

النور الساطع فى الفقه النافع

كاشف الغطاء

الجزء ٢-١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

النور الساطع فى الفقه النافع

كاتب:

محمد رضا آل كاشف الغطاء

نشرت فى الطباعة:

مكتبة الاداب

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٥٥	النور الساطع فى الفقه النافع
٥٥	اشاره
٥٥	الجزء الأول
٥٥	[خطبه الكتاب و الموضوع الذى يبحث فيه]
٥٦	الطرق لامتنال التكليف
٥٦	اشاره
٥٧	[الأدله على قاعده: يجب على المكلف الاحتياط و الاجتهاد و التقليد]
٥٨	[الدليل على الحصر بالأمر الثلاثة من الاحتياط و الاجتهاد و التقليد]
٥٨	[الإيرادات على القاعده المذكوره]
٦٠	ما يستثنى من القاعده
٦١	عمل العامى بدون الأمور الثلاثة إذ طابق الواقع أجزاءه أو مبحث معذوريه الجاهل
٦١	اشاره
٦٢	[المراد بالجاهل القاصر و الجاهل المقصر]
٦٦	[حجه المشهور القائلين بعدم معذريه الجاهل مطلقاً]
٦٦	اشاره
٦٦	(الأول) أصاله الاشتغال
٦٦	(الثانى) من أدلتهم ان الجاهل مأمور بتحصيل المسائل الواجبه
٦٧	(الثالث) من أدلتهم: ان قصد القربه شرط فى صحه كل عباده
٦٩	(الرابع) من أدلتهم قولهم: الناس صنفان اما مجتهد و اما مقلد
٧٠	(الخامس) من أدلتهم: الآيات الداله على وجوب التعلم
٧١	(السادس) من أدلتهم: ان التفصيل بين الجاهل
٧٦	(السابع) من أدلتهم: الجاهل بالعباده مأمور بطلب العلم
٧٧	(الثامن) من أدلتهم: الأدله الداله على حرمة إتباع الهوى و الرأى
٧٧	[حجه القول بالتفصيل بين القاصر و المقصر فالمعذوريه فى الأول دون الثانى]

- ٨٢ [حجه القول بمعذوريه الجاهل مطلقا قاصرا أو مقصرا. طابق عمله الواقع أم لا]
- ٩٠ وظيفه العامى إذا التفت الى ان عمله بدون الأمور الثلاثة
- ٩٠ اشاره -
- ٩١ [التحقيق فى أصاله الصحه].
- ٩٥ انكشاف الواقع للعامى بالتقليد هل يكون بمطابقه العمل لرأى المجتهد حين العمل أو حين الالتفات -
- ٩٧ إذا لم يعلم العامى المقدار من الأعمال المخالفه للواقع
- ٩٧ إذا عرض على العامى فى أثناء العباده مسأله لا يعرف حكمها -
- ٩٩ وجوب تعلم الأحكام الشرعيه على الجاهل -
- ٩٩ اشاره -
- ١٠١ وجوب تعلم مسائل الشك و السهو -
- ١٠١ اشاره -
- ١٠٤ أدله وجوب تعلم الأحكام الشرعيه من باب حكم الشرع بوجوبه نفسيا.
- ١٠٦ أدله القول بأن معرفه الاحكام الشرعيه شرط لصحه العمل.
- ١٠٧ أدله القول بأن وجوب المعرفه للأحكام الشرعيه من جهه قبح تعجيز العبد نفسه.
- ١٠٧ أدله القول بوجوب المعرفه للاحكام من جهه حفظ غرض المولى.
- ١٠٧ أدله القول بوجوب المعرفه للاحكام من باب وجوب المقدمه.
- ١٠٩ مبحث الاحتياط -
- ١٠٩ اشاره -
- ١١٠ تعريف الاحتياط:
- ١١٠ البرهان على جواز العمل بالاحتياط -
- ١١٠ اشاره -
- ١١١ الإبرادات على الاحتياط و هى تبلغ ثلاثه عشر إيرادا.
- ١١١ الإيراد الأول على جواز الاحتياط]
- ١١١ الإيراد الثانى على جواز الاحتياط]
- ١١٥ الإيراد الثالث على جواز الاحتياط]

- ١١٥ [الإيراد الرابع على جواز الاحتياط]
- ١١٦ [الإيراد الخامس على جواز الاحتياط]
- ١١٦ [الإيراد السادس على جواز الاحتياط]
- ١١٦ [الإيراد السابع على جواز الاحتياط]
- ١١٨ [الإيراد الثامن أول على جواز الاحتياط]
- ١١٩ [الإيراد التاسع على جواز الاحتياط]
- ١٢١ [الإيراد العاشر على جواز الاحتياط]
- ١٢١ [الإيراد الحادي عشر على جواز الاحتياط]
- ١٢١ [الإيراد الثاني عشر أول على جواز الاحتياط]
- ١٢٢ [الإيراد الثالث عشر على جواز الاحتياط]
- ١٢٢ و ينبغي هنا التنبيه على أمور:
- ١٢٢ اشاره
- ١٢٢ جواز العمل بالاحتياط إذا لم يتيقن به مشروط بكونه مجتهداً أو مقلداً
- ١٢٣ الاحتياط في جزئيه شيء أو شرطيته
- ١٢٣ انكشاف الواقع في أثناء الاحتياط
- ١٢٤ الاحتياط مع الفتوى و بدونها
- ١٢٥ (مبحث الاجتهاد)
- ١٢٥ اشاره
- ١٢٥ [تعريف الاجتهاد]
- ١٢٥ [٦٦ تعريف الاجتهاد عند المتقدمين].
- ١٢٥ اشاره
- ١٢٧ [٦٧ الإيرادات على تعريف الاجتهاد عند المتقدمين].
- ١٣٣ تعريف المتأخرين للاجتهاد
- ١٣٣ اشاره
- ١٣٥ [الإيرادات على تعريفهم للاجتهاد].
- ١٣٦ (تعريف صاحب الكفايه للاجتهاد)

- و ينبغي التنبيه على أمرين: ١٣٧
- الدليل الاجتهادى و الدليل الفقاهتى ١٣٧
- الفرق بين المجتهد و الفقيه و القاضى و المفتى و الحاكم و الزعيم الدينى ١٣٧
- شروط الاجتهاد ١٣٨
- اشاره ١٣٨
- (الشرط الأول- معرفه العربيه): ١٣٩
- اشاره ١٣٩
- (إحداها): انه يكفى فى الأمور المذكوره الذوق السليم ١٤٠
- (ثانيها) [حجيه قول اللغوى و تحرير محل النزاع فيه]. ١٤٠
- اشاره ١٤٠
- [الأدله على حجيه قول اللغوى] ١٤١
- اشاره ١٤١
- (الأول) الإجماع العملى و هو المسمى بالسيره ١٤١
- (الثانى) من أدلتهم ان قول اللغوى من الخبر الواحد ١٤٢
- (الثالث) من أدلتهم هو عموم البلوى باستعمال اللغات و انسداد باب العلم فيها ١٤٢
- (الرابع) من أدلتهم انه من أهل الخبره و أهل المعرفه ١٤٤
- الأدله على عدم حجيه قول اللغوى ١٤٤
- اشاره ١٤٤
- (الأول) انه لا يؤمن من علماء أهل اللغه تعمد الكذب لتحاسدهم ١٤٤
- (الثانى) من الأمور التى استدلوا بها على عدم حجيه قول اللغوى ١٤٥
- (الثالث) من أدلتهم انه لا يميز بين الحقيقه و المجاز ١٤٦
- (الرابع) من أدلتهم: إن اللغوى مستند فى دعواه الى مقدمتين: ١٤٦
- (الخامس) من أدلتهم: إن الآيات النهايه عن اتباع الظن ١٤٧
- التحقيق فى المقام ١٤٧
- (ثالث الجهات) التى يتعرض لها هنا انه يكفى معرفه مقدار الحاجه من العلوم العربيه فى الاجتهاد ١٤٩
- (رابع الجهات) التى يتعرض لها هنا انه لا يشترط فى معرفه مقدار الحاجه من علوم العربيه أن تكون معرفته فعلية و حالیه ١٤٩

- ١٤٩ ----- (الشرط الثاني للاجتهاد) تعلم العلوم العقلية
- ١٥٢ ----- (الشرط الثالث) معرفه علم الحديث
- ١٥٢ ----- اشاره
- ١٥٧ ----- ما يورد على الاحتياج لعلم الرجال
- ١٥٧ ----- اشاره
- ١٥٧ ----- (الإيراد الأول) هو وقوع الاختلاف فى معنى العدالة
- ١٥٨ ----- الإيراد الثانى: إنا لم نحرز تقارن زمان روايه الراوى مع زمان عدالته
- ١٥٩ ----- الإيراد الثالث: ان ملكه العدالة أمر باطنى فلا تثبت بالخبر
- ١٦٠ ----- الإيراد الرابع: ان علم الرجال علم محرم
- ١٦٠ ----- الإيراد الخامس: وقوع الاشتباه فى أسماء الرواه و كناههم
- ١٦٠ ----- الإيراد السادس: هو اشتراك أسماء الرواه بين العدل و الممدوح
- ١٦٠ ----- الإيراد السابع: دعوى الإجماع على حجه جميع ما فى الكتب الأربعة
- ١٦١ ----- الإيراد الثامن: ان الاحتياج لعلم الرجال إما لاعتبار صفه فى الراوى
- ١٦٧ ----- (و المقدار المطلوب معرفته من علم الرجال)
- ١٦٧ ----- (الشرط الرابع للاجتهاد) معرفه علم الأصول
- ١٦٧ ----- اشاره
- ١٦٧ ----- و قد تمسك إخواننا الأخباريون فى منع اعتبار علم الأصول فى استنباط الأحكام الشرعيه بأمور:
- ١٦٧ ----- (أحدها) إن العلوم العربيه تغنى عن علم الأصول
- ١٦٩ ----- (ثانيها) انه لو ترك العبد الامتثال للتكاليف معتذرا بجهله لعلم الأصول
- ١٦٩ ----- (ثالثها) ان هذا العلم مما أحدثه العامه فتسرى منهم إلى أصحابنا الإماميه
- ١٧٠ ----- (و المقدار المطلوب معرفته من علم الأصول)
- ١٧١ ----- (الشرط الخامس للاجتهاد) التمكن من الرجوع للأدله على الأحكام الشرعيه الفرعيه
- ١٧١ ----- (الشرط السادس للاجتهاد) الملكه القدسيه:
- ١٧١ ----- اشاره
- ١٧٧ ----- ما يعتبر فى الملكه القدسيه
- ١٨١ ----- ما يتوهم من العلوم أنها من شرائط الاجتهاد

- ١٨٥ تقسيم الاجتهاد
- ١٨٥ التقسيم الأول إلى مطلق و متجزى
- ١٨٥ اشاره
- ١٨٩ [التعرض لكلام المرحوم الأخند صاحب الكفايه في تجزى الاجتهاد.]
- ١٩٠ إمكان التجزى في الاجتهاد
- ١٩٠ اشاره
- ١٩١ حجه القائلين بإمكان التجزى
- ١٩٢ حجج المانعين من تجزى الاجتهاد الملكى
- ١٩٢ اشاره
- ١٩٢ (أحدها) ان ملكه الاجتهاد أمر واحد بسيط، و البسيط لا يتجزأ
- ١٩٢ (ثانيها) الإيراد المعروف و هو انه لا يمكن لأحد أن تحصل له الملكة في بعض المسائل
- ١٩٤ (ثالثها) إن مقتضى كون المتجزى أحد قسمى المجتهد
- ١٩٥ (رابعها) إن كون العلم علما واحدا مفسرا بالملكة
- ١٩٥ (خامسها) إن ملكه الاجتهاد ليست إلا مثل ملكه العدالة
- ١٩٦ (سادسها) إن جواز تجزى الاجتهاد ينافى جعل الفقه عبارته عن العلم بالأحكام
- ١٩٦ التقسيم الثانى إلى (الاجتهاد فى الفتوى و الاجتهاد فى الحكم)
- ١٩٦ اشاره
- ١٩٧ [الفرق بين الفتوى و الحكم.]
- ٢٠٦ أحكام الاجتهاد و المجتهد و وظائفه
- ٢٠٦ (أحدها) (جواز العمل بالاجتهاد و حجيته)
- ٢٠٦ اشاره
- ٢٠٦ و قد خالف فى ذلك فريقان:
- ٢٠٦ (الفريق الأول): العامه فى القرون المتأخره فانسد عليهم باب الاجتهاد
- ٢٠٦ اشاره
- ٢٠٨ [الرد على العامه بخلق باب الاجتهاد.]
- ٢٠٩ (و الفريق الثانى): الذى خالف فى جواز الاجتهاد هم الأخباريون

- اشاره ٢٠٩
- [رجوع مخالفه الأخباريين للأصوليين فى أمور سته]. ٢٠٩
- اشاره ٢٠٩
- أصلح الآخذ «ره» بين الأصوليين و الأخباريين. [..... ٢١٠
- [الأدله على حجيه ظن المجتهد]. ٢١٢
- اشاره ٢١٢
- «أحدها» ما أقامه الأصوليون من الأدله على حجيه الظنون الخاصه ٢١٢
- (ثانيها) ما دل من الأخبار على الرجوع الى المرجحات ٢١٨
- (ثالثها) اطباق الأئمه قولا و عملا على جواز الاجتهاد ٢١٨
- (رابعها) حكم العقل فإنه لا ريب فى بقاء التكليف. ٢٢١
- (خامسها) أن أغلب الموضوعات التى يتطلب معرفه حكمها الشرعى ٢٢٣
- (سادسها) أظنيه تفرع الفروع على الأصول أو أخذ الجزئيات من الكليات] ٢٢٣
- أدله الأخباريين على حرمة الاجتهاد و عدم حجيه ظن المجتهد و الجواب عنها] ٢٢٤
- اشاره ٢٢٤
- (أولها) [منع الأئمه ع عن العمل بالرأى و الاجتهاد] ٢٢٤
- ثانيها [المنع عن أخذ الأحكام من غير المعصومين ع] ٢٢٦
- (ثالثها) وجود الآيات الناهيه عن العمل بالظن ٢٢٧
- رابعها أن العمل بالظن قبيح عقلا ٢٢٧
- خامسها [عدم الدليل على حجيه الظن] ٢٢٧
- سادسها عن الرضا عليه السلام ان لكلامنا حقيقه و عليه نور ٢٢٨
- سابعها [نقد الأخبار و تهذيبها بعد عرضها على الأئمه ع] ٢٢٨
- ثامنها [منافاه أبدية الحل الحرمة لقابليه الحكم الاجتهادى للتغيير] ٢٢٨
- (تاسعها) [عدم صحه ابتناء الشريعه الإسلاميه السهله على استنباطات صعبه] ٢٣٠
- (عاشرها) [إن جواز الأخذ بالظن يؤدى الى تسهيل العذر لليهود و النصارى] ٢٣٠
- (الحادى عشر منها) انه يلزم من جواز العمل بالظن اثاره الفتن ٢٣٠
- (الثانى عشر منها) [إن الظن الاجتهادى يختلف باختلاف الآراء ٢٣١

- ٢٣٢ ----- (الثالث عشر منها) إن الظن الحاصل بالاجتهاد مبني على حصول الملكة
- ٢٣٢ ----- (الرابع عشر منها) إنه لو جاز العمل بالظن الاجتهادي
- ٢٣٣ ----- (الخامس عشر منها) أمنافاه اقتضاء قاعده اللطف بتحصيل العلم بالحكم الشرعي مع التكليف بالظن
- ٢٣٥ ----- (السابع عشر منها) إن المجتهدين قد يعملون بالقياس
- ٢٣٥ ----- (الثامن عشر منها) إن مذهب الأخباريين أوفق بالاحتياط
- ٢٣٦ ----- (التاسع عشر منها) ألا وجه للعمل بالظن لوضوح ان ما من واقعه إلا و قد جاء فيها حكم كتابا أو سنه
- ٢٣٦ ----- (العشرون منها) إن الاجتهاد موافق للعامه و مخالف لطريقه الأئمه
- ٢٣٧ ----- (الواحد و العشرون منها) [عمل أصحاب النبي ص وفقا لما يفهمونه من الخطابات الشرعيه بلا فحص و لا مقدمات]
- ٢٣٨ ----- (الثاني و العشرون منها) إنه لو كان أخذ الأحكام موقوفا على السعي و الاجتهاد و المقدمات
- ٢٣٨ ----- و يلحق بهذا المقام مطلبان:
- ٢٣٨ ----- المطلب الأول جواز العمل بالاجتهاد في نفس مسأله جواز الاجتهاد
- ٢٣٩ ----- المطلب الثاني ان مسأله جواز الاجتهاد و التقليد أصوليه أم لا
- ٢٤٠ ----- (الثاني من الأحكام) جواز الفتوى له بل وجوبها عليه
- ٢٤٣ ----- (الثالث من الأحكام) حرمه تقليد المجتهد لغيره و جواز تقليد الغير له
- ٢٤٣ ----- اشاره
- ٢٤٥ ----- [وجه منع صاحب الكفايه تقليد المجتهد المنسد عليه باب العلم و العلمى]
- ٢٤٥ ----- اشاره
- ٢٤٦ ----- [وجه منع صاحب الكفايه تقليد المجتهد العامل بالأصول العقليه]
- ٢٤٦ ----- اشاره
- ٢٤٧ ----- [الجواب عن الوجوه التى اعتمد عليها الآخذ «ره» فى منع تقليد المجتهد الانسدادى و العامل بالأصول العقليه]
- ٢٤٧ ----- [أولا الجواب النقصى]
- ٢٤٩ ----- [ثانيا الجواب الحلى]
- ٢٥٥ ----- [وجه ما نسب لجدنا كاشف الغطاء «ره» من منع تقليد العامى لمن اجتهد ببعض الأحكام دون بعض و ان كان عنده ملكه تامه من أول الفقه لآخره]
- ٢٥٩ ----- اعتبار اجتهاد المتجزى
- ٢٦٠ ----- وجوب تحصيل العلم فى مسأله جواز التجزى
- ٢٦١ ----- التجزى فى أصول الفقه

- ٢٦٢ اعتبار اجتهاد المتجزي في الفروع
- ٢٦٢ اشاره
- ٢٦٢ [الأدلة على اعتبار اجتهاد المتجزي في الفروع].
- ٢٦٢ اشاره
- ٢٦٢ (أولا) هو ان المتجزي ينتهي أمره إلى القطع بحججه ما عنده
- ٢٦٤ و يستدل ثانيا على اعتبار اجتهاد المتجزي بظواهر عدده من الاخبار
- ٢٦٤ اشاره
- ٢٦٥ [المناقشه في روايه ابى خديجه].
- ٢٧١ (و يستدل ثالثا) على اعتبار اجتهاد المتجزي بالسيره
- ٢٧٣ (و يستدل رابعا) على اعتبار [اجتهاد المتجزي بأنه عالم
- ٢٧٤ حجج المانعين من اعتبار تجزي الاجتهاد الفعلي
- ٢٧٩ للعامى جواز تقليد المتجزي
- ٢٨١ (الرابع - من أحكام المجتهد و الاجتهاد). أنه يقلد عند عدم التمكن من المعرفة
- ٢٨٢ (الخامس - من أحكام المجتهد و الاجتهاد) تخطئه المجتهد و تصويبه
- ٢٨٢ اشاره
- ٢٨٤ الموضوع الأول في الموضوعات الصرفه
- ٢٨٤ الموضوع الثاني في العقائد الدينيه
- ٢٨٤ اشاره
- ٢٨٧ المخطئ في العقائد الواجبه هل هو أثم أم لا؟ و هل يوجد القاصر فيها أم لا؟
- ٢٨٧ اشاره
- ٢٨٨ [الأدلة على عدم وجود القاصر في العقائد الدينيه].
- ٢٨٨ اشاره
- ٢٨٨ أولا: بالإجماع على تقصير المخطئ في العقائد الواجبه
- ٢٨٨ و ثانيا: الآيه الشريفه
- ٢٩٠ و ثالثا: عموم ما دل على تعذيب الكفار
- ٢٩١ و رابعا: انفتاح باب العلم في العقائد الدينيه

- ٢٩٢ و خامسا: قوله تعالى وَ لِمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ
- ٢٩٢ و سادسا: ان الله تعالى كلف العباد بوجوب العلم بالعقائد الواجبه
- ٢٩٣ و سابعا: انه أطبق القوم على وجوب اللطف على الله تعالى
- ٢٩٣ و ثامنا: الإجماع على قتل الكفار بأصول الدين
- ٢٩٤ (المطلب الثاني) [المخطئ في العقائد الواجبه هل يرتب عليه آثار الكفر الدنيويه من النجاسه و نحوها].
- ٢٩٥ الموضوع الثالث في الأحكام الفرعيه العقلية
- ٢٩٧ الموضوع الرابع في الأحكام الفرعيه الضرورية
- ٢٩٧ اشاره
- ٢٩٧ كفر المخطئ في الضروريات
- ٢٩٨ الموضوع الخامس في الأحكام الفرعيه غير الضرورية
- ٢٩٨ اشاره
- ٢٩٨ [الوجوه الخمسه في تصوير التصويب].
- ٢٩٩ [اختلاف المخطئه].
- ٣٠٢ تحرير محل النزاع في المقام و تشخيصه
- ٣٠٢ اشاره
- ٣٠٢ ان القوم أخرجوا عن محل النزاع أمور ثلاثة:
- ٣٠٢ أحدها: مدلولات الخطاب
- ٣٠٤ خروج الأحكام الظاهرية
- ٣٠٤ اشاره
- ٣٠٤ المراد بالحكم الظاهري الذي لا خطأ فيه
- ٣٠٩ الموضوعات الصرفه
- ٣٠٩ الأصل في التخطئه و التصويب
- ٣٠٩ اشاره
- ٣٠٩ [التقرير الأول الأصل] أصاله عدم تعدد الأحكام الواقعيه
- ٣١١ (ثاني التقريرين) للأصل المذكور هو أصاله عدم اصابه المجتهد للحكم الواقعي
- ٣١٢ (ثالث التقريرات) للأصل المذكور هو أن يقال ان الاحكام الظاهرية ليست بأحكام حقيقيه

- أدله المخطئه ٣١٣
- اشاره ٣١٣
- (الأول) ان العلم لا يمكن أخذه في متعلقه ٣١٣
- (الدليل الثاني) للمخطئه ما ذكره القديما و هو انه لو أصاب كل مجتهد لزم الجمع بين المتنافيين ٣١٤
- (الدليل الثالث) للمخطئه: ان الاحكام تابعه للحسن و القبح العقليين ٣١٥
- (الدليل الرابع) للمخطئه [عدم إرادة الله تعالى من خطابه إلا حكما واحدا] ٣١٧
- (الدليل الخامس) للمخطئه [وجوب فحص الخطابات الشرعيه على المجتهدين و استنباط مراد الشارع منها] ٣١٨
- الدليل السادس للمخطئه ان هو ان لازم التصويب ٣١٩
- (الدليل السابع) للمخطئه [الإجماع نقلا و تحصيلا على ثبوت التخطئه] ٣١٩
- (الدليل الثامن) للمخطئه [ظاهر الآيات الثلاثه في سورة المائده] ٣١٩
- (الدليل التاسع) للمخطئه [النص النبوي المشهور] ٣٢٠
- (الدليل العاشر) للمخطئه [أما من واقعه إلا و لله فيها حكم] ٣٢٢
- (الدليل الحادي عشر) للمخطئه [أذم أمير المؤمنين (ع) القضاة في اختلاف الفتيا] ٣٢٤
- (الدليل الثاني عشر) للمخطئه [ان صحه التصويب تقتضي فساده] ٣٢٥
- (الدليل الثالث عشر) للمخطئه [أسيره الصحابه] ٣٢٦
- (الدليل الرابع عشر) للمخطئه [استلزام مسلك التصويب الجمع بين المتناقضين و هو محال] ٣٢٦
- (الدليل الخامس عشر) للمخطئه [انتفاء فائده المناظره بناء على مسلك التصويب] ٣٢٧
- (الدليل السادس عشر) للمخطئه [انتفاء غرض المجتهد بناء على منهج التصويب] ٣٢٧
- (الدليل السابع عشر) للمخطئه [ان تصويب الكل مستلزم للمحال] ٣٢٨
- أدله المصوبه ٣٢٩
- اشاره ٣٢٩
- (الأول منها) ان المجتهد يجب عليه أن يعمل بما أدى اليه اجتهاده ٣٢٩
- (الدليل الثاني للمصوبه) انه لو كان له تعالى في الواقعه حكم معين و لم يتبدل بآراء المجتهدين ٣٣٠
- (الدليل الثالث للمصوبه) قوله صلى الله عليه و آله و سلم: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم. ٣٣١
- (الدليل الرابع للمصوبه) قوله تعالى لا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِيَّا مَا آتَاهَا ٣٣١
- (الدليل الخامس للمصوبه) [لغوئه التكليف على تقدير الخطأ في جعل الحكم الواقعي] ٣٣١

- ٣٣١ (الدليل السادس للمصوبه) ان التكليف عند العدليه مشروط بالقدره على الامتثال
- ٣٣٢ (الدليل السابع للمصوبه) ان العلم شرط للتكليف و هو منتفى
- ٣٣٢ (الدليل الثامن للمصوبه) ما رووه عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم انه قال: ..
- ٣٣٢ ثمرات القول بالتخطئه أو التصويب ..
- ٣٣٢ اشاره ..
- ٣٣٢ (الثمره الاولى) ان المجتهد فى القبله إذا ظهر خطأه ..
- ٣٣٣ (الثمره الثانيه) [توقف صحه صلاه المأموم أو بطلانها على التخطئه أو التصويب عند اختلافه مع الإمام فى شىء منها]
- ٣٣٤ (الثمره الثالثه) هو جواز إنفاذ حكم الحاكم المخالف له فى رأى و عدمه ..
- ٣٣٥ (السادس من احكام المجتهد و الاجتهاد) وجوب الاجتهاد كفاثيا ..
- ٣٣٥ اشاره ..
- ٣٣٧ تأسيس الأصل فى وجوب الاجتهاد ..
- ٣٣٨ تحقيق الحق فى المقام ..
- ٣٣٨ (السابع من أحكام الاجتهاد و المجتهد) لزوم وجود المجتهدين بمقدار الكفايه ..
- ٣٣٩ (الثامن من احكام الاجتهاد و المجتهد) فيما يترتب على وجوب الفتوى على المجتهد ..
- ٣٣٩ اشاره ..
- ٣٣٩ [الفروع المترتبه على هذا الحكم الثامن.] ..
- ٣٤١ (التاسع من احكام المجتهد و الاجتهاد) وجوب اعلام المجتهد عن نفسه ..
- ٣٤٢ (العاشر من احكام المجتهد و الاجتهاد) وجوب تجديد النظر على المجتهد ..
- ٣٤٧ (الحادى عشر من احكام المجتهد و الاجتهاد) وجوب تجديد النظر فى الاجتهاد فى الموضوعات ..
- ٣٤٨ (الثانى عشر من أحكام المجتهد و الاجتهاد) جواز تجديد النظر للمجتهد ..
- ٣٤٨ (الثالث عشر من أحكام المجتهد و الاجتهاد) وظيفه المجتهد عند العلم بفساد اجتهاده ..
- ٣٤٨ (الرابع عشر و من أحكام المجتهد و الاجتهاد) يجب على المجتهد اعلام مقلديه (عند تبدل رأيه) ..
- ٣٥٤ (الخامس عشر من أحكام المجتهد و الاجتهاد) وجوب الاعلام عند تبدل رأى فى الموضوعات الخارجيه ..
- ٣٥٤ اشاره ..
- ٣٥٤ و يلحق بهذين الحكمين التنبيه على أمور. ..
- ٣٥٤ وظيفه المقلد عند العلم برجوع المجتهد عن رأيه ..

- ٣٥٦ ----- وظيفه المقلد إذا علم برجوع مجتهده عن إحدى فتاويه بنحو الاجمال
- ٣٥٨ ----- الاعمال الصادره على طبق الرأى المتبدل
- ٣٥٨ ----- اشاره
- ٣٦٢ ----- و استدلووا على ذلك بأدله
- ٣٦٢ ----- الأول: لزوم هتك الشريعة
- ٣٦٣ ----- الدليل الثانى: ان نصب الشارع المجتهد للفتوى
- ٣٦٣ ----- الدليل الثالث: الإجماع العملى و السيره
- ٣٦٥ ----- الدليل الرابع: ان الأدله الشرعيه التى دلت على لزوم الاجتهاد
- ٣٦٩ ----- (الدليل الخامس) لزوم العسر و الحرج
- ٣٧٠ ----- (الدليل السادس) انه كما ان الأمر الاضطرارى يجزى عن الواقع كذلك الأمر الظاهرى
- ٣٧٠ ----- (الدليل السابع) ما حكى عن صاحب الفصول من ان الواقع لا تتحمل اجتهادين
- ٣٧٠ ----- (الدليل الثامن) ان الاعمال الماضيه ليست بمورد للفتوى الثانيه
- ٣٧٢ ----- (الدليل التاسع) انه يحتمل ان يكون ما اتى به مشتملا على المصلحه الواقعيه
- ٣٧٣ ----- (الدليل العاشر) ما يظهر من صاحب القوانين من الاستصحاب
- ٣٧٤ ----- (الدليل الحادى عشر) [عدم ظهور الخطأ بمخالفه الاجتهاد الثانى للأول]
- ٣٧٦ ----- (الدليل الثانى عشر) ان الفتوى كالحكم فكما ان الحكم لا ينقض الحكم السابق عليه فكذلك الفتوى
- ٣٧٦ ----- (الدليل الثالث عشر) انه لا ترجيح للاجتهاد الثانى على الاجتهاد الأول
- ٣٧٦ ----- (الدليل الرابع عشر) ان التقليد و ان تعلق فى الظاهر بالقول الأول للمجتهد
- ٣٧٦ ----- (الدليل الخامس عشر) ان تعلق الأمر بالقضاء تابع لتعلق الأمر بالأداء
- ٣٧٨ ----- (السادس عشر) ان كل أحد متعبد بظنه و المطلوب هو ما قام عليه ظنه
- ٣٧٨ ----- (السابع عشر) ما دل على ان المخالف و الكافر أعماله ماضيه إذا استبصر
- ٣٧٩ ----- (الثامن عشر) انه من الفتوى ما يستلزم الدوام كالفتوى فى العقود
- ٣٧٩ ----- (التاسع عشر) [اقتضاء الأدله الظاهريه الإجزاء و إن انكشف الخلاف]
- ٣٨١ ----- (العشرون) [اقتضاء جعل الأمارات و الأصول بنحو السببيه كون مؤداها حكما فعليا مشتملا على مصلحه ملزمه]
- ٣٨٣ ----- (الحادى و العشرون) السكوت فى مقام البيان
- ٣٨٣ ----- حجه المانعين من صحه الأعمال السابقه

- ٣٨٣ اشاره
- ٣٨٣ (أولاً) ما يظهر من ابن إدريس (ره) في محكي سرائره انه إذا تبدل رأى المجتهد و ظهر خطأه و الوقت باقى -
- ٣٨٦ (الحجه الثانيه للمانعين) ان سقوط الأمر بالواقع بمجرد امتثال الأمر الظاهرى -
- ٣٨٧ (الحجه الثالثه للمانعين) ان القوم التزموا فى الموضوعات الخارجيه إذا تبدل رأى فيها بنقض الآثار -
- ٣٨٧ (الحجه الرابعه للمانعين) انه لو كان بتبدل رأى لا تعاد الاعمال الماضيه -
- ٣٨٨ (الحجه الخامسه للمانعين) و هى التى قد تستفاد من كلام المرجوم النائينى (ره) من ان القول بالاجزاء يلزم القول بالتصويب -
- ٣٩١ (الحجه السادسه للمانعين) و هى المستفاده من كلام المرجوم آقا ضياء -
- ٣٩١ اشاره
- ٣٩١ فالكلام يقع فى مسائل.
- ٣٩١ (الأولى) فى الأمارات مع انكشاف الخلاف يقينا -
- ٣٩٧ (المسأله الثانيه فى الأصول) مع انكشاف الخلاف يقينا -
- ٤٠٠ (المسأله الثالثه) فيما لو أخذ المكلف بأماره أو أصل ثم انكشف الخلاف -
- ٤٠١ (المسأله الرابعه) لا ينبغى الإشكال فى عدم الاجزاء فيما لو عمل ناقصا -
- ٤٠٦ (الحجه السابعه للمانعين) [عدم كون العمل بالقول الأول للمجتهد عند تبدله اتباعا له و تقليدا]
- ٤٠٦ (الحجه الثامنه) التى تظهر من كلمات استاذنا كا (قدس الله سره) ان عدم صحه الأعمال السابقه مقتضى الجمع بين أمور: -
- ٤٠٨ (السادس عشر من أحكام المجتهد و الاجتهاد) فيما يخص وظيفه المجتهد (بالنسبه لإعمال غيره المخالف له فى رأى) -
- ٤١٢ (السابع عشر من أحكام المجتهد و الاجتهاد) فيما يخص وظيفه المجتهد فى الأمور (التى يقوم بها عن الغير المخالف له فى رأى) -
- ٤١٦ (الثامن عشر من أحكام المجتهد و الاجتهاد) فيما يخص الأمور المتقومه بالطرفين (فيما إذا أراد فعلها مع الغير المخالف له فى رأى) -
- ٤١٦ اشاره
- ٤١٦ [أو فيه مقامان]
- ٤١٦ اشاره
- ٤١٦ [المقام الأول فى المعاملات]
- ٤٢٤ [المقام الثانى] (العباده الواقعه) بين المختلفين فى رأى
- ٤٢٧ (التاسع عشر من أحكام المجتهد و الاجتهاد) الولايه العامه له -
- ٤٢٧ اشاره
- ٤٣٠ و الدليل على ثبوت الولايه للمجتهد الجامع للشرائط أمور: -

- ٤٣٠ (الأول) العقل:
- ٤٣٤ الثاني الذي استدل به على الولاية العامه للمجتهد الكتاب
- ٤٣٦ الثالث: الذي استدل به على الولاية العامه للإجماع
- ٤٣٩ الرابع: الذي استدل به على الولاية العامه للمجتهد الأخبار الكثيره
- ٤٣٩ اشاره
- ٤٣٩ و هي على طوائف.
- ٤٣٩ الطائفة الأولى: ما دل على ان العلماء ورثة الأنبياء
- ٤٤٣ (الطائفة الثانية) ما ورد (من أن العلماء أمناء)
- ٤٤٥ (الطائفة الثالثة) ما دل على أن العلماء خلفاء رسول الله (ص)
- ٤٤٦ الطائفة الرابعة ما ورد في أن الفقهاء قاده
- ٤٤٦ الطائفة الخامسة ما ورد كما في جامع الأخبار ان العلماء كسائر أنبياء قبلي
- ٤٤٨ الطائفة السادسة ما ورد من أن العالم ولي من لا ولي له
- ٤٥٠ الطائفة السابعه [حكومه العلماء على الملوك]
- ٤٥٠ الطائفة الثامنه ما دل على أن العالم حجه الامام على الناس
- ٤٥٠ الطائفة التاسعه ما ورد من أن العلماء كافلون لأيتام آل محمد ص
- ٤٥٢ الطائفة العاشره ما دل على ان من عرف أحكامهم فهو حاكم
- ٤٥٣ الطائفة الحاديه عشره: ما دل على أن مجارى الأمور و الاحكام على أيدي العلماء
- ٤٦٠ [تنبيهات الولاية]
- ٤٦٠ اشاره
- ٤٦٠ [التنبيه الأول] تقسيم الولاية
- ٤٦٢ [التنبيه الثاني] محل النزاع في الولاية
- ٤٦٩ [التنبيه الثالث] ولاية الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبه بنحو النيباه عن الإمام أم بنحو الجعل له
- ٤٧١ [التنبيه الرابع] شرائط الفقيه الذى له الولاية العامه
- ٤٧٢ [التنبيه الخامس] الشك في موارد الولاية
- ٤٨٤ [التنبيه السادس] هل يشترط في تصرف الفقيه فيما له الولاية عليه المصلحه أو عدم المفسده
- ٤٨٥ [التنبيه السابع] في تعارض ولاية الفقيه مع الفقيه الآخر

- ٤٨٩ [التنبيه الثامن] تزاحم ولاية الحاكم الشرعى مع ولاية غيره
- ٤٩١ [التنبيه التاسع] جواز نصب المجتهد لغيره فيما له الولاية عليه
- ٤٩١ اشاره
- ٤٩٤ أقسام جعل المجتهد لغيره
- ٤٩٥ [التنبيه العاشر] جواز عزل المجتهد للمنصب
- ٤٩٦ [التنبيه الحادى عشر] تصرفات المجتهد بعد موته أو بعد فقدانه لأهليه المرجعيه
- ٤٩٦ اشاره
- ٤٩٩ حجه القول الثانى
- ٥٠٠ حجه القول الثالث
- ٥٠١ [الشك فى نوع جعل الفقيه للشخص انه بنحو الاذن و نحوه أو بنحو إعطاء المنصب]
- ٥٠٣ [التنبيه الثانى عشر] أموال الفقيه فى زمن الغيبه التى يصرفها على نفسه و شؤونه أو وجوب دفع أموال الإمام له
- ٥٠٣ اشاره
- ٥٠٣ و الكلام يقع فى مقامين
- ٥٠٣ اشاره
- ٥٠٣ اما (المقام الأول) [أو هو] فى تعيين أموال الإمام ع و تشخيص أنواعها
- ٥٠٣ اشاره
- ٥٠٣ [حق الإمام]
- ٥٠٣ اشاره
- ٥٠٤ [حجه القول بالثبوت فى زمن الغيبه]
- ٥٠٦ حجه القول بالسقوط فى زمن الغيبه
- ٥٢٠ المعادن
- ٥٢٢ البحار
- ٥٢٢ الأرض التى لم يقاتل عليها
- ٥٢٣ الأرض الميتة
- ٥٢٤ الأرض التى لا مالك لها
- ٥٢٤ رؤوس الجبال

- ٥٢٤ بطون الأوديه
- ٥٢٤ الأجام
- ٥٢٥ صفو الغنيمه
- ٥٢٥ صفايا الملوک و قطائعهم
- ٥٢٥ ارث من لا وارث له
- ٥٢٦ الغنيمه بغير اذن الامام
- ٥٢٧ [المقام الثاني: فى بيان عود أموال الإمام ع للمجتهد.]
- ٥٢٣ [التنبیه الثالث عشر] الأموال التي للفقیه الولاية عليها فى صرفها فى مواردھا فى زمن الغيبه
- ٥٢٣ اشاره
- ٥٢٣ (منها الزكاه)
- ٥٢٣ اشاره
- ٥٣٦ [وجوب نصب المجتهد عاملا لقبض الزكاه.]
- ٥٣٧ براءه ذمه صاحب الزكاه لو أوصلها إلى المجتهد أو وكيله
- ٥٣٨ لا يجوز للساعى تفريقها بدون إذن الفقیه
- ٥٣٨ نيه القربه على المجتهد
- ٥٣٨ دعاء الإمام أو نائبه لمعطى الزكاه
- ٥٣٩ [زكاه الفطره.]
- ٥٣٩ [الخمس.]
- ٥٤٢ الأموال الموقوفه
- ٥٤٤ مجهول المالك و المال الذى لا يمكن إيصاله لصاحبه
- ٥٤٤ اشاره
- ٥٥٩ مقدار الفحص عن مجهول المالك
- ٥٥٩ اجره الفحص على الفاحص أو المالك
- ٥٦١ مجهول المالك إذا ادعاه مدعى
- ٥٦٣ مصرف مجهول المالك
- ٥٦٧ من يجوز التصدق عليه بمجهول المالك

- ٥٦٩ ----- عدم ضمان المتصدق بمجهول المالک إذا ظهر المالک
- ٥٧٣ ----- الأراضى الخراجیه و مال الخراج و المقاسمه
- ٥٧٣ ----- أرض الجزیه و الذمه
- ٥٧٤ ----- مال الجزیه
- ٥٧٤ ----- التنبیه الرابع عشر [عدم سماع الدعوى بعدم الأهلیه على الحاکم إلا مع البینه
- ٥٨٠ ----- التنبیه الخامس عشر [الحقوق التى يتوقف استنقاذها على إذن الحاکم الشرعى
- ٥٨٨ ----- التنبیه السادس عشر [الاعمال الموجبه لضمان المجتهد و ما يكون ضمانها فى ماله أو بیت المال
- ٥٨٨ ----- تذنیب [الولايات الخاصه الثابته للمجتهد و الفرق بینها و بین الولايات العامه].
- ٥٨٨ ----- اشاره
- ٥٨٩ ----- ولاية المجتهد على الصغیر
- ٥٩٩ ----- ولاية المجتهد على المجنون و السفیه
- ٦٠٥ ----- تعیین المراد بالأب و الجد و مقدار ولايتهما
- ٦٠٦ ----- مقدار ولاية الحاکم الشرعى (على المجنون و السفیه)
- ٦٠٨ ----- ولاية المجتهد على المغمی علیه و السكران
- ٦٠٨ ----- ولاية المجتهد على المفلس
- ٦٠٨ ----- ما يتوقف ثبوته مما تقدم (على حکم الحاکم)
- ٦١١ ----- ولاية المجتهد على الغائبین
- ٦١١ ----- اشاره
- ٦١٣ ----- الفتوى بأن المشتري بالخيار إذا غاب عن البائع فالبائع ان يدفع الثمن للفقیه لفسخ البیع عند حلول الأجل].
- ٦١٤ ----- الفتوى بأن البائع إذا لم يقبل الثمن فى بیع النسيئه عند حلول الأجل يؤديه المشتري للفقیه و تبره ذمته].
- ٦١٤ ----- المديون إذا غاب عنه الدائن بحيث یأس منه دفع الدين للفقیه].
- ٦١٥ ----- [ولاية المجتهد على مال المودع عند فقده].
- ٦١٦ ----- [وجوب قبول المجتهد الوديعه و الدين و المغصوب و نحوها عند فقد مالکها].
- ٦١٧ ----- [ولاية المجتهد على المفقود فى فك زوجته منه].
- ٦١٧ ----- اشاره
- ٦٢١ ----- و كيف كان فالمستفاد من هذه الاخبار بعد ظم بعضها إلى بعض و تقييد مطلقها بمقيدها أمور.

- الأول [المرأة إذا عرفت حياه زوجها المفقود لا يجوز لها ان تتزوج، و مع علمها بوفاته و لكن الحاكم الشرعى أمرها بتأجيل زواجها للفحص عنه فلا يجوز تزويجها]: ٦٢١
- الثانى [زوجه المفقود تؤجل اربع سنوات حتى لو كانت غير مدخول بها. و ان مبدأ التأجيل من حين فقده.]: ٦٢٢
- الثالث [انه لا بد فى صحه زواج امرأه المفقود من الفحص عنه اما فى الأربع سنين أو بعدها.]: ٦٢٢
- الرابع [انه لا بد الفحص عنه ان كان له مال أنفق على زوجته و لم تطلق منه حتى يعلم موته.]: ٦٢٢
- الخامس [ان المطلق لها هو حاكم الشرع.]: ٦٢٣
- السادس [ان عدّه الطلاق بمقدار عدّه الوفاه و لا يجب عليها الحداد.]: ٦٢٤
- السابع انه ان جاء زوجها قبل انقضاء عدتها - - - - -: ٦٢٤
- الثامن [عند عدم الحاكم الشرعى يقوم عدول المؤمنين بتطليقها.]: ٦٢٤
- التاسع [ثبوت التوارث بين المفقود و بين زوجته.]: ٦٢٥
- العاشر [عدم وجوب الحد حال العده على المرأه المفقود زوجها.]: ٦٢٥
- الحادى عشر [عدم إلحاق بينونه الزوجه المفقود زوجها بعد العده ببينونه باقى أزواجه.]: ٦٢٥
- [قسمه ميراث المفقود.]: ٦٢٥
- الثانى عشر [متى تملك الزوجه النفقه على زوجها.]: ٦٢٦
- الثالث عشر [لو ظهر وجود المفقود أثناء العده.]: ٦٢٧
- [ولايه المجتهد على] الممتنع عن أداء ما عليه من الحقوق - - - - -: ٦٢٧
- [الممتنع عن أداء الدين.]: ٦٢٧
- [الممتنع من الشريكين.]: ٦٢٧
- [الراهن إذا امتنع عن الأداء.]: ٦٢٧
- [المرتبه الممتنع.]: ٦٢٧
- [المظاهر الممتنع.]: ٦٢٩
- [الممتنع فى الإيلاء.]: ٦٣٠
- [الممتنع عن تفسير إقراره.]: ٦٣٠
- [الممتنع عن تعمير الأرض.]: ٦٣١
- [الممتنع عن المصالحه.]: ٦٣٢
- [الوارث إذا امتنع عن دفع قيمه البناء للزوجه.]: ٦٣٢
- ولايه المجتهد على الميت - - - - -: ٦٣٢

- ٦٣٤ [ولاية المجتهد على الصلاة على الميت].
- ٦٣٥ ولاية المجتهد على نصب الأمين للرهن.
- ٦٣٦ [فيما لو طلب المودع عنده الرهن رد الرهن].
- ٦٣٦ [لو تشاح الشريك و المرتهن في إمساك الرهن].
- ٦٣٦ [فيما إذا اختلفا فيما يباع به الرهن].
- ٦٣٧ ولاية المجتهد على نصب الوصي للميت.
- ٦٣٧ اشاره.
- ٦٣٩ فالكلام يقع و على وجوه ثلاثة:
- ٦٣٩ (أحدها) [تنصيب الموصى ناظرا على الوصي].
- ٦٣٩ اشاره.
- ٦٣٩ [فيما إذا خرج الناظر عن صلاحيته للنظاره].
- ٦٣٩ (ثانيها) أن يجعل الوصايه لكل منهما مستقلا.
- ٦٤٠ (ثالثها) أن يجعل الوصايه لكل منهما مجتمعين.
- ٦٤٠ اشاره.
- ٦٤١ [لو تشاح الأوصياء].
- ٦٤٢ ولاية المجتهد على من لا ولى له في الدم.
- ٦٤٣ (العشرون: من أحكام المجتهد و الاجتهاد) وجوب الفتوى بالتخير و القضاء بالتعيين (عند التعارض بين الامارات).
- ٦٤٣ اشاره.
- ٦٤٣ فالكلام يقع في مقامين
- ٦٤٣ (الأول في مقام الإفتاء) [عند تعارض الأمارات].
- ٦٥٢ [المقام الثاني: في القضاء عند تعارض الأمارات].
- ٦٥٣ الواحد و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد فيما يخص اجتهاده إذا استند فيه الى التقليد في بعض المقدمات.
- ٦٥٣ الثاني و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد فيما يخص الأعمال التي شك في صحتها من جهه الشك في الاجتهاد و صحته.
- ٦٥٥ الثالث و العشرون من أحكام الاجتهاد و المجتهد ما يخص طرق إثبات اجتهاد المجتهد.
- ٦٥٦ الرابع و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد التصدى للأمر الحسبيه.
- ٦٦١ الخامس و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد عدم تغسيل المقتول بين يديه.

- السادس و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد عدم انعقاد صلاه الجمعه فى زمن الغيبه بدونه ٦٦٥
- السابع و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد عدم انعقاد صلاه العيد بدونه فى زمن الغيبه ٦٧٠
- الثامن و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد عدم انعقاد صلاه الاستسقاء بدونه ٦٧٥
- التاسع و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد تقديمه فى إمامه الجماعة ٦٧٥
- الثلاثون من احكام المجتهد و الاجتهاد لو عطل الناس الحج أو زياره النبي ص وحب على المجتهد أن يجبرهم على ذلك ٦٧٨
- الواحد و الثلاثون من احكام المجتهد و الاجتهاد انه يخرج قبل صلاتي الظهر لمنى و يقيم بها الى طلوع الشمس ٦٧٩
- الثاني و الثلاثون من احكام المجتهد و الاجتهاد يستحب له أن يخرج من المشعر بعد طلوع الشمس ٦٨٠
- الثالث و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد استحباب خطبه المجتهد يوم النفر الأول ٦٨٠
- الرابع و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد مشروعيه الجهاد بل وجوبه بأمر المجتهد فى زمن الغيبه ٦٨٠
- اشاره ٦٨٠
- باقي أحكام المجتهد فى باب الجهاد ٦٨٢
- الخامس و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد وجوب إجبار المجتهد للمحتكر على بيع ما احتكره ٦٨٥
- السادس و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد اعتبار قبضه فيما يعتبر فيه القبض إذا كان فى الجهات العامه ٦٨٧
- السابع و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد جواز بذل السبق فى المسابقه و الرمايه من بيت المال ٦٨٨
- الثامن و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد عدم جواز فسخ النكاح بالعيوب بدون مراجعته ٦٨٨
- التاسع و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد بعثه للحكمين فى الشقاق بين الزوجين ٦٩٠
- الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد ان يكون اللعان بين الزوج و الزوجه بين يديه ٦٩٢
- الواحد و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد انه ينفق على اللقطه من الإنسان و الحيوان و التى يخشى فسادها ببيعها ٦٩٢
- اشاره ٦٩٢
- هل يجب على الحاكم قبول اللقطه ٦٩٣
- الثانى و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد جواز القضاء و الحكم للمجتهد ٦٩٣
- اشاره ٦٩٣
- إقضاء المنسد عليه باب العلم و العلمى ٦٩٥
- جواز قضاء المجتهد المتجزى ٦٩٧
- و ينبغى التنبيه على أمور ٧٠٠
- التنبيه الأول ان الحاكم يحكم بعلمه ٧٠٠

- ٧٠٥ [أحرمه قضاء من ليس له أهليه القضاء.]
- ٧٠٥ اشاره
- ٧٠٧ [من كان عالما بالأحكام الشرعيه من طريق التقليد يحرم عليه القضاء.]
- ٧١٠ [أحرمه الترافع الي من ليس له أهليه القضاء.]
- ٧١١ [أحرمه الشهاده عند من ليس له أهليه القضاء.]
- ٧١١ [أحرمه التصرف بالمال المأخوذ بحكم من ليس له أهليه القضاء.]
- ٧١٩ [التنبيه الثالث [ترافع غير أهل مذهبه عنده.]
- ٧١٩ نفوذ حكم المجتهد و عدم جواز نقضه
- ٧١٩ اشاره
- ٧٢١ [المراد] بنقض الحكم
- ٧٢١ اشاره
- ٧٢١ [موارد جواز نقض الحكم]
- ٧٢١ اشاره
- ٧٢١ (المورد الأول) ما إذا تراضى الخصمان على تجديد الدعوى
- ٧٢٢ (المورد الثاني) ما لو علم بمخالفه حكمه للواقع النفس الأمري
- ٧٢٥ (المورد الثالث) [عدم أهليه الحاكم للحكم]
- ٧٢٦ (المورد الرابع) الذى ذكره القوم لجواز النقض هو صوره ما لو قطع بمخالفه حكم الحاكم للدليل المعتبر عند الكل
- ٧٢٧ (المورد الخامس) الذى ذكره القوم لجواز النقض هو انكشاف بطلان دليل الحكم
- ٧٢٨ (المورد السادس) [عدول الحاكم إلى فتوى تخالف حكمه]
- ٧٢٩ و يلحق بالمقام أمور ينبغى التنبيه عليها
- ٧٢٩ (أحدها) الفحص عن حكم الغير ليعلم ما يوجب نقضه
- ٧٢٩ اشاره
- ٧٣١ [الصور التى يجب الفحص فيها عن حكم الحاكم.]
- ٧٣١ اشاره
- ٧٣١ (الاولى) ما لو علم إجمالاً بوجود ما ينقض أحد أحكام هذا الحاكم المحصوره
- ٧٣١ [الصوره الثانيه ادعاء المحكوم عند الحاكم فساد الحكم]

- ٧٣٥ ----- [الصورة الثالثة عدم وصول الحق للمحكوم له]
- ٧٣٦ ----- هل يعتبر في النقض مطالبه صاحب الحق
- ٧٣٧ ----- المراد بالجواز في قولهم جواز النقض
- ٧٣٨ ----- المراد بالنقض
- ٧٣٨ ----- ابتداء النقض من حينه أو من حين صدور الحكم
- ٧٣٨ ----- الشك في جواز النقض
- ٧٣٩ ----- المراد من حرمة النقض
- ٧٤٢ ----- [صور] نقض الحكم بالفتوى و بالعكس
- ٧٤٢ ----- اشاره
- ٧٤٢ ----- [الصورة] (الأولى): نقض الحكم بالحكم
- ٧٤٢ ----- (و [الصورة] الثانية) و هي نقض الحكم بالفتوى
- ٧٤٦ ----- (و [الصورة] الثالثة) و هي نقض الفتوى بالحكم
- ٧٤٧ ----- (و [الصورة] الرابعة) نقض الفتوى بالفتوى
- ٧٤٩ ----- وجوب اعلام الحاكم بخطئه في حكمه
- ٧٥٠ ----- عدم نفوذ حكم الحاكم
- ٧٥٠ ----- فيما لو أخطأ الحاكم فالديه من بيت المال
- ٧٥٢ ----- بقيه أحكام المجتهد و الاجتهاد بالنسبه للقضاء
- ٧٥٢ ----- (الثالث و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد ان الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إذا كانا يفتقران الى الجرح أو القتل افتقرا الى إذنه
- ٧٥٣ ----- الرابع و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد اقامه الحدود و التعزيرات
- ٧٥٣ ----- اشاره
- ٧٥٦ ----- و ينبغي التنبيه على أمور.
- ٧٥٦ ----- ان الحاكم يبدأ برجم المرجوم إذا كان مقرا
- ٧٥٦ ----- ان الحاكم يجب عليه اقامه الحد بعلمه
- ٧٥٦ ----- ان للمجتهد العقاب زياده على الحد فيما لو وقعت المعصيه في وقت شريف أو موضع شريف
- ٧٥٧ ----- عفو المجتهد عن المجرم و عدم اقامه الحد أو الجلد عليه إذا أقر بالجريمه
- ٧٥٨ ----- بقي الكلام في بقيه أحكام الحاكم الشرعى المتعلقة بالحدود

- ٧٥٨ الخامس و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد انه له الحبس على التهمه
- ٧٥٨ السادس و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد ان اذنه رافع للضمان
- ٧٥٩ السابع و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد ان الامام عليه ديه من قتل خطأ
- ٧٥٩ خاتمه فيها مطالب
- ٧٥٩ حقوق العالم الدينى على غيره
- ٧٦٠ فرض العلم و الحث على طلبه
- ٧٦١ سؤال العالم
- ٧٦١ مجالسه العلماء و مذاكرتهم
- ٧٦١ الجزء الثانى
- ٧٦١ اشاره
- ٧٦٢ [الديباجه]
- ٧٦٢ مباحث التقليد
- ٧٦٢ [بحوث تمهيديه]
- ٧٦٢ تعريف التقليد
- ٧٦٢ معناه اللغوى
- ٧٦٣ [معنى التقليد اصطلاحا. المراد من (العمل) فى تعريف التقليد]
- ٧٦٣ اشاره
- ٧٦٥ [الأدله على ان التقليد هو الأخذ لا العمل]
- ٧٧٠ [الأدله على ان التقليد هو العمل لا الأخذ]
- ٧٧٠ اشاره
- ٧٧٤ فظهر أن المكلف قبل الامتثال و العمل لا بد له من أمور ثلاثه:
- ٧٧٦ (خامس الأدله) على أن التقليد هو العمل
- ٧٧٧ ثمره النزاع فى أن التقليد هو الأخذ أو العمل
- ٧٧٨ [المراد بالباء الداخله على (القول) فى تعريف التقليد]
- ٧٧٨ [المراد (بالقول) فى تعريف التقليد]
- ٧٧٨ [المراد (بالغير) فى تعريف التقليد]

- ٧٧٨ [أما في تعريف السيد في العروه للتقليد]
- ٧٧٩ [المراد (بغير دليل) في تعريف التقليد]
- ٧٧٩ [أما يورد على تعريف التقليد]
- ٧٨١ [الأولى في تعريف التقليد]
- ٧٨١ [الأدله على جواز التقليد]
- ٧٨١ [اشاره]
- ٧٨١ [أحدها) العلم القطعي اليقيني للعوام بجواز رجوع الجاهل بشىء لمن يعلم]
- ٧٨٤ [الدليل الثانى لجواز التقليد) نقل الإجماع على جوازه]
- ٧٨٤ [الدليل الثالث) السيريه]
- ٧٨٥ [الدليل الرابع) دليل الانسداد]
- ٧٨٥ [الدليل الخامس) إطلاقات أدله حجيه الخبر الواحد]
- ٧٨٦ [الدليل السادس) [آيه الذِّكْرِ و هي]
- ٧٨٧ [الدليل السابع) [آيه النفر و هي]
- ٧٩٠ [الدليل الثامن على جواز التقليد) آيه الكتمان]
- ٧٩١ [الدليل التاسع على ذلك) آيه النبا]
- ٧٩١ [الدليل العاشر) الأخبار الداله على جواز التقليد]
- ٧٩٥ [أدله المانعين عن جواز التقليد]
- ٧٩٥ [اشاره]
- ٧٩٨ [ثمره البحث فى جواز التقليد و عدمه]
- ٧٩٨ [شروط التقليد]
- ٧٩٨ [اشاره]
- ٧٩٨ [الجهه الأولى) فيما يعتبر فى المستفتى]
- ٧٩٨ [اشاره]
- ٧٩٨ [أحدها) أن يكون عاقلا]
- ٧٩٩ [ثانيها) أن يكون بالغا]
- ٨٠١ [ثالثها) ما ذكره صاحب الفصول أن يكون المقلد مؤمنا]

- ٨٠٢ ----- (رابعها) أن لا يكون مجتهدا -----
- ٨٠٢ ----- اشاره -----
- ٨٠٢ ----- [عدم جواز تقليد المجتهد المتوقف بالمسئله لمجتهد آخر عارف بها و عليه ان يرجع للأصول] -----
- ٨٠٣ ----- [عدم جواز تقليد المجتهد المتوفى حتى فى الحكم الظاهرى لمجتهد آخر] -----
- ٨٠٣ ----- [عدم جواز تقليد المجتهد الملكى لغيره حتى عند عدم استنباطه للحكم] -----
- ٨٠٤ ----- [تحقيق قاعده الناس صنفان فقيه و غير فقيه] -----
- ٨٠٧ ----- أدله القائلين بالمنع من تقليد المجتهد الغير المستنبط لغيره -----
- ٨٠٩ ----- [عدم جواز تقليد المجتهد المتجزى لغيره] -----
- ٨٠٩ ----- (خامس الشروط التى تعتبر فى المستفتى) أن يكون عالما بجواز التقليد -----
- ٨٠٩ ----- (سادسها) أن يثبت عند العامى جامعيه مرجعه فى التقليد لشرائط المرجعيه -----
- ٨٠٩ ----- اشاره -----
- ٨٠٩ ----- [طرق ثبوت صلاحيه المجتهد للمرجعيه] -----
- ٨١٠ ----- و قيل يثبت بأمر أخرى: -----
- ٨١٠ ----- (أحدها) انه يثبت بشهاده العدلين -----
- ٨١٠ ----- (ثانيها) انه يثبت بخبر العدل الواحد -----
- ٨١٠ ----- (ثالثها) انه يثبت بالشياع -----
- ٨١٠ ----- (رابعها) انه يثبت بمطلق الظن -----
- ٨١٢ ----- (خامسها) انه يثبت بالوثوق -----
- ٨١٢ ----- (سادسها) انه يثبت بإخبار العدل عن نفسه بأنه مجتهد جامع للشرائط -----
- ٨١٢ ----- اشاره -----
- ٨١٢ ----- [الأدله التى يستدل بها على حجيه اخبار العدل عن نفسه] -----
- ٨١٢ ----- اشاره -----
- ٨١٣ ----- «الأول» قاعده حمل فعل المسلم و قوله على الصحه -----
- ٨١٤ ----- «الثانى» ان الاجتهاد و شرائطه من الملكات النفسانيه الخفيه -----
- ٨١٤ ----- «الثالث» ما دل على حجيه خبر الواحد -----
- ٨١٤ ----- (سابعها) [ثبوتها بإجازة مجتهد معلوم الاجتهاد له] -----

- ٨١٦----- (سابع الشروط) المعتبره فى العامى المستفتى و عمله بالفتوى
- ٨١٦----- اشاره
- ٨١٦----- أطرق ثبوت الفتوى عند العامى. ثبوتها بالبينه. ثبوتها بظواهر ألفاظه. ثبوتها بخبر الثقة بها]
- ٨١٧----- هذا و قد بقى الكلام فى هذا المقام فى جهات:
- ٨١٧----- (الاولى) [جواز الاعتماد على اخبار الواحد عن الفتوى حتى مع التمكن من العلم بها]
- ٨١٧----- (الثانيه) [جواز رجوع الحائض إلى زوجها فى معرفه الفتوى]
- ٨١٧----- (الثالثه) [عند نقل الفتوى خطأ يجب اعلام المنقول إليه]
- ٨١٨----- (الرابعه) [صحة الاعتماد على رساله المجتهد و ان كانت بخط غيره]
- ٨١٨----- (خامسها) [تعارض الأدله الداله على الفتوى]
- ٨٢١----- و الحاصل ان هنا مسائل كتبناها فيما قبل:
- ٨٢١----- (الاولى) فى حجيه كتاب المفتى
- ٨٢٢----- (الثانيه) [يشترط فى الرجوع الى كتاب المفتى ثبوت نسبه الكتاب له]
- ٨٢٢----- (الثالثه) [كفايه كون كتاب المفتى بخط غيره و الظن بعدم تحريفه]
- ٨٢٣----- (الرابعه) [حجيه ظواهر كلام المفتى و صحه الأخذ بها]
- ٨٢٤----- (الخامسه) [يصح العمل بالفتوى من دون لزوم الفحص عما يعارضها أو يخصصها]
- ٨٢٤----- (السادسه) لو تعارض فتوى المجتهد
- ٨٢٥----- (السابعه) [اخبار العدل بالفتوى من كتاب المفتى لا من قوله]
- ٨٢٥----- (الثامنه) [تعارض نقل العدل للفتوى مع كتاب المفتى]
- ٨٢٦----- (التاسعه) [إذا علم العامى بتبدل رأى المفتى فى بعض مسائل رسالته]
- ٨٢٧----- الشك فى جامعيه المفتى للشرائط
- ٨٢٨----- الجهه الثانيه فيما يعتبر فى الفتوى التى يقلد العامى المجتهد فيها
- ٨٢٨----- اشاره
- ٨٢٨----- (الأول منها) الأحكام الضروريه
- ٨٢٨----- (الثانى منها) اليقينيات
- ٨٢٩----- (الثالث من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها)
- ٨٢٩----- (الرابع من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) الموضوعات الصرفه

- اشاره ٨٢٩
- الأدله التي أقاموها على اعتبار مطلق الظن في مطلق الموضوعات [..... ٨٣٢
- اشاره ٨٣٢
- (الأول) منها [أنسداد باب العلم بالموضوعات و بالأحكام الجزئيه المتعلقه بها غالبا] ٨٣٢
- (الثاني) من الأدله على حجيه الظن في الموضوعات ان ترك العمل بالظن فيها ٨٣٤
- (الثالث) [حجيه الظن في الضرر] ٨٣٤
- (الرابع) انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح ٨٣٤
- (الخامس) [استلزام موضوعيه الألفاظ للأمور الاعتقديه حجيه الظن] ٨٣٤
- [الموضوعات التي يقبل فيها قول الغير] ٨٣٥
- اشاره ٨٣٥
- [حجيه الظن المطلق في الموضوعات المستنبطه] ٨٤٣
- (الخامس من الأمور التي لا يجوز التقليد فيها) مسائل العلوم غير الشرعيه ٨٤٤
- (السادس من الأمور التي لا يجوز التقليد فيها) مسائل أصول الفقه ٨٤٥
- (السابع من الأمور التي لا يجوز التقليد فيها) أصول العقائد ٨٤٧
- اشاره ٨٤٧
- (إحداهما) جواز العمل بمطلق الظن بناء على حجيته أو الظن المعتبر ٨٤٧
- (المسأله الثانيه) [في جواز التقليد في العقائد] ٨٤٩
- اشاره ٨٤٩
- [المسئله الاولى الأدله على وجوب التدين بالعقائد] ٨٥٠
- اشاره ٨٥٠
- [الأدله الثقليه على وجوب اليقين بالعقائد الدينيه] ٨٥٨
- اشاره ٨٥٨
- [المراد بالشك هو التردد في الظاهر] ٨٦٢
- [الأخبار الداله على ان المراد بالمعرفه هو التدين] ٨٦٥
- و أما الدليل العقلى عليها فقد استدل: ٨٦٩
- (أولا) [الدليل العقلى الأول على وجوب المعرفه للعقائد] ٨٦٩

- ٨٦٩ [الدليل العقلي الثانى على وجوب المعرفة للعقائد]
- ٨٧١ [الدليل العقلي الثالث على وجوب المعرفة للعقائد]
- ٨٧٣ المسأله الثانيه فى كفايه التقليد فى أصول الدين
- ٨٧٣ اشاره
- ٨٧٤ [الأدله على عدم كفايه التقليد فى العقائد]
- ٨٨٠ [الأدله على كفايه التقليد فى العقائد]
- ٨٩٠ و ينبغى التنبيه على أمور:
- ٨٩٠ اشاره
- ٨٩١ [أحدها] [وجوب المعرفة و التعلم على الصبى المميز]
- ٨٩٢ [ثانيها] انه يجب على العبد الملتفت الالتزام بالواقع بما هو واقع إجمالاً
- ٨٩٢ [ثالثها] إن الايمان لغه هو التصديق كما هو المنقول عن أهل اللغه
- ٨٩٢ اشاره
- ٨٩٣ [أحدهما] [الإقرار بالشهادتين داخل فى حقيقه الإيمان]
- ٨٩٥ [المقام الثانى] [عدم دخول فعل الأركان من فعل الواجبات و ترك المحرمات فى الايمان]
- ٨٩٦ [رابعها] ان الإسلام هو الانقياد و الإذعان بإظهار الشهادتين و الإقرار بهما
- ٩٠٠ [خامسها] قد عرفت فى مبحث الايمان وجود الواسطه بين الإسلام و الكفر
- ٩٠٠ [سادسها] قد عرفت عدم جواز التقليد فى المعارف الإلهيه التى يتوقف حصول الايمان عليها
- ٩٠١ [سابعها] ان المعارف الإلهيه إذا قامت عليها الأمارات الظنيه المعتبره
- ٩٠١ اشاره
- ٩٠٢ [و قد يستدل على وجوب تحصيل الظن بالعقائد]
- ٩٠٢ اشاره
- ٩٠٥ [و قد ذهب أكثر علمائنا الى عدم الوجوب]
- ٩٠٨ [ثامنها] قد عرفت ماهيه الإسلام و حقيقه الإيمان بقى الكلام فى المقدار الذى يجب معرفته و التدوين به
- ٩٠٨ اشاره
- ٩١١ [و قد يستدل على تعيين المقدار] بالأخبار الكثيره المفسره للإسلام و الايمان
- ٩١٣ [تاسعها] ان غير المتمكن من العلم بالمعارف الإلهيه الواجبه

- عاشرها) إن من المعارف الإلهية ما لا يمكن أن يتعلق بمعرفتها أو التدبير بها التكليف الإلهي ٩١٥
- (الحادى عشر) إن المتمكن من تحصيل الدليل الذى يفيد اليقين و العلم بالعقائد الإلهية ٩١٥
- (الثامن من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) هو ما علم عدم فتوى المجتهد به بالفعل ٩١٧
- (التاسع من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) الأحكام الثابتة عند العامى بطريق آخر غير التقليد ٩١٧
- (العاشر من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) الاحكام الثابت عنده فسادها بالدليل المعتبره ٩١٧
- (الحادى عشر من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) مسائل التقليد ٩١٨
- اشاره ٩١٨
- [البحث عن أن مسائل التقليد أصوليه أم فرعيه] ٩١٩
- (الثانى عشر من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) الأحكام التى يكون العامى مسبوقا بتقليد مفت آخر فيها ٩٢٠
- اشاره ٩٢٠
- أصور العدول من مجتهد لآخر] ٩٢٠
- اشاره ٩٢٠
- جواز العدول مع التساوى من جميع الجهات ٩٢١
- أدله المجوزين للعدول من مجتهد لآخر] ٩٢٣
- اشاره ٩٢٣
- (أحدها) استصحاب بقاء التخيير ٩٢٣
- (الدليل الثانى للمجوزين للعدول) هو استصحاب صحه تقليد الثانى ٩٣٨
- (الدليل الثالث للمجوزين للعدول) انه بالعدول قد تحصل الموافقه القطعيه ٩٤٠
- (الدليل الرابع لهم) ٩٤٠
- (الدليل الخامس لهم) [إطلاق أخبار التخيير العلاجيه] ٩٤٢
- (الدليل السادس لهم) [ابتدائيه التقليد فى كل واقعه ابتلى بها] ٩٤٢
- (الدليل السابع لهم) ٩٤٣
- أدله المانعين من العدول عن تقليد مجتهد الى آخر ٩٤٥
- اشاره ٩٤٥
- (أحدها) الإجماع المنقول ٩٤٥
- (الثانى) إنا لو جوّزنا العدول لاختل النظام ٩٤٥

- ٩٤٥ ----- (الثالث) [الأخبار]
- ٩٤٦ ----- (الرابع) الاستصحاب لحجيه فتوى المجتهد الأول
- ٩٤٦ ----- (الخامس) قاعده الاشتغال
- ٩٤٦ ----- (السادس) لزوم المخالفه القطعيه
- ٩٤٧ ----- (السابع) إن الآيات و الأخبار الناهيه عن التقليد
- ٩٤٧ ----- (الثامن) إن التقليد يتعلق بالمسأله الواحده الكليه
- ٩٤٧ ----- (التاسع) [عدم شمول أدله التقليد مره ثانيه للعامى الذى اختار إحدى الفتويين]
- ٩٤٧ ----- (العاشر) إن التقليد فى حكم ينافى جواز العدول
- ٩٤٨ ----- [الموارد التى يجوز العدول فيها من تقليد مجتهد لآخر]
- ٩٤٨ ----- اشاره
- ٩٤٨ ----- (أحدها) جنون العامى المقلد أو صغره
- ٩٤٨ ----- (ثانيها) فقد الشرائط المعتمده فى المفتى أو الفتوى أو المستفتى
- ٩٤٩ ----- (ثالثها) تبدل رأى المجتهد
- ٩٤٩ ----- (رابعها) ظهور عدم جامعيه المفتى للشرائط من أول الأمر
- ٩٤٩ ----- (خامسها) موت مقلده
- ٩٥٠ ----- (سادسها) نسيان فتوى المجتهد
- ٩٥٣ ----- (سابعها) أعلميه المجتهد الثانى و أورعيته
- ٩٥٣ ----- (ثامنها) الأخذ بالفتوى بدون العمل بها
- ٩٥٤ ----- (تاسعها) الأخذ بالفتوى من باب الاحتياط
- ٩٥٥ ----- (الثالث عشر من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) الأحكام الشرعيه التى يكون العامى قد قلد مفت آخر فى بعضها
- ٩٥٥ ----- اشاره
- ٩٥٦ ----- (المقام الأول) فى الفرق بين المسألتين [مسأله العدول و مسأله التبويض]
- ٩٥٦ ----- (المقام الثانى) إن محل الكلام فى مسأله التبويض فى التقليد
- ٩٥٧ ----- (المقام الثالث) [الصور الثلاثه للتبويض فى التقليد]
- ٩٥٧ ----- اشاره
- ٩٥٧ ----- [إحداها] التبويض فى التقليد فى أحكام مختلفه لموضوعات مختلفه

- ٩٥٧ اشاره
- ٩٥٧ [أدله المانعين من التبعية]
- ٩٥٩ أدله المجوزين للتبعية
- ٩٦١ (الصورة الثانية) من صور التبعية هي التقليد في أحكام مختلفة لموضوعات مختلفة في عمل واحد
- ٩٦٥ (الصورة الثالثة) من صور التبعية في التقليد
- ٩٦٥ و يتضح من الكلام في هذه الصور الكلام في فروع ذكرها القوم:
- ٩٦٥ الفرع الأول لو قلد مجتهدا في الفتوى العامة للعمل بها في مورد خاص فهل يجوز له تقليد آخر في فردا الأخر]
- ٩٦٦ الفرع الثاني في جواز التبعية مع التنافي بين الفتويين]
- ٩٦٧ الفرع الثالث التبعية في التقليد بين الحكم و موضوعه بان يرجع في الحكم لمجتهد و في موضوعه يرجع لآخر]
- ٩٦٩ الفرع الرابع ما إذا اختلف اعتقاد المقلد مع فتوى المفتي من حيث العموم والخصوص]
- ٩٧٢ الجبهة الثالثة فيما يعتبر في المفتي الذي يرجع له العامي
- ٩٧٢ اشاره
- ٩٧٤ (الشرط الأول) للعمل بفتوى المفتي
- ٩٧٥ (الشرط الثاني) العقل
- ٩٧٦ (الشرط الثالث) البلوغ
- ٩٧٩ (الشرط الرابع) عدم السفه
- ٩٧٩ (الشرط الخامس) أن يكون إماميا
- ٩٧٩ اشاره
- ٩٨١ إذا صار المفتي غير امامي
- ٩٨٣ (الشرط السادس) الرجولية
- ٩٨٤ (الشرط السابع) طهاره المولد
- ٩٨٤ (الشرط الثامن) كونه ضابطا
- ٩٨٤ (الشرط التاسع) أن يكون اجتهاده مطلقا
- ٩٨٥ (الشرط العاشر) أن يكون كاتباً
- ٩٨٦ (الشرط الحادي عشر) أن يكون مبصراً
- ٩٨٦ (الشرط الثاني عشر). أن يكون متكلماً

- ٩٨٦----- (الشرط الثالث عشر) أن يسمع
- ٩٨٦----- (الشرط الرابع عشر) الحره
- ٩٨٧----- (الشرط الخامس عشر) أن لا يكون مقبلا على دنياه
- ٩٨٨----- (الشرط السادس عشر) العدالة
- ٩٨٨----- اشاره
- ٩٩٠----- و ينبغي التنبه في المقام على أمور:
- ٩٩٠----- (أحدها) ان العدالة شرط لقبول اخباره بفتواه أو شرط لجواز العمل بفتواه أو شرط للجميع
- ٩٩٠----- (ثانيها) انه لا يعتبر في عمل المجتهد بنفسه في فتواه هذا الشرط
- ٩٩٠----- (ثالثها) إن العدالة قد اختلف فيها القوم على أقوال
- ٩٩٠----- اشاره
- ٩٩١----- : (منها) عداله الشاهد
- ٩٩١----- [بيان معنى العدالة عند اللغه و العرف و الشرع]
- ٩٩١----- اشاره
- ٩٩٤----- (فالقول الأول) أنها ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق
- ٩٩٧----- (القول الثاني في العدالة) انها اجتناب المعاصي
- ٩٩٨----- (القول الثالث في العدالة) انها في الشرع عباره عن حسن الظاهر
- ١٠٠٣----- (القول الرابع في العدالة) انها في الشرع عباره عن ملكه نفسانيه تبعث على ملازمه التقوى
- ١٠١٢----- (رابعها) ان الذنوب تنقسم إلى كبائر و صغائر
- ١٠١٢----- اشاره
- ١٠١٦----- و لا بأس بذكر خبرين ذكرهما الشيخ
- ١٠١٩----- [قاموس المحرمات]
- ١٠١٩----- اشاره
- ١٠١٩----- القسم الأول في الأفعال المحرمه
- ١٠١٩----- (حرف الهمزه)
- ١٠٢٠----- (حرف الباء)
- ١٠٢١----- (حرف التاء)

١٠٢٢----- (حرف التاء)

١٠٢٢----- (حرف الجيم)

١٠٢٢----- (حرف الحاء)

١٠٢٢----- (حرف الخاء)

١٠٢٢----- (حرف الدال)

١٠٢٣----- (حرف الذال)

١٠٢٣----- (حرف الراء)

١٠٢٣----- (حرف الزاء)

١٠٢٣----- (حرف السين)

١٠٢٣----- (حرف الشين)

١٠٢٤----- (حرف الصاد)

١٠٢٤----- (حرف الضاد)

١٠٢٤----- (حرف الطاء)

١٠٢٤----- (حرف الظاء)

١٠٢٤----- (حرف العين)

١٠٢٤----- (حرف الغين)

١٠٢٥----- (حرف الفاء)

١٠٢٥----- (حرف القاف)

١٠٢٥----- (حرف الكاف)

١٠٢٥----- (حرف اللام)

١٠٢٥----- (حرف الميم)

١٠٢٦----- (حرف النون)

١٠٢٦----- (حرف الواو)

١٠٢٦----- (حرف الهاء)

١٠٢٦----- (حرف الياء)

١٠٢٦----- القسم الثاني في الأعيان المحرمه

١٠٢٧ ----- اشارة

١٠٢٧ ----- فصل فى المحرمات على الرجل

١٠٢٧ ----- فصل فى المحرم من الحيوان

١٠٢٧ ----- فصل فى المحرمات من الذبيحه

١٠٢٨ ----- فصل فى المحرمات من أمور شتى

١٠٢٨ ----- إحصاء الواجبات الشرعيه [أو قاموس الواجبات]

١٠٢٨ ----- اشارة

١٠٢٨ ----- (حرف الهمزه)

١٠٢٨ ----- (حرف الباء)

١٠٢٩ ----- (حرف التاء)

١٠٢٩ ----- (حرف الثاء)

١٠٢٩ ----- (حرف الجيم)

١٠٢٩ ----- (حرف الحاء)

١٠٢٩ ----- (حرف الخاء)

١٠٢٩ ----- (حرف الدال)

١٠٢٩ ----- (حرف الذال)

١٠٣٠ ----- (حرف الراء)

١٠٣٠ ----- (حرف الزاء)

١٠٣٠ ----- (حرف السين)

١٠٣٠ ----- (حرف الشين)

١٠٣٠ ----- (حرف الصاد)

١٠٣٠ ----- (حرف الضاد)

١٠٣٠ ----- (حرف الطاء)

١٠٣٠ ----- (حرف الظاء)

١٠٣١ ----- (حرف العين)

١٠٣١ ----- (حرف الغين)

- ١٠٣١ (حرف الفاء)
- ١٠٣١ (حرف القاف)
- ١٠٣١ (حرف الكاف)
- ١٠٣١ (حرف اللام)
- ١٠٣١ (حرف الميم)
- ١٠٣١ (حرف النون)
- ١٠٣٢ (حرف الواو)
- ١٠٣٢ (حرف الهاء)
- ١٠٣٢ (حرف الياء)
- ١٠٣٢ (خامسها) في أن العدالة تدور مدار اجتناب الكبائر بخصوصها
- ١٠٣٥ (سادسها) بعد ما عرفت ان المعتبر في العدالة هو اجتناب الكبائر
- ١٠٣٥ اشاره
- ١٠٣٧ معنى الإصرار على الصغائر
- ١٠٣٨ (سابعها) هل المعاصي التي يعتبر الاجتناب عنها في العدالة ما كان معصيه بحسب ضروره الدين
- ١٠٤٠ (ثامنها) ذهب جمله من المتأخرين إلى اعتبار المروه في العدالة
- ١٠٤٠ اشاره
- ١٠٤٠ (و مرادهم بالمروه)
- ١٠٤١ (و كيف كان) فقد استدل على اعتبار المروه في العدالة بوجوه أخرى:
- ١٠٤٣ و استدل النافون لاعتبار المروه في العدالة بوجوه:
- ١٠٤٤ (تاسعها) حكى عن جماعه من الأصحاب بأن ترك المندوبات أو فعل المكروهات لا يقدر بالعدالة
- ١٠٤٦ (عاشرها) حكى عن جماعه من العامه بأن العدالة يقدر فيها الصنائع المكروهه
- ١٠٤٦ (الحادى عشر) يعتبر في العدالة الإسلام و الايمان
- ١٠٤٦ (الثانى عشر) قد عرفت ان العدالة تزول بارتكاب الكبيره
- ١٠٤٦ اشاره
- ١٠٤٦ (أحدهما) في ثبوت التوبه و انه هل يكفى في ثبوتها مجرد إظهار التوبه
- ١٠٤٨ (المقام الثانى) في أنه بعد ثبوت التوبه و تحققها و كون الشخص نطق بتحقيق التوبه منه فهل تعود له العدالة

- ١٠٤٩----- (الثالث عشر) قد عرفت ان ما يشترط فيه العدالة يشترط فيه المروه
- ١٠٥٠----- (الرابع عشر) بعد ما عرفت ان فعل ما ينافي المروه مخل بالعدالة فهل يخل بها فعله و لو بدون الإصرار عليه
- ١٠٥٠----- (الخامس عشر) أنه يستفاد من بعض الأخبار إن ترك الصلاة جماعه يضر بالعدالة
- ١٠٥٣----- (السادس عشر) ان بعض الأمور و ان كانت توجب عدم قبول الشهاده كالسؤال بالكف
- ١٠٥٣----- (السابع عشر) ذهب جماعه من الأصحاب الى أن الأصل في المسلم العدالة
- ١٠٥٥----- (الثامن عشر) ان العدالة كما هي معتبره في تقليد المجتهد تعتبر في قضاء المجتهد
- ١٠٥٥----- (التاسع عشر) أن المجتهد العادل لو صار فاسقا و العياد بالله فهل يجوز العدول عنه أو يبقى على تقليده
- ١٠٥٦----- (العشرون) إذا ثبتت عداله الشخص ثم مضت مده يمكن فيها زوال العدالة
- ١٠٥٦----- (الحادى و العشرون) تعرف العدالة بأمر:-----
- ١٠٥٦----- (أحدها): بالعلم و القطع بأى سبب حصل سواء كان حصل بالتواتر أو الشيعا المفيدى للقطع بالعدالة
- ١٠٥٦----- الطريق الثانى قيام البينه على العدالة
- ١٠٥٧----- اشاره
- ١٠٦١----- فوائد تتعلق بالمقام
- ١٠٦١----- اشاره
- ١٠٦١----- (الأولى) ان البينه يثبت بها العدالة
- ١٠٦١----- (الثانيه) ان الشهاده العمليه كالشهاده القولىه فى ترتيب آثار العدالة
- ١٠٦٢----- (الثالثه) هل يشترط فى الشاهدين كونهما من أهل الخيره أم لا؟-----
- ١٠٦٢----- (الرابعه) هل تقبل شهاده النساء أم لا؟-----
- ١٠٦٢----- (الخامسه) انه يكفى الإطلاق عند الشهاده بالعداله كأن يقول هو عدل أو لا بد من ذكر السبب و التفسير
- ١٠٦٥----- (السادسه) قد عرفت فى الأمر السابع ص ٢٦٠ ان الميزان فى عداله الشخص و عدمها هو ما كان معصيه و كبيره فى نظره
- ١٠٦٧----- الطريق الثالث خبر العدل الواحد بالعداله
- ١٠٧٠----- الطريق الرابع حسن الظاهر
- ١٠٧٤----- الطريق الخامس الشيعا
- ١٠٧٤----- اشاره
- ١٠٧٤----- أما الكلام فى المقام الأول [أو هو حجيه الشيعا فى الموضوعات مطلقا]
- ١٠٨٢----- (و أما المقام الثانى) و هو الكلام فى حجيه الشيعا فى العدالة بخصوصها

- الطريق السادس الوثوق بالعدالة ١٠٨٦
- اشاره - ١٠٨٦
- [حجيه الوثوق في مطلق الموضوعات] ١٠٨٦
- [حجيه الوثوق في خصوص العدالة] ١٠٨٧
- الطريق السابع الظن بالعدالة ١٠٨٨
- الطريق الثامن حكم الحاكم بالعدالة ١٠٩٠
- الطريق التاسع دعوى العدالة ١٠٩٠
- الطريق العاشر تصريح المشهود عليه بعدالة الشهود ١٠٩٠
- الطريق الحادى عشر الاستصحاب ١٠٩٣
- (الثانى و العشرون) من تنبيهات هذا المبحث انه قد عرفت الطرق الموجه لمعرفه العدالة. ١٠٩٤
- اشاره - ١٠٩٤
- «أحدها» كفايه الإطلاع في الشهاده بالجرح ١٠٩٤
- اشاره - ١٠٩٤
- و قد يستدل له بأن الأخبار عن الجرح من دون ذكر السبب اخبار عن أمر حدسى ١٠٩٦
- [الفائده] «الثانيه» التعارض بين الجرح و التعديل ١٠٩٧
- اشاره - ١٠٩٧
- (الاولى) وقوع التعارض بينهما مع عدم المزيه لإحدهما على الأخرى ١٠٩٨
- اشاره - ١٠٩٨
- [معنى صدق العادل في الإخبار عن الحكم الظاهرى كما لو أخبر عن الطهاره الظاهريه] ١١٠٦
- [ترجيح احدى البينتين على الأخرى بالقرعه] ١١٠٩
- اشاره - ١١٠٩
- [عند عدم الترجيح لإحدى البينتين على الأخرى هل يرجع الى الأصول أو تقف الدعوى] ١١٠٩
- (الصوره الثانيه) أن يقع التعارض بين الجرح و التعديل و يكون لأحدهما مرجح داخلى ١١١٠
- (الصوره الثالثه) أن يقع التعارض بين الجرح و التعديل و لكن يكون أحدهما أرجح من الآخر بالشياع ١١١١
- (الصوره الرابعه) إذا كان المتعارضان يمكن الجمع العرفى ١١١٢
- (الثالثه) صحه الشهاده بالعداله أو الفسق إذا قامت الاماره المعتبره عليهما ١١١٣

- اشاره ----- ١١١٣
- (المقام الأول) فى جواز الشهاده بالعداله إذا قام عليها الدليل المعتبر ----- ١١١٤
- (و أما المقام الثانى) و هو جواز الشهاده بالجرح إذا قام الدليل المعتبر عليه ----- ١١١٧
- اشاره ----- ١١١٧
- احكم الحاكم إذا قامت الشهاده عليها] ----- ١١١٧
- [الفائده] (الرابعه) كفايه الواحد فى تزكيه الراوى ----- ١١١٩
- (الشرط السابع عشر فى المفتى) الحياه ----- ١١٢٣
- اشاره ----- ١١٢٣
- [الأقوال فى هذه المسأله أعنى مسأله تقليد الميت] ----- ١١٢٤
- (أولها) القول باشتراطها ----- ١١٢٤
- (و ثانيها) القول بعدم الاشتراط و جواز تقليد الميت ----- ١١٢٤
- (ثالثها) القول بالتفصيل بين وجود الحى و إمكان التوصل له، فالمنع ----- ١١٢٥
- (رابعها) القول بالتفصيل بين من علم من حاله انه لا يفتى إلا بمنطوقات الأدله ----- ١١٢٥
- (خامسها) التفصيل بين ما إذا كانت فتوى الحى مخالفه لفتوى الميت فالمنع ----- ١١٢٥
- (سادسها) القول بالتفصيل بين التقليد الابتدائى بأن يقلد الميت ابتداء و بين التقليد الاستمرارى ----- ١١٢٥
- أدله القول الأول، و هو المنع من تقليد الميت مطلقاً] ----- ١١٢٦
- اشاره ----- ١١٢٦
- (الأول) أصاله حرمة العمل بالظن ----- ١١٢٦
- (الدليل الثانى) ان الأمر دائر بين التعيين و هو الأخذ بقول الحى و بين ----- ١١٢٧
- (الدليل الثالث) الإجماع من الإماميه على حرمة العمل بقول الميت ----- ١١٢٩
- (الدليل الرابع) ما احتج به المحقق الثانى فى حاشيه الشرائع تبعاً للعلامه و هو مؤلف من مقدمتين: ----- ١١٣١
- (الدليل الخامس) ما احتج به أيضاً المحقق الثانى فى حاشيته على الشرائع من ان دلائل الفقه لما كانت ظنيه ----- ١١٣١
- (الدليل السادس) انه لو جاز تقليد الميت مع انه يجب تقليد الأعلم لزم التكليف بما لا يطاق ----- ١١٣٤
- (الدليل السابع) إن وجوب تقليد الأعلم مع جواز تقليد الميت يوجب عدم جواز تقليد الاحياء ----- ١١٣٥
- (الدليل الثامن) ما عن المحقق (ره) انه يجب العمل بالفتوى المتأخره للمجتهد ----- ١١٣٦
- (الدليل التاسع) ان اجتهاد الحى أقرب الى الواقع من اجتهاد الميت ----- ١١٣٧

- ١١٣٨----- (الدليل العاشر) ان الرجوع من الخطأ الى الصواب ممكن في حق الحي دون الميت
- ١١٣٨----- (الدليل الحادي عشر) [ظهور أدله حجيه فتوى المجتهد اعتبار الحياه في المفتى]
- ١١٤٠----- (الدليل الثاني عشر) ان الإجماع قد ينعقد على خلاف قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان
- ١١٤٠----- (الدليل الثالث عشر) ما يظهر في مطاوي كلمات بعض أساتذه العصر ان المرجع في باب التقليد هو المفتى
- ١١٤١----- (الدليل الرابع عشر) [عدم إمكان التمسك بأدله التقليد عند اختلاف فتوى الحي مع الميت]
- ١١٤٢----- (الدليل الخامس عشر) [توقف حل مشكلات الناس كالأمور الحسيبه و المسائل المستحدثه على الرجوع إلى المجتهد الحي]
- ١١٤٤----- (الدليل السادس عشر) [أولويه عدم جواز تقليد الميت من عدم جواز البقاء على تقليد الحي الزائل رأيه بهرم أو بمرض]
- ١١٤٤----- (الدليل السابع عشر) ما روى من أن العلم يموت يموت حامله.
- ١١٤٤----- (الدليل الثامن عشر) [الروايات الداله على لزوم الرجوع إلى المجتهد الحي]
- ١١٤٥----- (الدليل التاسع عشر) ما نقله الشيخ حسن في شرحه لمقدمه أبيه جدنا كاشف الغطاء بأن العامي لا يجوز له الأخذ بفتوى المجتهد مع العدول.
- ١١٤٥----- (الدليل العشرون) الأخبار
- ١١٤٥----- (الدليل الواحد والعشرون) ان تقليد الميت أما أن يكون بتقليد الميت فيلزم الدور
- ١١٤٥----- (الدليل الثاني والعشرون) السيره المستمره
- ١١٤٥----- أدله القائلين بجواز تقليد الميت مطلقا
- ١١٤٦----- اشاره
- ١١٤٦----- (الدليل الأول) [حجيه قول الميت لإفادته الظن]
- ١١٤٨----- (ثاني الأدله لهم) [استلزام المنع من تقليد الميت شراكه المجتهد للشارع في الأحكام الشرعيه]
- ١١٤٩----- (ثالث الأدله لهم) الاستصحاب
- ١١٦٢----- (رابع الأدله للمجوزين) لتقليد الميت مطلقا آيه النفر في سوره البراءه
- ١١٦٣----- (خامس الأدله للمجوزين) آيه الكتمان
- ١١٦٣----- (سادس الأدله للمجوزين) آيه السؤال
- ١١٦٣----- (سابع الأدله للمجوزين) إطلاق ما دل على الرجوع لمثل زكريا بن آدم
- ١١٦٤----- (ثامن الأدله) [إطلاق ما جاء في التوقيع الشريف من الرجوع إلى رواه الحديث أحياء أو أمواتا]
- ١١٦٤----- (تاسع الأدله لهم) [روايه: فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه.
- ١١٦٤----- (عاشر الأدله لهم) قول العسكري (ع) في كتب بني فضال: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا»
- ١١٦٥----- (الحادي عشر من أدلتهم) [روايه: هذا ديني و دين آبائي]

- ١١٦٦----- (الثاني عشر من أدلتهم) قوله (ع): «حلال محمد حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة»
- ١١٦٦----- (الثالث عشر من أدلتهم) الأخبار الداله على أن العلماء ورثه الأنبياء
- ١١٦٦----- (الرابع عشر من أدلتهم) انا نعلم بسبب الاستقراء و التتبع للحجيات المجعوله من الشارع عدم مدخلية الموت و الحياه فيها
- ١١٦٧----- (الخامس عشر من أدلتهم) انه لو لم يجز تقليد الميت لزم الحرج
- ١١٦٧----- (السادس عشر لهم) انه لو لم يجز تقليد العالم الميت لكان مساويا للجاهل
- ١١٦٧----- (السابع عشر لهم) ان العلماء قلدوا الأموات في أخبارهم
- ١١٦٧----- (الثامن عشر لهم) ان أدله التقليد إنما هي إمضاء لبناء العقلاء من الرجوع لأهل الخبره،
- ١١٦٨----- (التاسع عشر) قياس فتوى الميت على فتوى الغائب
- ١١٦٨----- (العشرون) اعتبار فتوى الميت في إجماع السابقين
- ١١٦٨----- (الواحد و العشرون) ان الأمر بالكتابه و حفظ الكتب و توريثها
- ١١٦٨----- (الثاني و العشرون) الأخبار الوارده في أجور المعلمين و المتعلمين
- ١١٦٨----- (الثالث و العشرون) ان الفتوى روايه في المعنى
- ١١٦٨----- (الرابع و العشرون) [روايه: علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا عليها]
- ١١٦٩----- حجه القائلين بالتفصيل بين التمكن من الرجوع الى الحي و بين عدم التمكن
- ١١٧٢----- حجه القائلين بالتفصيل بين من علم انه لا يفتى إلا بمنطوق الأدله و بين غيره
- ١١٧٢----- حجه المفصلين بين صورته موافقه الميت مع الحي و صورته المخالفه
- ١١٧٣----- حجه القول بالتفصيل بين التقليد الابتدائي و الاستمراري
- ١١٧٣----- و قد استدلو على حرمه التقليد للميت ابتداء
- ١١٧٣----- اشاره
- ١١٧٣----- (أحدها) الاستصحاب
- ١١٧٦----- (ثاني الأدله) [على صحه تقليد الميت استمرارا]
- ١١٧٨----- (ثالث الأدله) على جواز البقاء على تقليد الميت
- ١١٧٩----- (رابع الأدله) على جواز البقاء على تقليد الميت السيره
- ١١٨١----- (خامس الأدله لهم) ان الإجماع على المنع من تقليد الميت القدر المتيقن منه هو الابتدائي
- ١١٨١----- (سادس الأدله لهم) التمسك بإطلاق أدله التقليد
- ١١٨٢----- (سابع الأدله لهم) انه لو حكم بوجوب العدول في الاستمراري لزم الحرج

- ١١٨٢----- (ثامن الأدله لهم) ان الأمر فى المقام يدور بين الأخذ بالميت
- ١١٨٢----- أدله المانعين من التقليد الاستمرارى للميت
- ١١٨٢----- اشاره
- ١١٨٢----- (أحدها) ما فى تقريرات الشيخ الأنصارى (ره) من الإجماع على المنع من تقليد الميت مطلقا
- ١١٨٣----- (ثانيها) ان الأخذ بقول الحى أحوط و أولى
- ١١٨٣----- (ثالثها) ان الدليل على لزوم التقليد للعامى هو الفطره
- ١١٨٣----- (رابعها) ان العامى إنما يبقى على تقليد الميت بالرجوع إلى الحى
- ١١٨٣----- (خامسها) ان المجتهد بموته ينكشف له خطأه فيما أخطأ به من الفتاوى فيعدل عنه.
- ١١٨٤----- (سادسها) [ظهور روايه: هل تبقى الأرض بلا عالم حى ظاهر].
- ١١٨٥----- (سابعها) ان جواز البقاء على تقليد الميت يوجب انحصار المرجع فى التقليد بواحد
- ١١٨٥----- اختلاف القائلين بصحة البقاء فى ثلاثه مقامات
- ١١٨٧----- حجه القائلين بوجوب البقاء على تقليد الميت مطلقا
- ١١٨٨----- حجه القائلين بالتخيير بين البقاء و العدول
- ١١٩٠----- حجه القائلين بالتفصيل بين كون الميت أعلم فيبقى و إلا فلا
- ١١٩٠----- حجه القائلين بالتفصيل فى البقاء بين كون المسائل عمل بها أم لا
- ١١٩١----- حجه القائلين بالتفصيل فى البقاء بين المسائل التى ابتلى بها و بين غيرها
- ١١٩١----- حجه القائلين بالتفصيل بين صورته العلم بالمخالفة بين فتوى الحى و فتوى الميت و بين صورته عدمه
- ١١٩٣----- تنبيهات تتعلق بمسأله البقاء على تقليد الميت
- ١١٩٣----- الأول جواز العود الى الميت بعد العدول عنه
- ١١٩٤----- الثانى عدم جواز عمل العامى بفتوى الميت أو فتوى الحى بجواز البقاء و هل يبقى على الأول أو الثانى إذا ماتا كليهما
- ١١٩٤----- اشاره
- ١١٩٤----- (أحدها) فى تقليد العامى للميت فى هذه الفتوى
- ١١٩٦----- (ثانى المقامات) [عدم جواز رجوع العامى للحى فى تقليد الميت فى خصوص مسأله جواز البقاء و عدمه]
- ١٢٠٠----- (ثالث المقامات) [هل يبقى العامى على تقليد المجتهد الأول أو الثانى إذا ماتا كليهما]
- ١٢٠٠----- اشاره
- ١٢٠١----- حجه القول الأول

- حجه القول الثاني ----- ١٢٠٢
- حجه القول الثالث ----- ١٢٠٤
- حجه القول الرابع ----- ١٢٠٥
- (التبني الثالث) إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات فقلد من يجوز البقاء له على تقليد الميت ----- ١٢٠٦
- الرابع البقاء على تقليد الميت من دون اجتهاد أو تقليد ----- ١٢٠٧
- الخامس العدول عن تقليد الميت إلى الحي المخالف له في الفتوى لا يوجب بطلان الأعمال السابقة ----- ١٢٠٩
- السادس هل للعامي العدول إذا أفتى الثاني بجواز البقاء و الحي بوجوبه ----- ١٢١٠
- السابع هل المتبع نظر الحي أو الميت إذا اختلفا في حقيقته التقليد ----- ١٢١١
- الثامن من قلد في حال صغره ثم مات مقلده ----- ١٢١٣
- التاسع من قلد المجتهد ثم جن و قبل الإفاقة مات مجتهد ----- ١٢١٥
- العاشر عزل وكيل المجتهد و المأذون منه و المنصوب من قبله بعد موته ----- ١٢١٥
- الحادي عشر في صحة البقاء في صورته ما إذا كان الميت مفضولا ----- ١٢١٥
- الشرط الثامن عشر في المفتي الأعلميه ----- ١٢١٥
- [نقل أقوال المسأله] ----- ١٢١٥
- (أحدهما) في حكم العامي و ما هو وظيفته ابتداء قبل الرجوع لأحد ----- ١٢١٦
- (المقام الثاني) في تحقيق ما هو الحق في هذه المسأله ليفتي به المجتهد عند رجوع العامي له فيها ----- ١٢١٩
- اشاره ----- ١٢١٩
- [الأدله على وجوب تقليد الأعلم] ----- ١٢١٩
- اشاره ----- ١٢١٩
- (الأول) الأصل الذي يقتضى تقليد الأعلم ----- ١٢١٩
- اشاره ----- ١٢١٩
- أما يورد على الأصل الذي يقتضى تقليد الأعلم] ----- ١٢١٩
- (و قد أورد على هذا الأصل أولا) كما عن صاحب القوانين بما حصله ----- ١٢١٩
- (و أورد على هذا الأصل ثانيا) بما يظهر من صاحب الضوابط ان أصاله حرمة العمل بما وراء العلم ----- ١٢٢١
- (و أورد على الأصل المذكور ثالثا) ----- ١٢٢٢
- (و أورد على الأصل المذكور رابعا) ----- ١٢٢٣

- اشاره ----- ١٢٢٣
- [تحقيق ان الأصل فى الأمارتين المتعارضتين هو التخيير لا التساقط] ----- ١٢٢٤
- [عدم الترجيح بالمزيه المحتمل] ----- ١٢٣٩
- [الإيراد الخامس على الأصل الذى يقتضى تقليد الأعلم] ----- ١٢٤٧
- [اتمه] ----- ١٢٥٠
- اشاره ----- ١٢٥٠
- [المناقشه مع بعض المعاصرين] ----- ١٢٥١
- (أولا) انه لا يرجع الى قاعده الاشتغال فى الطريق عند التعارض ----- ١٢٥١
- (و ثانيا) إن قوله قد مز أنه لا بد من الأخذ بمحتمل التعيين و هو فتوى الأعلم. ----- ١٢٥٢
- (الدليل الثانى لوجوب تقليد الأعلم) الإجماع ----- ١٢٥٥
- (الدليل الثالث لوجوب تقليد الأعلم) الأخبار الداله على ترجيح الأعلم ----- ١٢٥٦
- اشاره ----- ١٢٥٦
- [نقل مقبوله عمر بن حنظله بأجمعها و الدليل على اعتبارها] ----- ١٢٥٦
- اشاره ----- ١٢٥٦
- [اما يورد على الاستدلال بمقبوله عمر بن حنظله] ----- ١٢٥٨
- [بقيه الأخبار الداله على وجوب تقليد الأعلم و المناقشه فيها] ----- ١٢٦٢
- (الدليل الرابع لوجوب تقليد الأعلم) العقل ----- ١٢٦٧
- (الدليل الخامس على وجوب تقليد الأعلم) ----- ١٢٧٣
- (الدليل السادس على وجوب تقليد الأعلم) ----- ١٢٧٤
- (الدليل السابع على وجوب تقليد الأعلم) ----- ١٢٧٤
- (الدليل الثامن على وجوب تقليد الأفضل) ----- ١٢٧٤
- [الدليل التاسع على وجوب تقليد الأعلم] ----- ١٢٧٤
- [الدليل العاشر على وجوب تقليد الأعلم] ----- ١٢٧٥
- [الحادى عشر على وجوب تقليد الأعلم] ----- ١٢٧٥
- [الأدله على جواز تقليد المفضول] ----- ١٢٧٥
- [الدليل الأول إطلاق الكتاب و السنه الواردان فى مشروعيه التقليد] ----- ١٢٧٥

- اشاره ----- ١٢٧٥
- الكلام في مقبوله عمر بن حنظله] ----- ١٢٨٠
- (الدليل الثاني للمثبتين جواز تقليد المفضل) ----- ١٢٨٥
- الدليل الثالث على جواز تقليد المفضل] ----- ١٢٨٦
- الدليل الرابع على جواز تقليد المفضل] ----- ١٢٨٦
- الدليل الخامس على جواز تقليد المفضل] ----- ١٢٨٧
- الدليل السادس على جواز تقليد المفضل] ----- ١٢٨٨
- الدليل السابع على جواز تقليد المفضل] ----- ١٢٨٩
- الدليل الثامن على جواز تقليد المفضل] ----- ١٢٨٩
- و ينبغي التنبيه على أمور لا بد لمن يذهب لوجوب تقليد الأعلّم من اطلاعه عليها: ----- ١٢٩٠
- اشاره ----- ١٢٩٠
- «أحدها» أن المراد بالأعلم هل هو الأزيد إدراكا و أسرع من غيره معرفه ----- ١٢٩٠
- (ثانيها) إنما يجب الرجوع الى الأفضل عند مخالفته في الفتوى للمفضل ----- ١٢٩٠
- (ثالثها) هل يجب الفحص عن الأعلّم الظاهر عدم وجوبه لأصالة عدم الأعلّميه ----- ١٢٩٢
- (رابعها) إذا لم تكن للأعلم فتوى في مسأله يجوز الرجوع فيها لغيره ممن هو أعلم الموجودين ----- ١٢٩٤
- (خامسها) ان طرق معرفه الأعلّم هي الطرق المتقدمه لمعرفة الاجتهاد. ----- ١٢٩٤
- (سادسها) ان ما ذكر من وجوب الرجوع إلى الأعلّم إنما هو مع الإمكان ----- ١٢٩٧
- (سابعها) إذا علم اختلاف المجتهدين إجمالا و وجود الأعلّم فيهم إجمالا من دون تشخيصه ----- ١٢٩٨
- (ثامنها) إذا علم وجود الأعلّم فيهم مع الشك في اختلافهم في الفتوى ----- ١٣٠١
- (تاسعها) أن يعلم باختلافهم في الفتوى و يشك في أعلّميه أحدهما ----- ١٣٠١
- (عاشرها) أن يحتمل الاختلاف بينهم و يحتمل الأعلّميه لأحدهم ----- ١٣٠١
- (الحادى عشر) إذا عرف العامى الأعلّم من المجتهدين تفصيلا و علم الاختلاف بينهم إجمالا ----- ١٣٠١
- (الثانى عشر) إذا كان المجتهدان متساويين فى العلم يتخير العامى فى الرجوع الى أيهما شاء ----- ١٣٠٢
- (الثالث عشر) انه قد يجوز الرجوع للمفضل مع وجود الأفضل فى موارد ----- ١٣٠٢
- (الرابع عشر) انه يجوز الترافع عند المفضل مع وجود الأفضل ----- ١٣٠٧
- (الخامس عشر) ان سائر التصرفات التى تختص بتدبير الأمور من الولايات ----- ١٣٠٨

- ١٣٠٩----- (السادس عشر) انه لو كان أحدهما أعلم من الآخر في مقدمات الفقه كالتحو و الصرف
- ١٣١٠----- (السابع عشر) انه إذا عرضت مسأله على العامى و هو لا يعلم حكمها فيجوز الرجوع لأحد المجتهدين
- ١٣١١----- (الثامن عشر) ان المسائل التى احتاط بها الأعلم و لم يكن له فتوى فيها
- ١٣١١----- الشرط التاسع عشر من شروط المفتى الأورعيه
- ١٣١١----- [المراد بالأورعيه]
- ١٣١١----- [الأدله على اعتبار الأورعيه فى المفتى]
- ١٣١٢----- تنبيه فى تعارض الأعلم و الأورع
- ١٣١٤----- الشرط العشرون من شرائط المفتى معرفه المفتى و تشخيصه
- ١٣١٤----- اشاره
- ١٣١٤----- [الأدله على اعتبار الشرط المذكور]
- ١٣١٤----- اشاره
- ١٣١٤----- (أحدها) ان فتوى المجتهد لا تكون حجه على العامى إلا إذا أخذ بها
- ١٣١٤----- اشاره
- ١٣١٤----- [تحقيق دقيق فى عدم اعتبار الاستناد الى الفتوى فى حجيتها]
- ١٣١٥----- اشاره
- ١٣١٦----- [الشمه فى النزاع فى كون حجه الفتوى منوطه بالاستناد إليه أم لا]
- ١٣١٦----- [لزوم الاستناد الى الفتوى عقلا]
- ١٣١٨----- (الثانى) من الوجوه التى أقيمت على لزوم تعيين المفتى
- ١٣١٨----- (الثالث) هو ان المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير
- ١٣١٨----- [الفروع التى تترتب على هذا الشرط و هو تعيين]
- ١٣١٨----- [الفرع الأول] لو قلد مجتهدا معيناً أو مجتهدين معينين ثم نسى ذلك
- ١٣١٨----- [الفرع الثانى] لو قلد شخصا بتخيل انه زيد فظهر انه عمرو
- ١٣٢١----- الزعامه الدينيه و حالات المجتهد الخمس
- ١٣٢٢----- [لزوم توفر الشروط فى الزعيم الدينى]
- ١٣٢٢----- [الأخبار الداله على صلاحيه طالب الزعامه للمرجعيه فى الفتوى]
- ١٣٢٢----- اشاره

- ١٣٢٤----- [بيان وجه الجمع بين الاخبار الداله على حرمه طلب الرئاسه و بين ما دل على وجوب التصدى لأمر المسلمين]
- ١٣٢٧----- أحكام التقليد و المقلد
- ١٣٢٧----- أحدها- فى وظيفه المقلد إذا صار المجتهد فاقدا لبعض شروط المرجعيه فى التقليد
- ١٣٢٧----- اشاره
- ١٣٢٨----- [الأدله على بطلان تقليد المجتهد إذا فقد بعض الشروط]
- ١٣٣١----- [الأدله على عدم بطلان التقليد عند فقد المجتهد بعض الشروط]
- ١٣٣٢----- (تنبيه) لو قلد شخصا ثم شك فى انه جامع للشرائط أم لا
- ١٣٣٢----- تعذر المجتهد الحى على العامى
- ١٣٣٢----- تعذر المجتهد الجامع لشرائط الإفتاء على العامى
- ١٣٣٢----- من ليس له أهليه الإفتاء يحرم عليه الإفتاء
- ١٣٣٢----- اشاره
- ١٣٣٥----- [قاعده حرمه التسبب للوقوع فى الحرام]
- ١٣٣٥----- اشاره
- ١٣٣٦----- [وجه عدم جواز بيع الدهن الممتنحس إلا إذا اعلم المشتري بالنجاسه]
- ١٣٣٧----- تخيير العامى فى تقليد المجتهدين المتساويين
- ١٣٣٨----- التخيير بين المجتهدين المتساويين ابتدائى لا استمرارى
- ١٣٣٨----- وجوب التقليد مقدمى
- ١٣٣٨----- حجيه التقليد من باب التعبد لا من باب الوصف و الظن
- ١٣٤١----- جواز التبعض فى التقليد
- ١٣٤١----- وجوب التقليد على العامى طريقى
- ١٣٤١----- عدم جواز التقليد للمجتهد إذا علم العامى بخطئه فى فتواه أو فى مدرستها
- ١٣٤٣----- من قلد غير جامع للشروط
- ١٣٤٣----- وقت وجوب التقليد على العامى
- ١٣٤٣----- الشك فى التقليد و صحته
- ١٣٤٣----- اشاره
- ١٣٥٠----- تنبيه ينفذ فيما تقدم إذا جهل المكلف مقدار الفائت منه من الواجبات

- اشاره ١٣٥٠
- أراى المشهور فيما إذا جهل مقدار الفائت و حججهم على ذلك] ١٣٥١
- أصوره ما إذا جهل مقدار الفائت مع سبق العلم بمقداره ثم نسيه] ١٣٥٤
- المناقشه فى أدله المشهور] ١٣٥٥
- عدم جواز فتوى العامى لغيره ١٣٥٦
- وجوب الفحص عن المجتهد الجامع للشرائط على العامى و فى زمن الفحص يجب عليه العمل بالاحتياط ١٣٥٧
- الاستفتاء فيما يتعلق بالوصايا و غيرها ١٣٥٨
- وجوب معرفه كلام المفتى ١٣٥٨
- خاتمه فى حقوق العلم و آداب المعلم و المتعلم ١٣٥٨
- اشاره ١٣٥٨
- [(أحدها) إخلاص النيه فى طلب العلم و الفتوى] ١٣٥٨
- اشاره ١٣٥٨
- أما يستفتح به السلف كتبهم] ١٣٦٠
- أما نقله لى جدى الهادى قدس سره فى إخلاص النيه فى طلب العلم] ١٣٦٠
- أحكايه الشاه عباس (ره) مع ملا عبد الله التونى (ره)] ١٣٦١
- [(ثانيها) العمل بالعلم أو الفتوى و عدم العمل بدونهما] ١٣٦١
- [(ثالثها) القول بما يعلم و الوقوف عند ما لا يعلم و حرمة الفتوى بلا رويه و القضاء بلا بصيره] ١٣٦٣
- [(رابعها) التفهم للمسأله و السؤال عن المشكله] ١٣٦٤
- اشاره ١٣٦٤
- أما ينسب لمولاي أمير المؤمنين (ع) من الشعر فى هذا المقام] ١٣٦٥
- [(خامسها) الاستبصار فى أنحاء الحق و متشابهاته] ١٣٦٥
- سادسها) بذل العلم لأهله ١٣٦٥
- [(سابعها) منع الفتوى و العلم عن غير أهلها] ١٣٦٦
- اشاره ١٣٦٦
- أما ينسب للإمام زين العابدين (ع) من الشعر فى هذا المقام] ١٣٦٦
- أرد ابى جعفر (ع) على الحسن البصرى] ١٣٦٦

- ١٣٤٨ [ثامنهما) الشفقه فى التعللم و بىان الفتوى]
- ١٣٤٨ اشارة
- ١٣٧٠ [تفسىر الربانى]
- ١٣٧٠ [تاسعها) الاقتصار على مقتضى الحال و قدر الفهم]
- ١٣٧٠ [عاشرها) قطع الطمع حتى عن المتعلمين عنده]
- ١٣٧٠ اشارة
- ١٣٧١ [ما أنشده القاضى أبو الحسن الجرجانى]
- ١٣٧٢ [الحادى عشر) التواضع فى طلب العلم و معرفه الفتوى]
- ١٣٧٢ [الثانى عشر) التملق للمعلم و للمفتى]
- ١٣٧٢ [الثالث عشر) حسن الأدب مع المعلم و الخدمه له]
- ١٣٧٢ [الرابع عشر) التسليم للمعلم و المفتى]
- ١٣٧٣ [الخامس عشر) إحضار القلب و الإقبال بكليته عليه]
- ١٣٧٣ اشارة
- ١٣٧٣ [مرسله الجعفرى المشتمله على جملة من آداب المتعلم]
- ١٣٧٣ [الروايه عن على بن الحسين (ع) المشتمله على جملة من آداب المعلم و المتعلم]
- ١٣٧٤ [السادس عشر) ترك الحياء فى الاستفسار عن المسئله و عما أشكل عليه امره]
- ١٣٧٥ [السابع عشر) تجنب الإكثار و الإلحاح فى المسئله]
- ١٣٧٥ [الثامن عشر) ان يتحرر الوقت المناسب لمعرفة المسئله]
- ١٣٧٥ [التاسع عشر) تقديم الأهم فالأهم من العلوم و المسائل التى أشكل أمرها عليه]
- ١٣٧٥ [العشرون) الكتابه للعلم و الفتوى]
- ١٣٧٨ [الحادى و العشرون) مجالسه أهل العلم و الفتوى]
- ١٣٧٩ [الثانى و العشرون) المذاكره و المناظره فى العلوم الدينيه و المعارف الإلهيه و الأحكام الشرعيه]
- ١٣٧٩ اشارة
- ١٣٨١ [أقسام المناظره و شروطها]
- ١٣٨٢ [الثالث و العشرون) ضبط اللسان فى المجالس و المجامع و عدم التسرع فى الفتوى]
- ١٣٨٤ [الرابع و العشرون) الدعاء عند الخروج للدرس من المنزل و الدعاء عند الشروع فى التدريس]

١٣٨٤ ----- اشاره

١٣٨٥ ----- [اما نستحسنه عند الشروع فى الدرس]

١٣٨٥ ----- [اما يختم به الدرس من الدعاء و الآيات الشريفه]

١٣٨٥ ----- [اما يقرأ عند القيام من المجلس]

١٣٨٥ ----- [الخامس و العشرون) أخذ العلم من أفواه الرجال لا من الكتب و الأقوال]

١٣٨٥ ----- اشاره

١٣٨٦ ----- [ذم الصحفيين]

١٣٨٦ ----- [(السادس و العشرون) الصبر و المثابره على تحصيل العلم]

١٣٨٨ ----- تعريف مركز

نام كتاب: النور الساطع في الفقه النافع

موضوع: فقه استدلالى

نويسنده: نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى

تاريخ وفات مؤلف: ١٤١١ هـ ق

زبان: عربى

قطع: وزيرى

تعداد جلد: ٢

ناشر: مطبعة الآداب

تاريخ نشر: ١٣٨١ هـ ق

نوبت چاپ: اول

مكان چاپ: نجف اشرف - عراق

الجزء الأول

[خطبه الكتاب و الموضوع الذى يبحث فيه]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله و صحبه الطيبين الطاهرين

(و بعد): فيقول المفتقر الى الله عز و جل على بن المرحوم الشيخ محمد رضا بن المرحوم الشيخ هادى من آل كاشف الغطاء: قد ساعدنى التوفيق الربانى على وضع كتاب فى علم الفقه الجعفرى سميت به (النور الساطع فى الفقه النافع) قد شرحت به المسائل الفقهيه شرحا وافيا يتضح به معانيها و يتجلى فيه مداركها و مبانيها سائلا المولى عز و جل أن يوفقنا لإتمامه و نيل الثواب الجزيل فى إنجازه و قد وضعت له مقدمه فى طرق امتثال التكليف تشتمل على مباحث الاحتياط و الاجتهاد و التقليد، و من الله تعالى نستمد العون و التوفيق.

الطرق لامثال التكاليف

اشاره

(الاحتياط، و الاجتهاد، و التقليد) قال الفقهاء رضوان الله عليهم: يجب على المكلف أن يكون محتاطا أو مجتهدا أو مقلدا، و مرادهم بالوجوب هو الوجوب العقلى الإرشادى إذا كان دليلهم على ذلك هو قاعده الاشتغال أو وجوب شكر المنعم كما سيجىء توضيح ذلك إن شاء الله لأن الوجوب فيهما وجوب عقلى لدفع العقاب المحتمل، و اما إذا قلنا ان الدليل عليه هو مقتضى الجمع بين الأدله الشرعيه الداله على وجوب الاحتياط و وجوب التفقه و وجوب التقليد فيمكن أن يقال ان الوجوب يكون وجوبا شرعيا كما يمكن أن يكون أعم من الشرعى و العقلى و سيجىء إن شاء الله بيان ذلك مفصلا فى الأدله على هذه القاعده، و اما التخيير بين هذه الأمور الثلاثه فهو تابع للوجوب فان كان الوجوب عقليا فالتخيير كذلك و هكذا إن كان شرعيا أو

أعم من الشرعى و العقلى لأن التخيير تنويع للوجوب تابع للحاكم بالوجوب و المراد بالمكلف هو البالغ العاقل لأنه الذى وضع عليه قلم التكليف و أريد منه امتثاله، و المراد بالاحتياط و الاجتهاد و التقليد هو الصحيح منها عند المكلف بمعنى ما يراه صحيحا إذ ان الذى يراه فاسدا و إن كان صحيحا فى الواقع لا يكون مؤمنا للعبد من العقاب المحتمل على مخالفه الواقع، و إنما قدمنا الاحتياط فى الذكر لحصول الموافقه للواقع القطعيه به بخلاف الاجتهاد و التقليد فإن الذى يحصل بها هو الموافقه للواقع الاحتماليه المعتبره ثمَّ قدمنا الاجتهاد على التقليد لأن الاجتهاد مأخوذ فى موضوعه إذ التقليد إنما يكون للمجتهد، هذا غاية ما يمكن من توضيح القاعده المذكوره.

[الأدله على قاعده: يجب على المكلف الاحتياط و الاجتهاد و التقليد]

و اما الدليل عليها فما يمكن أن يستدل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥

به أو استدل به عليها فوجوه:

(الأول) ان العبد عند بلوغه حد التكليف يعلم إجمالا بتوجه تكاليف عليه من الشارع المقدس يستحق على مخالفتها العقاب و إلا لزم إهمال الشارع لعباده فيحكم عقله بوجوب الخروج عن عهده تلك التكاليف فرارا عن العقاب المذكور و لا- يحصل له الخروج عن عهدها إلا بأحد الأمور المذكوره من الاحتياط فيها أو الاجتهاد فيها أو التقليد فيها. و على هذا التقرير يكون الدليل على القاعده المذكوره هو قاعده الاشتغال التى مرجعها الى حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني.

(الثانى) ان شكر المنعم واجب بحكم العقل خوفا من سلب نعمته و قطع فيوضاته بترك شكره، و المنعم هو المشرع للتكاليف الدينيه، و شكره إنما يكون بتنفيذ مئاربه و امتثال أوامره و إطاعه نواهيه و هى إنما تكون بأحد هذه الطرق المذكوره من

الاحتياط و الاجتهاد و التقليد، و على هذا فالوجوب المذكور فى القاعده يكون أيضا وجوبا عقليا من باب وجوب شكر المنعم الذى هو وجوب عقلى.

(الثالث) ان مقتضى الجمع بين أدله التفقه كقوله تعالى لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ و أدله الامارات و الأصول الآمره بالرجوع إليها و بين أدله الاحتياط كقوله عليه السلام: «احتط لدينك»، و بين أدله التقليد كقوله تعالى فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* هو التخير الشرعى بين هذه الطرق الثلاثه، و على هذا يكون الوجوب شرعيا طريقيا و لكن هذا يتم إذا قلنا بأن أدله وجوب الاحتياط و التقليد تثبت وجوبهما الشرعى و هو فى غاية الإشكال لأن الظاهر ان أدله الاحتياط إرشاديه و الذى ذهب اليه الكثير من علمائنا ان وجوب التقليد عقلى و وجوب الاجتهاد أيضا عقلى و لو فرضنا ان بعضها عقلى و بعضها شرعى كان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦

المراد بالوجوب فى القاعده أعم من الوجوب الشرعى و العقلى.

[الدليل على الحصر بالأمور الثلاثه من الاحتياط و الاجتهاد و التقليد]

و اما الدليل على الحصر بهذه الأمور الثلاثه فهو أن يقال ان التكليف فى مقام امتثاله اما أن يأتى العبد بسائر احتمالاته أولا و الأول هو الاحتياط و الثانى اما أن يرجع الى رأيه أو الى غيره و الأول هو الاجتهاد و الثانى هو التقليد، و لكن هذا الدليل على الحصر لا يتم إلا بضميمه الاستقراء أو بدعوى الإجماع، إلا ان الاستقراء و الإجماع لو تما فكل واحد منهما دليل مستقل على الحصر و لا يحتاج الى الدليل المذكور، هذا غاية ما يمكن من تقريب القاعده المذكوره و توضيحها

[الإيرادات على القاعده المذكوره]

و الذى يمكن أن يورد عليها أو أورد عليها به أمور:

(أحدها) ان هذا التخير منهم ان كان لبيان وظيفه العبد و ان وظيفه العبد فى مقام العبوديه لا تخلو من أحد هذه الأمور الثلاثه بحكم العقل فهو غير صحيح لأن وظيفه العبد هو الرجوع لعقله فى كيفية الإطاعه فما أدى اليه عقله فهو المتبع فلو أدى عقله الى العمل بالظن كفاه ذلك و لو أدى عقله الى العمل بالاحتياط تعين عليه ذلك و لا يجوز أن يعدل عنه الى التقليد أو الاجتهاد فالواجب على العبد بحكم العقل الاجتهاد بتعيين وظيفته من تقليد أو احتياط أو اجتهاد و ان كان هذا التخير منهم لبيان التقسيم الواقعى بمعنى ان العبد فى مقام العبوديه فى الواقع لا يخلو من هذه الأمور فهو مع انه خلاف وظيفه الفقيه غير صحيح لأن الكثير من العوام يفعل بعض الأحكام كالمعاملات بل و حتى بعض العبادات بدون هذه الأمور الثلاثه خصوصا إن كان مرادهم بها الاحتياط الصحيح و التقليد الصحيح و الاجتهاد الصحيح لوضوح ان أغلب العوام فى أوائل بلوغهم ليس فى

أعمالهم عندهم من ذلك شيئاً فالأولى أن يقال: انه يجب على المكلف أن يرجع لعقله في تعيين ما هو وظيفته و طريقه في امثال التكاليف الشرعيه إلا اللهم أن يقال ان ذلك هو مقتضى الجمع بين الأدله كما تقدم في الدليل الثالث أو

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٧

مقتضى الاستقراء أو الإجماع، و لا يخفى ما فيه فان العقل من جمله الأدله و هو قد يرى طريقاً غيرها أو تعيين واحد منها، و الاستقراء و الإجماع غير مسلمين.

(و ثانيها) ان العلم الإجمالى بالتكاليف منحل بالعلم التفصيلى بها ضروره ان كل أحد يعلم بوجوب الصلاه و الصوم و الزكاه و الحج و حليه البيع و نحو ذلك و حينئذ فما عدى ذلك من التكاليف يرجع فيها إلى أصاله البراءه.

و جوابه ان العلم الإجمالى لم ينحل بذلك بل فى باقى الموارد يكون أيضاً علم إجمالى بوجود التكاليف فيها سلمنا لكن لا مجال لجريان أصل البراءه فى باقى التكاليف إذ أن أصل البراءه فى الأحكام لا يجرى إلا بعد الفحص و لا أقل من احتمال عدم جريانه فلا يستقل العقل بالبراءه بل يستقل العقل بالاشتغال و الاحتياط لعدم المؤمن له من مخالفه التكليف.

(ثالثها) ان القاعده المذكوره لا دليل عليها فى المعاملات إذ لا تكليف فيها يحتمل على مخالفته العقاب فلا يحكم العقل بتعيين الوظيفه لها لعدم استحقاقه العقاب فيها.

و جوابه ان العقل إنما يحكم فى المعاملات بالقاعده المذكوره فرارا عما يترتب على المعاملات من التكاليف فاذا شك فى صحه المعامله احتتمل حرمه تصرفه بالمال الذى انتقل اليه بالبيع و غير ذلك.

(رابعها) ان القاعده المذكوره لا دليل عليها فى الوقائع التى تكاليفها غير منجزه عليه لكونها

غير ملتفت إليها أو ليست بمحل ابتلائه إذا فسرنا المكلف بالبالغ العاقل كما هو المعروف عندهم و أما إذا فسرناه بمعناه الوصفى و هو من كان مكلفا فعليا فلا يرد عليها بالوقائع الخارجة عن محل الابتلاء. و هكذا لا دليل على القاعدة المذكورة فى الوقائع التى يعلم بأن تكاليفها غير إلزامية عليه لعدم احتمال العقاب فى ذلك و هكذا لا دليل عليها فى التكاليف اليقينية لاستقلال العقل بوجوب متابعه اليقين و القطع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٨

فالواجب تقييد القاعدة بذلك إلا اللهم إذا احتمل أنه بترك التقليد أو الاجتهاد فى ذلك عقاب عليه بحيث يعاقب على نفس ترك ذلك و إن لم يخالف الواقع و لم يعص المولى.

(خامسها) انهم ذكروا أنه لا بد فى الاحتياط من أن يكون مجتهدا أو مقلدا لأن مسأله جواز الاحتياط خلافية. و عليه فالقسمه ينبغى أن تكون ثنائيه لا ثلاثيه بأن يقال أن المكلف اما مجتهد أو مقلد (على رأيهم) و إن كان الحق أن الاحتياط جوازه عقلى فطرى.

ما يستثنى من القاعدة

قد عرفت فى الإيراد الرابع على القاعدة المذكوره أنه ينبغى أن يستثنى من قاعده (أن المكلف لا بد أن يكون مجتهدا أو محتاطا أو مقلدا) الوقائع التى تكون أحكامها معلومه بالضروره أو باليقين لحصول المؤمن له عقلا من العقاب فلا يحتاج إلى الاجتهاد و لا التقليد بل لا يصلحه الرجوع إلى التقليد و لا إلى سائر الأمارات المجعوله لأنها إنما جعلها الشارع للشاك لا للعالم بالواقع و لم يبق موضوع للاحتياط لانكشاف الواقع عنده و الاحتياط يكون مع الجهل بالواقع، و قد يستثنى من القاعدة المذكوره فى مقابل ذلك الوقائع المجمع عليها و لكن الإجماع أن كان

دليلاً- اجتهاديا لمن حصل عنده فهو مجتهد و إن لم يكن دليلاً- اجتهاديا كما لو حصل للعامي فإن حصل له اليقين بالمسألة اجتزى به لحصول المؤمن له من العقاب و الوقوع في خلاف الواقع فتكون من الوقائع التي أحكامها معلومه و إلا فلا يصح له العمل بالإجماع لعدم المؤمن له من العقاب لاحتمال الوقوع في خلاف الواقع.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٩

عمل العامي بدون الأمور الثلاثة إذ طابق الواقع أجزاءه أو مبحث معذوريه الجاهل

إشاره

عمل الجاهل بدون احتياط و لا تقليد و لا اجتهاد ليس بمؤمن له من العقوبه لاحتمال مخالفته للواقع و إذا اتفق مطابقته للواقع كان مجزيا له سواء كان قاصرا بأن لم يلتفت الى لزوم امثال التكاليف بالطرق المعبره أو مقصرا بأن كان ملتفتا الى ذلك و لم يمثل كذلك خلافا للسيد (ره) في عروته فإنه أفتى ببطلان عمل الجاهل المقصر و ان طابق الواقع كما في مسأله (١٦) و لعل فتوى السيد بذلك ناظره للعبادات من جهه عدم تأتى قصد القربه من الملتفت كما يظهر من كلماته و لا- يخفى ما فيه من الاشكال لعدم المانع من التقرب لاحتمال الموافقه للواقع فالعامد التارك للتقليد و الاجتهاد و الاحتياط لما كان يحتمل أن يكون ما يأتي به موافقا للواقع يتمكن من الإتيان به برجاء الواقع فكما انه مع عدم التمكن من معرفه الواقع يحصل التقرب بالإتيان برجاء الواقع فكذا مع التمكن لعدم تأثير التمكن و عدمه في ذلك لعدم مدخليه الجزم بالأمر في الطاعه. نعم المتمكن ليس له الاكتفاء بهذا النحو من الإتيان لعدم حصول الأمن له من العقوبه و لو اكتفى به كان عليه وزر التجري لكن ذلك لا دخل له في الصحه على تقدير المطابقه.

إن قلت: ان الموارد التي

كان مقتضى الأصول الشرعيه عدم الصحه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٠

و عدم المطابقه للواقع يكون الشرع قد عبّدا بعدم كون المأتى به موافقا للمأمور به و حينئذ يمتنع التقرب به لكونه غير مراد له.

قلنا: لو سلمنا جريان هذه الأصول فهو إنما يتم بالنسبه إلى الملتفت الى هذا الأصل الجازم بثبوته من الشرع و إلا فإن احتمال عدمه أمكنه التقرب برجاء عدم صدور هذا الأصل من الشرع أو عدم كون المورد من مصاديقه فان باب الإطاعه واسع.

إن قلت: لو كان رجاء الواقع هو الداعى للعمل لأتى بباقي المحتملات فعدم إتيانه بالباقي يعلم منه انه لم يكن هو الباعث له و إنما الباعث شىء آخر.

قلنا: يمكن أن يكون هو الباعث له و لكن لم يأتى بالباقي لأسباب آخر كالعجز و عدم الرغبه.

و الحاصل ان السيد (ره) لو ألغى التفصيل بين الالتفات و عدمه و قال:

«ان تأتى منه قصد القربه صح ان طابق الواقع و إلا فلا» كان أحسن. و كيف كان فالأصحاب قد اختلفوا فى معذوريه الجاهل على أقوال فقول بعدم معذوريته مطلقا سواء طابق الواقع أم لا مع القصور أو التقصير و قول بمعذوريه الجاهل مطلقا حتى مع عدم المطابقه و مع التقصير، و نسبه صاحب الحدائق إلى السيد نعمه الله الجزائرى و قول بالمعذوريه عند المطابقه للواقع و عدم المعذوريه مع عدمها ينسب للأردبيلى (ره) و قول بالمعذوريه مع القصور دون التقصير و هو المحكى عن الوحيد البهبهانى (ره) و ينسب للمحقق الثالث.

[المراد بالجاهل القاصر و الجاهل المقصر]

و المراد بالقاصر هو الذى لم يتمكن من تعلم المسائل لا- تقليدا و لا- اجتهادا اما لغفلته عن المسأله أصلا كمن غفل عن كون القهقهه مبطله للصلاه أو

لعدم التفاته الى وجوب أخذ المسائل و تعلمها أو التففت و لكن لم تصل يده الى مجتهد و لم يتمكن من الاجتهاد كالمحبوس و ما عدى ذلك فهو مقصر و هو من تمكن من تعلم المسائل اجتهادا أو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١١

تقليدا و إن زال تمكنه بعد ذلك لأن عدم تمكنه كان بسوء اختياره و الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، كما ان محل الكلام إنما هو فى صحه عمله و اجزائه عن الواقع أو فساده و ليس محل الكلام هو ترتب الإثم على عمله و عدمه فإنه لا اشكال مع قصوره لا إثم عليه مع عدم التمكن من الاحتياط لعدم قدره و يأتى مع مخالفه الواقع و تمكنه من الاحتياط و لم يحتاط و ليس له معذر كما ان المقصر مع المطابقه للواقع لا إثم عليه و سيجى ء إن شاء الله ان وجوب التعلم لا توجب مخالفته العقاب كما لا ينبغى الإشكال فى استحقاقه العقاب مع المخالفه للواقع و إنما محل الكلام ان العامى بدون الأمور الثلاثه إن أتى منه قصد القربه و أتى بالعباده ثم انكشف له موافقتها للواقع هل يجزيه أم لا؟ التحقيق انه يجزيه و لا يجب عليه الإعادة و لا القضاء لأنه قد أتى بما هو متعلق لأمره الواقعى و الاجزاء أمر قهرى لأن إتيان متعلق الأمر موجب لسقوطه و المفروض تحقق شرائط امثاله و هكذا المعاملات فاذن لا وجه للقول بأن عمل العامى بلا احتياط و لا تقليد باطل كما عن بعضهم بل اللزم تقييده بالعبادات و لم يتمش منه قصد القربه إلا اللهم ان يريد بالبطان عدم الأمان من مخالفه الواقع و اما لو

أراد به الفساد فيتعين التقييد بعدم تمشى قصد القربه و من اضافه بدون احتياط إذ مع الاحتياط يكون عمله ليس يبطل إلا أن يلتزم بأن الاحتياط لا بد من الاجتهاد أو التقليد في جوازه، و قد عرفت انه غير لازم مضافا الى ان التقليد لا بد من الاجتهاد في جوازه فلو كان نظره الى ذلك لكان عليه أن يقول عمل العامى بدون اجتهاد باطل، و يحتمل أن يكون مراده ان عمل العامى إذا خالف الواقع و كان بلا- تقليد و لا- اجتهاد فهو باطل لأنه لم يمثل الأمر الواقعى و لا الظاهرى و اما لو خالف الواقع و كان عن تقليد أو اجتهاد فهو غير باطل لاجزاء الأمر الظاهرى عن الواقعى فتلخص ان البطلان اما أن يحمل على عدم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٢

الأمن من العقاب أو على صورته المخالفه للواقع.

و الحاصل ان عمل العامى بدون الأمور الثلاثة ان كان عن يقين فلا يجب عليه شىء من الأمور الثلاثة كما عرفت لحصول المؤمن له، و اما ان كان عن ظن معتبر فهو لا يخلو اما أن يرجع للاجتهاد و هو ليس محل كلامنا أو التقليد و هو أيضا ليس محل كلامنا، و اما إن كان عن ظن غير معتبر كما لو حصل له الظن من متابعه الآباء و الأمهات أو من كلام معلم أو مشاهده أصدقائه و رفقائه أو قراءه كتاب من متون الفقه كما هو الغالب فى العوام و النساء أو كان أمرا كيفيا تباعا لهواه فاذا طابق عمله الواقع كان صحيحا اما فى المعاملات فواضح و اما فى العبادات فبشرط تأتى قصد القربه منه لأنه قد أتى بما هو

مطلوب الشارع و اما عدم تعبده بالطريق فلا- يوجب عقابا عليه و لا فسادا لعمله، لأن الأمر بالطريق اجتهادا أو تقليدا لحصول الواقع فاذا حصل الغرض و هو حصول الواقع سقط الأمر الغيرى بالطريق مع ان العامى قد يكون غافلا عن وجوب الطريق عليه فيكون معذورا فى عدم سلوكه.

و استدل صاحب العناوين على ذلك أولا- بالأخبار الكثيره المنتشره فى أبواب الفقه المشتمله على السؤال عن إتيان العمل بكيفيه اختيارها السائل بدون دليل و جواب الامام (ع) له بالصحه، مثلا يقول: أجريت المعامله الفلانيه بهذه الكيفيه، و الامام (ع) يجيبه بالصحه، أو يقول: صليت بدون كذا أو مع كذا، فيجيبه الامام بلا بأس فلو كان العمل بدون الطريق المعترف فاسدا لاستفسر الامام (ع) عن كيفيه عمله من انها مع الطريق المعترف أو بدونه لا- أن يجيبه بالصحه، مع أن الظاهر انه كان العمل بدون طريق معتبر إذ لو كان مع الطريق المعترف لما سئل الإمام (ع) عن الصحه.

و ثانيا ان نوع المسلمين على ذلك فلو كان يجب الإعادة أو القضاء للعباده

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٣

أو عدم ترتيب الأثر على المعامله لأمر هم الأئمه (ع) بذلك و لاشتهر ذلك لعموم البلوى و قل ما يتفق لشخص أن يعمل بالتقليد أو الاجتهاد أوائل بلوغه مع انه لم نجد عينا و لا أثرا فى الأخبار ما يدل على لزوم الإعادة، و يؤيد ذلك ما روى عن ان عمار أصابته جنابه فتمعكك فى التراب فقال له رسول الله (ص): كذلك يتمرغ الحمار أ فلا صنعت كذا، فعلمه (ص) التيمم. فان قوله (ص): أ فلا صنعت، يدل على أن عمار لو فعل كذا لكان صحيحا مع

جهله بالحكم من دون تقصير لأن ظاهر حال عمار عدم التقصير، فصدر الروايه يدل على بطلان العمل مع المخالفه للواقع و ذيلها يدل على صحه عمل القاصر مع المطابقه للواقع.

[حجه المشهور القائلين بعدم معذريه الجاهل مطلقا]

اشاره

حجه المشهور القائلين باعتبار كون العمل مستندا لأحد الطرق المعتمده و ان الجاهل غير معذور مطلقا قاصرا كان أو مقصرا مطابقا عمله للواقع أم لا وجوه:

(الأول) أصاله الاشتغال

المقتضيه لاشتراط صحه العباده بتعلم مسائلها الواجبه و قضيه ذلك فساد عباده الجاهل مطلقا و إن كان قاصرا و ان طابق عمله الواقع لفقدان شرط الصحه و هو تعلم المسائل الواجبه فيكون عبادته باطله يجب إعادتها في الوقت و قضائها خارج الوقت.

و جوابه: ان الأصل مقطوع بما أثبتناه بالأدله الاجتهاديه من أن التعلم ليس بشرط للصحه و سيجى ء إن شاء الله عما قريب، و قد يجاب عنه بأنه غير جار بالنسبه إلى القاصر على مذهب العدليه لكونه غير مكلف بالعلم لعدم قدرته عليه فاذا أتى بالعمل على طبق الواقع فقد أجزأه. و فيه انه للخصم أن يدعى بأن العمل إذا كان مشروطا بالعلم و هو لم يأت به مع شرطه فلو تمكن بعد ذلك من تحصيل الشرط وجب عليه إعادته العمل إلا إذا قلنا بأن الميسور يجزى عن المعسور.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٤

(الثاني) من أدلتهم ان الجاهل مأمور بتحصيل المسائل الواجبه

كما مر و الأمر بالشى ء يقتضى النهى عن ضده أو عدم الأمر بضده، و عبادته ضد لتحصيل الأمر فعلى التقديرين تكون عبادته فاسده اما على الأول لتعليق النهى بالعباده و هو فيها موجب للفساد و اما على الثانى فلأن صحه العباده تتوقف على بقاء الأمر بها و بعد تعلق الأمر بتحصيل المسائل ارتفع الأمر بالعباده فإن الأمر بالتحصيل دل على عدم الأمر بالعباده فتكون عبادته فاسده.

و الجواب عنه أولا: ان الأمر بالشى ء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص و لا عدم الأمر به كما هو المختار. و ثانيا: انه لا يتم في القاصر لعدم تعلق الأمر بالتحصيل في حقه و إلا لزم التكليف بما لا يطاق، فلم يكن هناك أمر بشى ء حتى يدل على النهى عن ضده أو

عدم الأمر به. و ثالثا: ان العباده قد لا- تكون ضدا لتحصيل المسائل كما فى التروك التى تجتمع و تجماع كل فعل فلو قصد الصوم و شرع فى تحصيل مسائل الصوم أو لم يشرع فيها لا يدل الأمر بالتحصيل على النهى عن الصوم و لا على عدم الأمر به لعدم كونه ضدا له كما لا يخفى.

(الثالث) من أدلتهم: ان قصد القربه شرط فى صحه كل عباده

و هو لا- يحصل مع الجهل بالمأمور به إذ لا يتمكن الجاهل من قصد القربه إذ القربه هو الامتثال للأمر و لا يدرى الجاهل ان ما يريد إتيانه هو المأمور به أم لا فلا يحصل منه قصد القربه لا سيما إذا كان عالما بلزوم تحصيل المسائل اجتهادا أو تقليدا و قصر فى ذلك فيكون عمله باطلا لعدم تحقق الامتثال العرفى للزوم الجزم بالإطاعه و مع العلم بوجوب التحصيل و الأخذ عن المجتهد لا- يبقى له اطمينان بظنه و تقليده فيصير ما يعتقد كونه مأمورا به موهوما فلا يحصل الامتثال العرفى لأنه لا يحصل إلا بقصد الامتثال و قصد الامتثال. بالفعل لا يحصل إلا بمعرفه ان هذا الفعل هو نفس المأمور به و المفروض ان الجاهل لا يعلم ذلك.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٥

و الجواب عنه ان قصد القربه يحصل للجاهل مطلقا اما فى القاصر الذى يعتقد ان ما سمعه من أبيه أو أمه أو معلمه هو المأمور به الواقعى فتحقق قصد القربه فى حقه من الواضحات و منكره مكابر، و اما المقصر الذى علم وجوب تحصيل الاحكام و أخذها من المجتهد و قصر فى ذلك فيتحقق قصد القربه فى حقه أيضا لأن ما يأتى به مع التقصير فى أخذ مسائله يحتمل أن يكون مطلوبا و انه

عين ما أمر بإتيانه. و يكفي في تحقق قصد القربة في الفعل احتمال كون ذلك الفعل هو المأمور به، و قولك ان قصد الامتثال لا يحصل إلا بمعرفه ان هذا الفعل هو نفس المأمور به ممنوع نعم ما ينافي قصد القربة هو الجزم بعدم كونه مأمورا به بل يكفي في تحقق قصد القربة احتمال كون الفعل مأمورا به كما يتحقق قصد القربة في فعل يحتمل مطلوبيته و دل على استحبابه دليل غير معتبر و كذلك العمل بالاحتياط حيث يأتي بالمشكوك باحتمال كونه مأمورا به و لا ريب ان المحتاط و الفاعل للمستحب الذي دل عليه دليل غير معتبر يقصدان القربة لاحتمال كون فعلهما مأمورا به.

فان قلت: ان المحتاط أو المتسامح يقطعان بكون فعلهما مأمورا به لقوله عليه السلام: خذ الحائطه لدينك، احتط لدينك. و قوله (ع): من بلغه ثواب على عمل فهما يقصدان القربة بهذا الأمر الثاني المقطوع به لهما.

قلت: أولا- لو سلمنا ذلك فإنهما كما يقصدان القربة بامتثال الأمر الظاهري من خطاب احتط لدينك و ائت بما يحتمل ندييته كذلك يقصدان القربة بالأمر الواقعي.

و ثانيا- لا- يتم ذلك في من يأتي بفرد استحبابا و يقصد القربة به باحتمال كونه فردا للكلية الذي دل على استحبابه دليل غير معتبر كما لو أخبره فاسق بأن في التختم بالعقيق اليماني ثواب عظيم و فاسق آخر بأن هذا الفص عقيق يمانى فيقصد القربة بالتختم به مع ان (من بلغه ثواب) دل على جواز التسامح في

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٦

المستحبات من حيث الاحكام لا الموضوعات، مضافا الى ان المقصر إذا عصى بالتقصير الى آخر الوقت فأمره دائر بين الترك عن أصل و بين أن

يعمل بما يحتمل كونه مأمورا به و لا- ريب ان مقتضى الاحتياط هو الأخير فيتحقق قصد القربه فى حقه لقطعه بأن عمله هذا مأمورا به لقوله: (ع) خذ الحائطه لدينك.

و ثالثا- بناء العقلاء، ألا ترى انه لو أمر المولى باصطياد غزال و أمره بتحصيل معرفه الغزال من الشخص الخاص و قصر و لم يتعلم منه الى آخر الوقت فأخبره صبي بأن هذا الحيوان الذى تراه يركض هو الغزال لبادر الى اصطياده امثالاً- لأمر المولى باصطياده و إن علم كونه عاصيا من جهة ترك الأمر بالتعلم و الأخذ بمن عينه المولى فهو يقصد الامتثال بصيده مع انه لم يجزم بكونه غزالا بل يحتمل ذلك عنده.

و بالجمله لا يشترط فى تحقق قصد القربه الجزم بكون الفعل هو المأمور به كما يشهد به الوجدان السليم و الطبع المستقيم.

(الرابع) من أدلتهم قولهم: الناس صنفان اما مجتهد و اما مقلد

، و الظاهر إجماعهم عليه و هو ظاهر فى بطلان عمل غيرهما كما هو صريح بعضهم و ان عباده الثالث فاسده و المفروض ان الجاهل مطلقا ليس بمجتهد و لا بمقلد فتكون عبادته فاسده بالإجماع المستفاد من قولهم.

و الجواب عنه أولا: انه ليس بحديث أصلا بل هو كلام الشهيد و من تبعه، و ثانيا: سلمنا كونه كلام جماعه كثيره ممن تقدم على الشهيد و تأخر عنه لكنه لم يبلغ حد الإجماع، و ثالثا: انه منزل على الأ-غلب و إلا- فلا ريب فى وجود صنف ثالث خارج عن الصنفين و هو المحتاط و لم يقل أحد ببطلان عمله لكونه غير داخل فى الصنفين بل المحكى انه صرح بعضهم كالسيد بحر العلوم فى المنظومه بصحة عباداته.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٧

نعم لا بد للمحتاط فى كثير من المسائل أن

يجتهد أو يقلد كدوران الأمر بين المتباينين و بين الوجوب و الحرمة فيدخل في أحد الصنفين و إن كان بالنسبه إلى المسائل التي يمكن له الاحتياط غير داخل في أحد الصنفين فلما لم يكن حصرهم الناس في الصنفين تاما لوجود المحتاط ينبغي أن ينزل كلامهم هذا على ان العمل الغير المطابق للواقع لا يثمر للعامل إلا إذا كان على سبيل الاجتهاد أو التقليد و لا يصح و لا يصير سببا لسقوط القضاء و الاجزاء إلا أن يأتيه بأحد الطريقتين و اما المطابق للواقع فصحته لا يلزم أن يكون على أحد الطريقتين. و رابعا:

اتفاقهم في المعاملات على ان المدار فيها على الواقع و معامله الخارج عن الصنفين أي الجاهل صحيحه في صوره المطابقه فليس كلامهم هذا باق على عمومه و إطلاقه

(الخامس) من أدلتهم: الآيات الداله على وجوب التعلم

و تحصيل العلم و الأخبار الوارده في ذلك كقوله عليه السلام: الناس اما عالم أو متعلم و الناس كلهم هالكون إلا العالمون. و ما روى في الفقيه ان القضاء أربعة و الناجي منهم واحد و الباقي في النار، و مثل: بنى الإسلام على خمس إلخ الداله على انه لا تنفع الطاعه إلا أن تكون بولايه ولي الله و بأن يكون جميع أعماله بدلالته اليه، و مثل ما ورد انه لا عمل إلا بالفقه و المعرفه و بالعلم و بإصابه السنه، و ما رواه في الكافي في الصحيح قال أبو عبد الله عليه السلام لحمران بن أعين في شىء سألته: إنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون.

و الجواب عنها ما سيجىء إن شاء الله في وجوب التعلم و المعرفه و انهما غير واجبين بالذات مع ان بعضها ظاهر في الرد على أهل الرأي و القياس مع

ان ما ورد فى ان الجاهل هالك بترك السؤال فنحن أيضا نقول به لأنه بترك السؤال و عدم بنائه على أخذ الأحكام عن الطريق المعبر اجتهادا أو تقليدا فى معرض الهلاك إذ ربما لا يصادف عمله الواقع فتكون أعماله باطله و وجب عليه قضاء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٨

عباداته الفاسده فى سبعين سنه و يعسر عليه ذلك فتركها فيهلك بذلك.

(السادس) من أدلتهم: ان التفصيل بين الجاهل

الذى طابق عمله للواقع فالحكم بصحة عمله و بين الجاهل الذى لم يطابق عمله للواقع، فالحكم بعدم صحة عمله و أثابه الأول دون الثانى مع كونهما متساويين فى الأعمال البدنيه و الحركات و السكنات الاختياريه يستلزم مخالفه القواعد العدليه لأن مصادفه الواقع فى الأول أمر غير اختياري بل هو حاصل بضرب من الاتفاق، فاذا فرضنا قاصرين أو مقصرين فى أول الوقت صلوا بصلاه مع تساويهما فى الجهد و العمل فاتفق مطابقه صلاه أحدهما للواقع دون الآخر فالحكم للأول بعدم وجوب الإعادة و القضاء و إعطاء الثواب دون الثانى مع كون المفروض تساويهما فى الحركات و السكنات الاختياريه يستلزم الظلم للثانى لأن المصادفه للواقع لم يكن باختياره هكذا ينسب للفاضل القمى و لكن التحقيق ان هذا الاستدلال مستفاد من إيراد السيزوارى فى شرحه على الإرشاد فإنه بعد ما نقل شطرا من كلام المولى الأردبيلى حيث قال فى بحث الوقت: و بالجملة فكل من فعل ما هو فى نفس الأمر و ان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى لو أخذ المسائل من غير أهلها بل و لو لم يأخذ من أحد و ظنها كذلك و فعل فإنه يصح فعله، الى أن قال: و كذا يفهم

من كلام منسوب الى المحقق نصير الدين الطوسي قال- أى السبزواری: ان ما ذكره منظور فيه مخالف للقواعد المقرره العدليه و ليس المقام محل تفصيل. ثم قال السبزواری:

(أقول) إجمالاً ان أحد الجاهلين إن صلى فى الوقت و الآخر فى غير الوقت فلا يخلو اما أن يستحقا العقاب أو لم يستحقا أصلاً أو يستحق أحدهما دون الآخر و على الأول يثبت المطلوب و على الثانى يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا و على الثالث يلزم خلاف قواعد العدل لاستوائهما فى الحركات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٩

الاختياريه الموجه للمدح و الذم و إنما حصل مصادفه الوقت و عدمه بضرب من الاتفاق من غير أن يكون لأحدهما فيه ضرب من التعمد أو السعى، و تجوز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقذور فى استحقاق المدح و الذم مما هدم بنيانه البرهان و عليه إطباق العدليه فى كل زمان انتهى.

و الجواب عنه ان المصادفه لما كانت ترجع الى الاختيار لكون مقدماتها باختياره صحح الثواب عليها بخلاف من لم يصادف فإنه لم يتحقق العمل الموجب للثواب منه حتى يستحق الثواب. و لقد تصدى لدفع هذا الإيراد عن المولى الأردبيلي جمع من الأصحاب منهم الشيخ المحدث يوسف البحرانى فى كتابه المسمى بدرر النجفيه ص ٩ طبع إيران قال فيه: (أولاً) بعد اختيار الشق الثالث الذى هو محل النزاع انه متى قام الدليل من خارج على معذوريه الجاهل و صحه عباداته إذا طابقت الواقع، فهذا الاستبعاد العقلى لا يسمع و إن اشتهر بينهم ترجيح الدليل العقلى على النقلى إلا ان ما نحن فيه ليس منه.

و (ثانياً) ان المدح و الذم على هذه الحركات الاختياريه إن كان من الله تعالى، فاستواؤهما

فيه ممنوع إذ إيجاب الحركات للمدح و الذم ليس لذاتها و إنما هو لموافقته الأمر و عدمها تعمدًا أو اتفاقًا و حينئذ فمقتضى ما قلنا من قيام الدليل على صحه عباده الجاهل إذا صادفت الواقع فإنه تصح عباده من صادفت صلاته الوقت و تكون حركاته موجبه للمدح بخلاف من لم تصادف فإنها تكون موجبه للذم لعدم المصادفه.

و (ثالثًا) ان الغرض من التكليف الإتيان بما كلف به حسب الأمر و من صادفت صلاته الوقت يصدق عليه انه أتى بالمأمور به و امتثال الأمر يقتضى الاجزاء و (رابعًا) انه منقوض بما وقع الاتفاق عليه نصًا و فتوى من صحه صلاه الجاهل بوجوب التقصير فصلى تماما مع كونها غير مطابقه للواقع فاذا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٠

كان الجهل عذرا مع عدم المطابقه فبالأولى أن يكون عذرا معها.

و (خامسًا) بأنه معارض بما صرح به الأصحاب كما نقله عنهم شيخنا الشهيد الثانى فى شرح الألفيه من أن من صلى فى النجاسه جاهلا بها و ان صحت صلاته ظاهرا إلا انها غير صحيحه و لا مقبوله واقعا فإن للقائل أن يقول فيها أيضا انه يلزم خلاف العدل لاستواء حركات هذا المصلى مع حركات من اتفق كون صلاته فى طاهر واقعا فى المدح و الذم فكيف تقبل إحداهما دون الأخرى إذ كل منهما قد بنى على ظاهر الطهاره فى نظره و إنما حصلت الطهاره الواقعيه فى أحدهما دون الآخر بضرب من الاتفاق الخارج الذى لا مدخل له و مثل ذلك أيضا فى من توضأ بماء نجس واقعا مع كونه طاهرا فى الظاهر فان بطلان طهارته و عبادته دون من توضأ بماء طاهر ظاهرا و واقعا مع اشتراكهما فيما

ذكر من الحركات و السكنات و كون الطهاره و النجاسه واقعا بنوع من الاتفاق دون التعمد خلاف العدل أيضا و الأصحاب لا يقولون به.

و (سادسا) لو كان الاتفاق الخارج لا مدخل له فى الأحكام الشرعيه على الإطلاق كما زعمه لما أجزأ صوم آخر يوم من شعبان عن أول شهر رمضان متى ظهر كونه منه بعد ذلك و يسقط القضاء عمن أفطر يوما من شهر رمضان لعدم الرؤيه ثمّ ظهرت الرؤيه فى البلاد المتقاربه أو مطلقا على الخلاف فى ذلك و لوجب الحد على من زنى بامرأه ثمّ ظهر كونها زوجته و لصح شراء من اشترى شيئا من يد أحد المسلمين ثمّ ظهر كونه غصبا و لوجب القضاء و الكفاره على من أفطر يوم الثلاثين من شهر رمضان ثمّ ظهر كونه من شوال و لوجب القود أو الديه على من قتل شخصا عدوانا ثمّ ظهر كونه ممن قتله قودا و لوجب العوض على من غصب ما لا و تصرف فيه ثمّ ظهر كونه له، الى غير ذلك من المواضع التى يقف عليها المتتبع و اللوازم كلها باطله اتفاقا.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢١

ثمّ اعترض على نفسه بقوله: فان قيل: ان الأحكام المعترف بها هنا إنما صير إليها لقيام الدليل عليها.

و أجاب بتوضيح و تنقيح منا: بأن قيام الدليل عليها دليل على ان الدليل العقلى الدال على ان الاتفاق واقعا مما لا مدخل له فى الذم و المدح و الصحه و الفساد كما هو المدعى ليس دليلا صحيحا لعدم إمكان التخصيص فى الدليل العقلى، فالتخصيص بما ذكر و خروج المذكورات عن هذا الحكم دليل على بطلان هذا الحكم و إلا لا تمتنع خروجها عن الحكم-

انتهى كلامه مع توضيح منا. مضافا الى أن الجاهلين أما أن يكونان قاصرين أم مقصرين أم مختلفين فعلى الأول نختر الشق الثاني و هو عدم العقاب على شىء منهما من حيث الحكم التكليفي و إلا لزم التكليف بما لا يطاق بل هما مثابان لآتيانهما بما فهماه و لزوم الإعادة أو القضاء على من صلى خارج الوقت دون من صلى فيه و هذا لا يستلزم الظلم على الأول لحصول فوت العباده الواقعيه عنه دون الثاني، و إن كانا مقصرين نختر الشق الأول و هو استحقاقهما العقاب على ترك تحصيل المسائل الواجبه عن الطريق المعبر عند الشارع بناء على وجوب التعلم مولويا ذاتيا و لزوم الإعادة و القضاء على من صلى خارج الوقت لما فات عنه من الصلاه المطلوبه فى الوقت و لا ظلم أيضا كما لا ظلم فى المكلفين اللذين صليا بالطهاره المستصحبه ثم قبل خروج الوقت أو بعده تبين بطلان طهاره أحدهما دون الآخر فيجب الإعادة و القضاء على الأول دون الثاني من دون أن يلزم ظلم على الأول، و إن كانا مختلفين فان كان المصلى فى الوقت قاصرا و الآخر مقصرا اخترنا الشق الثالث و حكمنا باستحقاق المقصر الذى عمله لم يطابق الواقع العقاب لمكان تقصيره بالفرض دون الآخر و بوجود الإعادة و القضاء عليه دون القاصر الذى عمله مطابق للواقع و إن كان المصلى فى الوقت مقصرا و المصلى فى خارج الوقت قاصرا حكمنا باستحقاق المقصر للعقاب لمكان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٢

تقصيره فى تحصيل الأحكام دون القاصر و بوجود الإعادة و القضاء على القاصر لعدم مطابقه صلاته للواقع دون المقصر الذى طابق عمله للواقع.

و بالجمله الحكم باستحقاق العقاب

و عدمه دائر مدار التقصير و عدمه سواء طابق الواقع أم لا- إلا- أن المقصر له عقابان إن لم يطابق عمله للواقع أحدهما لترك
تحصيل الأحكام الواجبه و الآخر لعدم إتيانه بالمأمور به الواقعي و إن طابق عمله للواقع له عقاب واحد لأجل ترك تعلم
الأحكام.

فان قيل: ان تحصيل العلم بالأحكام واجب مقدمى غيرى لأجل العمل و لا عقاب فى ترك المقدمات و التارك للمقدمه و ذيهما
لا يستحق عقابين و إنما يستحق عقابا واحدا على ترك ذى المقدمه.

قلنا: فرض كلامنا مع البناء على وجوب التعلم مولويا ذاتيا أو نبني على التفصيل بين المقدمه التى تركها يستلزم ترك ذيهما
فيعاقب على تركها و بين ما لم يستلزم ذلك فلا عقاب على تركها و ما نحن فيه من قبيل الأول، و لا ريب ان هذا الحكم غير
مناف للعدل، كما انا نقول: ان الحكم بوجوب الإعادة و القضاء و عدمه دائر مدار مخالفه العمل للواقع و مطابقته للواقع، و هذا
الحكم أيضا لا ينافى العدل و لا يستلزم الظلم كما لا يخفى.

(السابع) من أدلتهم: الجاهل بالعباده مأمور بطلب العلم

و تحصيل المعرفه بالعبادات فعمله الذى أتى به عن جهل عمل بما وراء العلم و العمل بما وراء العلم حرام للعمومات الناهيه و إذا
كانت عباداته محرمة منهيها عنها كانت فاسده، لأن النهى فى العبادات يقتضى الفساد فتكون عباده الجاهل و ان طابقت الواقع
فاسده و الجواب عنه: (أولا) بأن النهى عن العمل بما وراء العلم حرام مقدمى غيرى لإفضائه إلى خلاف الواقع و إتيانه بما ليس
بمأمور به لأن العمل بما وراء العلم غالبا غير مصيب للواقع و غير موصل اليه فهى الشارع عنه لثلا يقع عباده

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١،

في خلاف الواقع و لذا في بعض الأخبار (محق الدين).

و الحاصل ان النهى عن العمل بما وراء العلم نظير الأمر بتعلم المسائل عن الطريق المعتبر لاصابه الواقع فاذا أتى بذى المقدمه و هو المأمور به الواقعى فلا دليل على وجوب الإعادة و القضاء عليه، و النهى المقدمى لا يقتضى الفساد.

و (ثانيا) هذا يتم لو قلنا: ان العمومات الناهيه مثل «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» و غيرها معناه النهى عن الشروع فى العمل، و إلا فلو قلنا: انها داله على حرمه الاكتفاء بما وراء العلم فمعنى الآية الشريفه مثلا لا تكتف بما ليس لك به علم، فلم يكن فى المقام نهيا مقدميا أيضا، فإن معناها حينئذ انه إذا أتيت بعمل من غير علم لا تكتف به بل تفحص فى العمل الصادر عنك جهلا فان كان غير مطابق للواقع فأعده و إلا فلا، فتدبر فإنه تعالى العالم.

(الثامن) من أدلتهم: الأدله الداله على حرمه اتباع الهوى و الرأى.

و جوابه أنها ناظره إلى لزوم تحصيل الواقع فهى إرشاد اليه، و لو سلمنا فغايتها هو حرمه اتباع الهوى و الظن و لا يقتضى ذلك فساد العمل و بطلانه، هذا مع انه يمكن أن يجاب عن الجميع بما تقدم من الأدله على صحه العمل بدون المعرفه فتكون مخصصه و حاكمه على هذه الأدله.

[حجه القول بالتفصيل بين القاصر و المقصر فالمعذوريه فى الأول دون الثانى]

اما حجه القول بالتفصيل بين القاصر و المقصر فالمعذوريه فى الأول و عدم المعذوريه فى الثانى هو الوجوه المذكوره للمشهور لكنها مختصه بالمقصر لأن القاصر لمكان جهله و قصوره و غفلته لا يجرى فيه الأدله المذكوره إذ هو مكلف بما فهمه و إلا لزم التكليف بما لا يطاق و قد أتى به و الأمر يقتضى الاجزاء فلا يجب عليه الإعادة و لا القضاء لأنه بفرض جديد و الفرض الجديد متوجه الى من فات عنه فريضه و القاصر لم يفت منه شىء.

و يظهر الجواب عنها مما مر بأن لزوم التكليف بما لا يطلق لا يرفع إلا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٤

الإثم و العقاب، و نحن نقول: بأن القاصر مطلقا غير آثم و لا معاقب، إلا انه بعد ما تفتن بوجوب تحصيل الأحكام و أخذها عن المجتهد الجامع للشرائط فإن ظهر له المطابقه لرأيه فلا شىء عليه و ضعا كما لا شىء عليه تكليفا. و إلا وجب عليه الإعادة فى الوقت و القضاء خارج الوقت و هو غير مستلزم للتكليف بما لا يطاق فان التكليف بالقضاء كما فى المقصر ليس تكليفا بما لا يطاق كذلك فى القاصر و اما أصاله عدم وجوب القضاء فهى مقطوعه بالأدله الوارده مثل:

«من فاتته فريضه فليقضها» و غيره. و دعوى عدم صدق الفوات فى القاصر لأنه

لم يفت منه ما كان مكلفا به عرفا. غير سديده لأنه إنما خرج عن عهده التكليف الظاهري اما تكليفه الواقعي فلم يأت منه شيئا فإن القاصر في زمان جهله كان مكلفا بإتيان الصلاه الواقعيه فإذا التفت في أثناء الوقت توجه الأمر بها نحوه لعدم سقوطه عنه و إن التفت خارج الوقت توجه نحوه الأمر بقضائها لصدق موضوع القضاء و هو الفوت، هذا و قد نسب للمحقق الثالث (ره) صحه عمل الجاهل القاصر و سقوط الإعاده و القضاء عنه و إن كان عمله غير مطابق للواقع و استدل على ذلك بوجوه:

(الأول) ان الأمر يقتضى الاجزاء فلا يجب عليه الإعاده و القضاء.

(الثاني) ان التكاليف إنما تثبت على حسب أفهام المكلفين و لذلك لا يشترط في صحه صلاه المجتهد موافقتها للواقع.

(الثالث) ان الجاهل القاصر لو كان مكلفا بالإتيان بالعبادات الواقعيه و بما يوافق الواقع لزم التكليف بالمحال.

(الرابع) انه لا معنى محصل لموافقته نفس الأمر و لم يظهر ان المراد منه هو حكم الله الواقعي الذى لا يطلع عليه أحد إلا الله أو ما وافق رأى المجتهد الذى فى ذلك البلد أو أحد المجتهدين و ما المبين و المميز له و حكم المجتهد بعد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٥

اطلاعه بالموافقته و عدم الموافقه أى فائده فيه لما فعله قبل ذلك و قال: اللهم إلا أن يقال المراد الحكم بلزوم القضاء و عدمه فيتبع ذلك أى المجتهد الذى يقلده بعد المعرفه فيحكم بأنه فات منه الصلاه أو لم يفت، و أنت خير بأن الحكم بالفوات و عدم الفوات تابع لكون المكلف حينئذ مكلفا بشىء ثم فات منه و هو أول الكلام، و منه صدق الفوات فى

الحق الجاهل الغافل إذ لا- تكليف عليه بغير معتقده حتى يصدق في حقه الفوات، و ثبوت القضاء في حق النائم و الناسى إنما ثبت بالنص و إلا فمقتضى القاعده عدم لزوم القضاء عليهما.

(الخامس) عموم الأخبار الداله على أصل البراءه و عدم التكليف فيما لا يعلمه المكلف كما ذكرنا جمله منها- انتهى.

و الجواب عن الأول فبأن الأمر إنما يقتضى الاجزاء إذا اتى المكلف بالمأمور به على وجهه، ضروره ان المكلف بالصلاه الواقعه لا- يجزيه بالنسبه الى هذا التكليف إلا- الإتيان بالصلاه الواقعيه أو ما جعله الشارع بدلا عنها، و لا ريب ان إتيانه بما يعتقد أنها صلاه واقعيه إنما يقتضى الاجزاء عنه ظاهرا إذا لم ينكشف له الخلاف و لم يتفطن بوجود معرفه الاحكام و لم يتمكن منها الى زمان موته اما بعد التفطن و التمكن صار تكليفه بالعبادات الواقعيه تنجيزيا ففى صوره عدم الموافقه لا يكون ما أتى به معتقدا أنه صلاه مجزيا عن الصلاه الواقعيه و عن الثانى: ان المسلم هو كون التكاليف الظاهريه تابعه لإفهام المكلفين و انها تتبع إفهامهم و تثبت بحسب إدراكهم، و اما التكاليف الواقعيه لا تتبع أفهام المكلفين قطعا و إلا لزم القول بالتصويب و هو باطل بإجماع الفرقه و أخبارهم فيتجه وجوب الإعاده و القضاء حين ثبوت التكليف بالواقع مع انكشاف الخلاف لعدم الخروج عن عهده الأمر الواقعي فلم يرتفع التكليف الواقعي بما أتى به مع مغايرته له و عدم مطابقته لما جعله الشارع بدلا عنه و لا فرق فى ذلك بين

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٦

القاطع بالحكم و غيره فكما ان الجاهل القاصر الظان بعدم جزئيه الركوع فى الصلاه و أتى بها من

غير ركوع ثم علم ان الركوع ركن و تركه عمدا أو سهوا أو جهلا مبطل وجب عليه الإعادة أو القضاء فكذلك لو قطع بذلك فصلى من غير ركوع ثم تبين له الحال وجب عليه الإعادة أو القضاء.

نعم قد استدل على عدم وجوب الإعادة أو القضاء فى صوره ما إذا قام الظن المعتبر على صحة عبادته على كيفية و أتى بها مكيفه بتلك الكيفيه بالإجماع و بأنه لم يعلم بمخالفه مؤدى ظنه الأول للواقع، و سيجىء ان شاء الله التعرض لذلك فى تبدل رأى المجتهد تفصيلا و تحقيقا.

و عن الثالث: ان تكليف الجاهل القاصر بالواقع إذا كان مطلقا و منجزا مستلزم للتكليف بالمحال و نحن لا نقول به، و اما إذا كان تنجزه معلقا على الشعور و زوال غفلته كما هو الشأن فى جميع التكاليف الواقعيه فلا يستلزم التكليف بالمحال فهى بعد الشعور و زوال الغفله تصير منجزه فاذا لم يكن مطابقا لها و لم يأت بها على وجه أمرها وجب عليه الإعادة أو القضاء.

و عن الرابع: بأن المراد بالواقع و إن كان ما ثبت فى اللوح المحفوظ و نزل به الروح الأمين على خاتم النبيين صلى الله عليه و آله و سلم إلا- أن الشارع جعل له طرقا كواشفا عنه مثل العلم الشرعى الحاصل من الاجتهاد و التقليد المعتبرين فاذا أتى المكلف بعمل من طريق غير معتبر لجهله بالطرق المعتبره أو عدم تمكنه منها لم يكن آثما لكن بعد التفطن و التمكن يجب عليه الرجوع الى الطريق المعتبر ليمسك عند ربه فى براءته و خروجه عن عهده التكليف بحجه صحيحه و طريقه معتبره (و الحاصل) انه عند انكشاف بطلان الطريق الذى عول عليه فى الإتيان

بالعمل يجب عليه أولا- الرجوع الى العلم الوجداني أو ما جعله الشارع حجه له حتى عند التمكن من العلم فان لم يتمكن منهما
وجب عليه المراجعته إلى العلم الشرعى الحاصل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٧

من الاجتهاد الصحيح و ان لم يتمكن من ذلك أيضا وجب عليه الرجوع الى التقليد الصحيح فان وجد عمله الذى أخذه من
طريق غير معتبر موافقا للطريق المتعين فى حقه فقد خرج عن عهده التكليف لإتيانه بالواقع و إن كان بطريق غير معتبر، غايه ما
فى الباب انه لو فرض تقصيره فى تحصيل الطريق المعتبر و إتيانه بالعمل منه كان متجريا فاذا قلنا بعقاب المتجرى كان قد أثم و
استحق العقاب لإتيانه بالعمل بطريق غير معتبر و إن كان مثابا و مأجورا و خارجا عن عهده التكليف لإتيانه بالمأمور به الواقعى و
إذا وجدته مخالفا للطريق المعتبر المتعين له وجب عليه التدارك من الإعادة فى الوقت و قضائه خارج الوقت ليخرج عن عهده
التكليف بالواقع لما مر من الأدله التى أقمناها على وجوب الإعادة عند عدم مطابقه عمل الجاهل للواقع و الفرق بين الجاهل
الذى لم يطابق عمله للواقع لا سيما مع عدم التقصير و بين النائم و الناسى غير واضح. نعم فى صورته التقصير يكون آثما و لا إثم
على النائم و الناسى مع انه ربما يمكن أن يقال: ان النائم و الناسى أيضا آثمان معاقبان كما لو أوجد مقدمات النوم الذى لا
يمكن معه الإتيان بالصلاه أو أكل دواء موجبا للنسيان لأن ينسى عن الصلاه أو سائر التكاليف.

و عن الخامس بأن الأخبار الداله على البراءه مثل ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم،

و كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى، و رفع عن أمتى تسعه و منها ما لا يعلمون و غيرها إنما تدل على عدم تعلق التكليف بالواقع تكليفا فعليا على وجه التنجيز فالجاهل الغافل غير منجز عليه الواقع ما دام جاهلا و ما برح علم الله تعالى عنه محجوبا فلا يكون مفادها منافيا لكون الجاهل مكلفا بالواقع تكليفا معلقا تنجيزه على الفهم و الشعور و زوال الجهل و إلا لكان مفادها سقوط التكليف عن الجاهل بها و هو مع كونه فاسدا فى نفسه للزوم التصويب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٨

غير مستفاد من الاخبار و لا يفهم منها من له أدنى درايه.

[حجه القول بمعذوريه الجاهل مطلقا قاصرا أو مقصرا. طابق عمله الواقع أم لا]

حجه القول بمعذوريه الجاهل التارك للطرق الثلاثه مطلقا قاصرا أو مقصرا سواء طابق عمله الواقع أم لا و هو و ان لم نجد به قائلا- صريحا لكن حكاه الشيخ المحدث البحرانى فى درره عن جمع من الأخباريين منهم السيد نعمه الله الجزائرى و المولى الأمين الأسترآبادى و الشيخ سليمان بن عبد الله البحرانى و المحدث الكاشانى و حكاه أيضا عن المولى الأردبيلى و السيد محمد صاحب المدارك إلا انه اعترف بأن المولى الأردبيلى كلامه ظاهر فى التفصيل بين المطابق للواقع و عدمه و بأن تلميذه صاحب المدارك بعد ما نقل شطرا من كلام استفاده قال و هو فى غايه الجوده، ثم قال: و المفهوم من كلام السيد نعمه الله طاب ثراه هو المعذوريه و ان لم يطابق بمعنى أن يخل ببعض الواجبات أو يرتكب بعض المنهيات جهلا، ثم انه بعد حكايه القول بالمعذوريه مطلقا عنهم قال: و هو الحق الحقيق بالاتباع (أقول) الأظهر هو الخطأ فى النقل و لا قائل

بهذا القول فى من وجدنا كلماته فى هذا المقام عند التأمل حتى يظهر من استدلال الناقل - بأى صاحب الحدائق - التفصيل بين القاصر و المقصر، و كذا يظهر ذلك عن السيد نعمه الله الجزائرى و كأن هؤلاء الاعلام جعلوا محل النزاع هو الجاهل القاصر، و لذا اختاروا القول بالمعدوريه مطلقا و نقله صاحب الحدائق عنهم. و كيف ما كان فالدليل على القول بالمعدوريه مطلقا وجوه:

(الأول) ما حكاه صاحب الحدائق فى الدرر النجفيه عن السيد نعمه الله الجزائرى انه قال فى شرح كتاب غوالى اللئالى بعد نقل ذلك - أى بطلان عباده الجاهل - عن الشهيدين: و يلزم على هذا بطلان عباده أكثر الناس خصوصا فى هذه الأعصار و ما قاربها و ذلك ان وجود المجتهد فى كل صقع و بلد متعذر لأن صروف الليالى أذهبت العلماء و لا بقى من يرجع الى قوله إلا القليل فى بلد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٩

من البلدان أو صقع من الأصقاع فكأنما برق تألق بالحمى ثم انثنى فكأنه لم يطلع و إذا كان العامى فى أقاصى البلدان كيف يتمكن من الوصول الى المجتهد فى أكثر أوقاته فيلزم الحرج على الخلق - الى أن قال -: و الناس فى الأعصار السابقه و اللاحقه كانوا يتعلمون العبادات و أحكامها من الواجبات و السنن بعضهم من بعض من غير معرفه باجتهاد و لا تقليد و العوام فى جميع الأعصار حتى فى أعصار الأئمه عليهم السلام كانوا يصلون و يصومون على ما أخذوا من الآباء و من حضرهم من العلماء و ان لم يبلغوا مرتبه الاجتهاد على ان الصلاه المأمور بها شرعا ما كان يتفق إلا من آحاد العلماء ألا ترى الى حماد كيف

كان يحفظ كتاب حريز في الصلاة فلما صلى بحضور الامام الصادق عليه السلام قال: يا حماد لا تحسن أن تصلى، فقام عليه السلام فصلى ركعتين تعليماً له. هذا وحماد من أجل أهل الروايه و من أصحاب الأئمه (ع) فما ظنك بصلاه غيره لو أوقعها بحضور أحدهم (ع) على ان الصلاة إذا وقعت على نهج الصواب و كانت مأخوذه من أهل الإيمان فما السبب في بطلانها، و شىء آخر و هو انهم صرحوا بأنه لا- فرق بين تارك الصلاة و بين من أوقعها على غير الوجه المطلوب و لو بالإخلال بحرف من القراءه أو حركه أو ذكر أو قيام أو قعود أو غير ذلك مما حرروه في كتبهم و أنت إذا اتبعت عبادات عوام المذهب لا سيما في الصلاة ما تجد أحدا منهم إلا- و الخلل في عباداته خصوصاً الصلاة و لا سيما القراءه مما يوجب بطلانها بكثير فيلزم بطلان صلاتهم كلها فيكونون معتمدين في ترك الصلاة مده أعماهم بل مستحلين تركها لأنهم يرون ان الصلاة المشروعه هي ما أتوا به و قد حكتم بطلانها فهذه هي الداهيه العظمى و المصيبه الكبرى على عوام مذهبنا مع تكثرهم و وفورهم.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٠

فان قلت: فما المخلص من هذه البليه العامه؟

قلت: قد استفاض في الاخبار عن النبي صلى الله عليه و آله و أهل بيته عليهم السلام: الناس في سعه ما لم يعلموا فمن كان جاهلاً- للأصل أو للحكم يكون داخلاً- تحت عموم الخبر فيعذر في جهله حتى يعرف الحكم فيطلبه و حينئذ فيكون الاولى أن يحصل الضابط هكذا: الجاهل معذور إلا ما قام الدليل عليه و الأكثر عكسوا الكليه و قالوا:

الجاهل كالعامد إلا ما خرج بالدليل، فلزم ما تقدم من الضيق و الحرج و للنظر الى ما حررناه و ردت الاخبار المتضمنه لقولهم (ع):

ما أخذ الله على الجاهل أن يتعلموا حتى أخذ على العلماء أن يعلموا- الى أن قال:- و الحاصل ان الجاهل معذورون حتى تأتي إليهم علوم الاحكام و المعرفة بها من علماء الدين - انتهى كلامه.

(أقول) و للنظر في مواضع من كلامه مجال لكن لا- مجال لنا بيانه ثم انه بناء على ان قوله: الجاهل معذورون، بعمومه يشمل القاصر و المقصر و صريح كلماته السابقه في ان الجاهل معذورون سواء طابق عملهم للواقع أم لا، فحاصل دليله هذا انه لو لم يكن الجاهل مطلقا معذورا لزم الضيق و الحرج.

و الجواب عنه أولا بمنع العسر و الحرج في معرفه الاحكام و تحصيلها عن الطريق المعترف و لو بالتقليد الصحيح و لا يشترط فيه مشافهه المفتى بل يكفي الأخذ عن كتابه أو عن واسطه عدل، هذا إذا أراد ان تحصيل الاحكام مستلزم لذلك، اما إذا أراد ان الحكم بالقضاء على الجاهل عليه عسر شديد. ففيه أولا: انه ليس بعسر إلا- في بعض الموارد و الحالات التي تكاد أن تكون بحكم العدم لندرتها و ليس هناك حرج نوعي يوجب رفع التكليف من أصله و إنما هو حرج شخصي في بعض الحالات و الأوضاع كما في الجاهل الهرم إذا رجع آخر عمره فوجد ان ما اتبع به أباه و معلمه مخالفا للواقع. و ثانيا: ان نفس العسر

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣١

و الحرج ليس مما يستقل بثبوته العقل و إلا- امتنع وقوعه مع ان التكليف العسيره كانت في الأمم السابقه و توجد في شريعتنا كالجهاد

بل إنما ثبت نفيه بالظواهر و العمومات و هي موهونه جدا باعراض المشهور القائلين بعدم المعذوريه عنها. و ثالثا: ان هذا التكليف المعسور فى المقصر مسبب من سوء اختياره فهو أقدم على تحمل هذا العسر، و ما دل على نفي العسر دل انه تعالى لم يجعل حكما ابتداء معسورا مثل «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» فلا منافاه، و اما فى القاصر فيندفع بالحكم بلزوم الإتيان بالقضاء على حسب وسعه أى إلى حد لم ينجر الى العسر لقوله (ص): «الميسور لا يسقط بالمعسور» و قوله (ص):

«إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» و قوله (ع): «ما لا يدرك كله لا يترك كله» و ما بقى عليه يوصى بقضائه فتدبر.

الثانى من أدله القول بالمعذوريه مطلقا الأخبار الكثيره (منها) ما رواه صاحب الحقائق عن عبد الصمد بن بشير عن أبى عبد الله (ع) قال: جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد الحرام و هو يلبي و عليه قميصه فوثب اليه الناس من أصحاب أبى حنيفه فقالوا: شق قميصك و أخرجه من رجلك فان عليك بدنه و عليك الحج من قابل و حجك فاسد، فطلع أبو عبد الله (ع) فقام على باب المسجد فكبر و استقبل الكعبه فدنا الرجل من ابى عبد الله (ع) و هو ينتف شعره و يضرب وجهه فقال له أبو عبد الله: اسكن يا عبد الله، فلما كلمه و كان الرجل أعجميا فقال له أبو عبد الله (ع): ما تقول؟ قال: كنت رجلا أعمل بيدي فاجتمعت لى نفقه فجئت أحج لم أسأل أحدا عن شىء فأفتونى هؤلاء أن أشق قميصى و انزعه من قبل رجلى و ان حجى فاسد و ان على

بدنه، فقال (ع):

متى لبست قميصك أبعد ما لبيت أم قبل؟ قال: قبل أن ألبى، قال: فأخرجه من رأسك فإنه ليس عليك بدنه و ليس عليك الحج من قابل أى رجل ركب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٢

أمرأ بجهااله فلا شىء عليه طف بالبيت سبعا وصل ركعتين عند مقام إبراهيم واسع بين الصفا و المروه و قصر من شعرك فاذا كان يوم الترويه فاغتسل و أهل بالحج و اصنع كما يصنع الناس.

(و منها): صحيحه زراره عن ابى جعفر (ع) قال: من لبس ثوبا لا ينبغى لبسه و هو محرم ففعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلا شىء عليه و من فعله متعمدا فعليه دم.

(و منها) مرسله جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام فى رجل نسى أن يحرم أو جهل و قد شهد المناسك كلها و طاف و سعى، قال: تجزيه نيته إذا كان قد نوى ذلك فقد تمَّ حجه و ان لم يهل و نظير هذه روايات واردة فى اعمال الحج بحيث لا تكاد ان تحصى.

(و منها) صحيحه الحلبي عن ابى عبد الله (ع) قال: قلت له: رجل صام فى السفر فقال: ان كان بلغه ان رسول الله (ص) نهى عن ذلك فعليه القضاء و ان لم يكن بلغه فلا شىء عليه و بمضمونها بالنسبه إلى الصيام فى السفر بجهااله صحيحه العيص و صحيحه أبى بصير و صحيحه عبد الرحمن.

(و منها) ما ورد فى النكاح فى العده كصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى إبراهيم قال: سألته عن الرجل يتزوج المرأه فى عدتها بجهااله أ هى ممن لا تحل له ابدأ، قال: لا، اما إذا كان بجهااله فيتزوجها بعد ما

تنقضى عدتها و قد يعذر الناس فى الجهاله بما هو أعظم من ذلك، فقلت: بأى الجهالتين أعذر:

بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه أم بجهالته انها فى عده، فقال: احدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهاله بأن الله حرم عليه ذلك، و ذلك بأنه لا يقدر على الاحتياط معها، فقلت: هو فى الأخرى معذور؟ فقال: نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يتزوجها. و بمضمونها روايات عديده رواها صاحب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٣

الوسائل فى أبواب ما يحرم بالمصاهره.

و (منها) ما ورد فى الحدود كموثقه عبد الله بن بكير عن أبى عبد الله عليه السّلام فى رجل شرب الخمر على عهد أبى بكر و عمر و اعتذر بجهله بالتحريم فسألا أمير المؤمنين (ع) فأمر بأن يدار به على مجالس المهاجرين و الأنصار و قال من كان تلا عليه آيه التحريم فليشهد عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه أحد فخلى سبيله، و بمضمون ذلك فى الحدود روايات عديده الى غير ذلك من الأخبار التى ذكرها دليلا على المقام فمن أراد الاطلاع عليها فليراجع كتاب الدرر النجفيه.

و الجواب عنها مضافا الى ان بعضها ظاهر فى الغفله لا مطلق الجهل و الغافل قاصر فهو معذور، ان هذه الأخبار (أولا) معارضه بالروايات الداله على عقاب الجاهل كالمروى فى الكافى عن زراره و محمد بن مسلم و بريد العجلي ان أبا عبد الله قال: إنما يهلك الناس لأنهم لا- يسألون، الى غير ذلك من الأخبار التى هى بمضمونها فلا بد من الجمع بينها بحمل هذه على الجاهل المقصر الذى خالف عمله للواقع و حمل تلك على القاصر كما تشعر بذلك صحيحه ابن الحجاج المتقدمه.

و (ثانيا) ان

تلك الأخبار لا بد من الاقتصار فيها على موردتها للزوم كثره التخصيص بالأخبار الداله على القضاء و الإاعاده عند مخالفه الواقع جهلا.

و (ثالثا) بأنه لو كان الجاهل مطلقا معذورا حتى المقصر لزم تضييع الأحكام الدينيه إذ لا موجب للبحث عنها و لا داعى لمعرفتها.

الثالث مما استدلووا به: صعوبه معرفه الأحكام الشرعيه بالطرق المعتمره لأنه اما من طريق الاجتهاد و هو مبنى على عداله الوسائط أو بالتقليد و هو مبنى على عداله المجتهد و معرفه العداله صعبه جدا لأنها لا تحصل غالبا إلا بمعرفه المحرمات و الواجبات، و هم بعد لم يحصلوا شيئا منها لأن الفرض انهم لم يقلدوا و لم يجتهدوا و هكذا لا يمكنهم معرفتها بالشياع أو شهاده العدلين إذ ليس

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٤

معلوم لهم حجيتهما، قال بعض الأخباريين: ان جماعه من الشيوخ و النساء و سكان القرى و الصحارى و من فى طبقتهم لو كلفوا بأحد الطريقتين لزم منه التكليف بما لا يطاق، و حجج الله ما كانوا يأخذون الجهال بأمثال ذلك.

و جوابه انه ان أريد بذلك خصوص الجاهل القاصر عن إدراك ذلك أو الغافل غير المتفطن كما هو ظاهر الاستدلال بصعوبه المعرفه فلا كلام لنا معهم، و إن أرادوا مطلق الجهال كذلك سواء كانوا قاصرين أم مقصرين فهو غير صحيح إذ طرق معرفه العداله كثيره و سهله، منها ان من رأى شخصا مواظبا على صلاته فى أوقاتها و يكثر الاستغفار يحصل له اليقين العادى بعدالته، و منها الشياع المفيد للعلم بالعداله، و منها ان نوع الواجبات و المحرمات بديهيه فلا تحتاج إلى المعرفه بالاجتهاد و لا التقليد فإذا رأى الإنسان مطيعا لمولاه فيها علم بعدالته علما

عاديا، و سيجى ء ان شاء الله بيان طرق معرفه العداله.

وظيفه العامى إذا التفت الى ان عمله بدون الأمور الثلاثة

اشاره

إذا كان عمل العامى بدون الأمور الثلاثة المذكوره- أى بدون الاحتياط و الاجتهاد و التقليد- فلا يخلو إما أن يكون غافلا و غير ملتفت الى بطلان الطريق الذى سلكه حتى يموت فلا ريب فى عدم وجوب شىء عليه و لا عقاب عليه حتى لو كان مخالفا عمله للواقع لكونه جاهلا- قاصرا. نعم سيجى ء ان شاء الله فى محله انه هل يجب على وليه القضاء لو كان عمله مخالفا للواقع أم لا، و اما أن يلتفت الى عدم صحه الطريق الذى سلكه بحيث حصل له التزلزل فى صحه الاعتماد عليه فيجب عليه عقلا بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه تحصيل العلم أو الاجتهاد أو التقليد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٥

أو يحتاط خوفا من العقاب و دفعا لاحتمال الضرر الأخرى و بهذا الملاك يجب عليه أن يحصل المعرفه بمطابقه أعماله السابقه للواقع اما بالعلم أو بالاجتهاد أو بالتقليد أو يحتاط بنحو يعلم بفراغ ذمته منها و عدم العقاب عليها، و يمكن أن يقال بجريان أصاله الصحه فيها فلا- يجب عليه تحصيل العلم بالمطابقه للواقع كما سيجى ء ان شاء الله عما قريب، لكن لما كان يجب عليه بالنسبه للأعمال اللاحقه الاحتياط أو الاجتهاد أو التقليد، فلو اجتهد أو قلد فى الوقائع التى تكون من نوع تلك الوقائع الماضيه فحينئذ يظهر له بحسب اجتهاده أو تقليده ان تلك الوقائع الماضيه إما مطابقه للواقع أو مخالفه له أو يشك فى ذلك لنسيانه لكيفيتها، فان وجد أعماله الماضيه مطابقه للواقع بحسب علمه أو اجتهاده أو تقليده فلا يجب عليه اعادتها و لا قضاؤها. و ان وجدها مخالفه للواقع بحسب

علمه أو اجتهاده أو تقليده فيجب عليه إعادتها أو قضائها لعدم إتيانه بالواقع بحسب ما عنده من الدليل، و إن شك في أنها مطابقه للواقع أو مخالفه له من جهة نسيانه للكيفيه التي أتى بها لعمله، فقد يقال ان الظاهر في العبادات ان كان في الوقت هو وجوب الإعادة لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني و للاستصحاب و ان كان خارج الوقت فالأصل البراءه من القضاء لأنه لا يعلم صدق الفوت عليه، و قد يقال بوجوب القضاء عليه من جهة ان استصحاب عدم الإتيان في الوقت يحرز به موضوع وجوب القضاء لأن موضوعه هو الفوت، و الفوت ليس إلا عبارته عن عدم الإتيان أو من جهة ان وجوب القضاء بالأمر الأول لأن تقييده بالوقت من باب تعدد المطلوب و لا أقل من الشك في ذلك فيستصحب التكليف. و قد يقال بوجوب الإعادة في التكليف الغير الموقته كالزكاه و الخمس و كالندور المطلقه و الحج و نحوها دون التكليف الموقته لعدم العلم بتحقق موضوع القضاء فيها لان الفوت ليس عبارته عن محض عدم الإتيان.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٦

و الظاهر من الأستاذ كا «ره» «١» انه يذهب إلى وجوب الإعادة و القضاء لقاعده الاشتغال و الاستصحاب

[التحقيق في أصالة الصحه.]

، و لكن التحقيق انه لا- اعاده و لا- قضاء للأعمال الماضيه المشكوك صحتها من دون فرق بين العبادات و المعاملات لجريان قاعده الصحه و الفراغ، لشمول قوله (ع) في موثقه ابن أبي يعفور:

«إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»، و قوله (ع) في موثقه سماعه: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»، و لقاعده حمل فعل المسلم على الصحه فإن التحقيق ان

المسلم كما يحمل فعل غيره على الصحة كذلك يحمل فعل نفسه على الصحة، و المراد بالصحة الواقعيه و مقتضى ذلك هو عدم وجوب الإعادة و القضاء، و قد حكى عن صاحب الفصول تمسكه بالقاعده المذكوره فى عباده الجاهل.

إن قلت ان قاعده الفراغ و الصحة موردهما هو صورته معرفه الواقع يقينا أو بطريق معتبر حين العمل مع عدم الالتفات إلى ان العمل الصادر مطابق له أم لا، فهما مختصان بصوره عدم الشك عند فرض الالتفات، ألا ترى الى التعليل لقاعده الفراغ الواقع فى بعض أدلتها بقوله (ع): «انه حين يتوضأ اذكر» فإنه ظاهر فى ان لغويه الشك بعد الفراغ بمناط الاذكريه حين العمل، و عليه فلا يلغى بها إلا الشك فى الصحة المستند إلى الغفله و النسيان لكيفيه العمل مع معرفه الواقع حين العمل دون الشك المستند إلى عدم معرفه الواقع حين العمل كما فيما نحن فيه، و قد علل غير واحد من الاعلام أن الحكم بالصحة فى قاعده الفراغ من جهه ظهور الحال من حيث أن العاقل الكامل لا ينصرف عن العمل إلا بعد إكماله و هذا يقتضى أن يكون عارفا بالواقع حين العمل و شكه إنما كان

(١) اشاره لاستاذنا المعظم آيه الله الشيخ محمد كاظم الشيرازى قدس سره.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٧

فى العمل باعتبار احتماله أن يكون قد غفل أو نسى بعض خصوصياته و مقوماته و هذا بخلاف ما نحن فيه فإنه لا ظهور لحال فعل الجاهل بالواقع فى صحه عمله، و لذا لم يعتمدوا على قاعده الفراغ و التجاوز فى الطهاره فيما إذا علم بأنه لم يحرك خاتمه حين الغسل و كان يصل الماء تحته تاره و

لا يصل أخرى و لم يعتمدوا عليها فيما إذا توضحاً بأحد طرفي الشبهه غفله و احتمل انه صادف الواقع و ما نحن فيه يشبه هذا لكون الجاهل يعلم إجمالاً بالتكليف و قد أتى بأحد أفرادها، و عليه فمقتضى القاعده هو الاشتغال، و اما أصاله الصحه فهي على التحقيق ترجع لقاعده الفراغ و ليست بأصل آخر غيرها.

قلنا: ذكر المرحوم صاحب القوانين و الحاج آقا رضا الهمداني (ره) و غيرهما ما حاصله: ان ليس مدرك الحكم بالصحه منحصر بالأدله اللفظيه حتى يدعى الانصراف أو يؤخذ بمفهوم العله على تقدير استفاده العليه و يقيد به عموم الموثقين المذكورين، بل العمده في حمل الأعمال الماضيه الصادره من المكلف نفسه أو مكلف آخر على الصحيح إنما هو الإجماع و السيره القطعيه فإنه لو لا- الحمل على الصحه لاختل نظام المعاش و المعاد و لم يقيم للمسلمين سوق فضلاً عن لزوم العسر و الحرج المنفيين في الشريعة إذ ما من أحد إلا إذا التفت إلى إعماله الماضيه من عباداته و معاملاته إلا و يشك في أكثرها لأجل الجهل بأحكامها أو اقترانها بأمور توجب الشك فيها كما انه لو التفت إلى أعمال غيره يشك في صحتها غالباً فلو بنى على الاعتناء بشكك لضاق عليه العيش كما لا يخفى، و لو كان الوجه في الحمل على الصحه هو ظاهر الحال لاختص الحمل بفعل من عرف أحكامه دون الجاهل مع أن من المعلوم من سيره الأئمه (ع) و أصحابهم انهم كانوا يعاملون مع العامه في معاملاتهم الفاسده و تطهيراتهم الخبيثه معامله الصحيح مع ابتناء مذهبهم الفاسد على جواز مباشره أعيان بعض النجاسات و عدم التحرز

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٨

عنها

كيف و السيره قائمه على حمل أعمال أهل السواد على الصحيح مع انهم لا يعرفون أحكامهم الشرعيه غالبا.

هذا كله مع أن ظاهر الأخبار هو الحمل على الصحة مطلقا و لا وجه لتقييدها أو تخصيصها بالتعليل في خبر بكير بن أعين (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) لاحتمال أنه تعلل لقاعده أخرى و ليس بتعليل لقاعده الفراغ فان الخبر المذكوره يختص بالوضوء لأن الإمام إنما قال ذلك في (الرجل يشك بعد ما يتوضأ) و مجرد قوله (ع) في هذا المورد لا يدل على أنه تعليل لقاعده الفراغ، بل لعله لبيان قاعده أخرى جاريه في المقام كقاعده ظهور الحال و نحوها فالأقوى جريان قاعده الفراغ في جميع موارد الشك، و اما ما ذكره من مسأله الخاتم و الوضوء بأحد أطراف الشبهه فجوابه ما ذكره الحاج آقا رضا (ره) من جريان القاعده في جميع موارد الشك و لذا لم يستثن أحد من الأعلام من مجراها شيئا من هذه الصور المشكله، و احتمال غفلتهم عنها مع عموم البلوى بها في غايه البعد اه. و يؤكد ذلك روايه الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الخاتم إذا اغتسلت، قال: حوله من مكانه، و قال في الوضوء، تديره فان نسيت حتى تقوم في الصلاه فلا آمرك أن تعيد الصلاه، فإن الظاهر أن نفى الإعاده من جهه قاعده الفراغ و الصحة.

هذا و لكن لا يخفى أن قاعده الصحة و الفراغ و قاعده الشك بعد خروج الوقت و قاعده التجاوز إنما تجرى إذا كان الشك بعد حدوث العمل لا في حين العمل لظهور أدلتها في الشك بعد وقوع العمل، و عليه فلا يصح للجاهل أن يتمسك بها

فى صحه أجزاء العمل الماضيه إذا كان فى أثناء العمل، هذا مضافا إلى انه يمكن تصحيح الصلاه بحديث: «لا تعاد الصلاه» و سيجى ء ان شاء الله فى مبحث الصلاه وجه التمسك بهذا الحديث.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٩

انكشاف الواقع للعامى بالتقليد هل يكون بمطابقه العمل لرأى المجتهد حين العمل أو حين الالتفات

لا- يخفى ان عمل الجاهل الذى انكشف له الواقع و لو ظاهرا إذا لم يطابق قول مقلده أو الذى ينبغى أن يقلده فهو باطل و لا يكفى موافقته لأحد الأقوال فى المسأله لعدم وجود الحجه الشرعيه على صحته، و اما إذا لم يطابق قول مقلده الفعلى أو لم يطابق قول من كان ينبغى له أن يقلده حين العمل ففى صحته إشكال و توضيح الحال و تنقيحه: ان العامى إذا التفت الى ان له أعمال سابقه قد وقعت بدون اجتهاد أو تقليد أو احتياط و لكنها حسب فتوى مقلده الفعلى صحيحه و حسب فتوى المجتهد فى حين صدورها باطله فهل العبره بفتوى مقلده الفعلى أو بفتوى المجتهد فى حين العمل يعنى المجتهد الذى كان وظيفته الرجوع اليه حين العمل أو المجتهد الذى رجع اليه حين الالتفات؟ صريح العروه هو الثانى و مبنى الوجهين انه إن قلنا بأن عند عدم العمل بالطريق للواقعيات فالمطلوب هو الواقع.

و المخالفه للطرق و الامارات تكون تجريبا محضا إذا كان قد حصل الواقع فالواجب مطابقه المجتهد الثانى لكونه هو الحجه الفعليه على الواقع و الكاشفه عنه دون الأول نظير العلم فعلا- بالواقع أو الاجتهاد الفعلى بالواقع. و اما إن قلنا بأن المطلوب هو مؤديات الامارات و الأ-صول فالواجب هو مطابقه المجتهد الأول لأن مؤدى رأيه هو مؤدى الإمارة فى ذلك الوقت فيكون هو المطلوب منه فى ذلك الوقت، و يمكن القول

بالاكتفاء بموافقته أحدهما اما لو وافق الأول فقد وافق الحكم الظاهري فإن فتوى المجتهد الأول حكما ظاهريا بالنسبة إليه، فبناء على ان موافقه الحكم الظاهري تجزيه عن الواقع كان ذلك مجزيا عن الواقع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٠

و اما لو وافق المجتهد الثانى فقد كان قد أتى بالواقع و هو لا إشكال فى إجزائه و لكن التحقيق هو لزوم موافقه رأى المجتهد الثانى لأن المطلوب منه و المعاقب على مخالفته هو الواقع لا مؤدى الاماره و لذا فى صورته ما إذا كان العامى المذكور اجتهد أو علم بالواقع يكون المناط هو المعلوم و مؤدى اجتهاده لا- رأى المجتهد حين العمل فلو كان هو المطلوب للزم فى هاتين الصورتين موافقه رأى المجتهد حين العمل مع انه لم يقل به أحد خصوصا إذا قلنا باعتبار الأخذ و الاستناد لرأى المجتهد فى حجه فتواه فالحكم الظاهري لم يكن متحققا بفتوى المجتهد حين العمل و لم يكن رأيه حجه على العامى لأن العامى لم يتحقق منه الأخذ و الاستناد للمجتهد.

إن قلت: ان الدليل على صحه عمله فتوى المجتهد حين العمل لأنها هى التى كانت حجه عليه حين العمل دون غيرها كما هو الفرض، و فتوى المجتهد الثانى إنما كانت حجه عليه بعد العمل، نعم له أن يفتى بأن عملك لما كان موافقا لمجتهد عصرك كنبى العصر أو إمامه يكون صحيحا. كذا ذكره بعضهم.

قلنا: حجه الفتوى و لو فى الحال لكنها لما كانت تثبت الواقع فهى تقتضى ثبوته حتى فى الزمان الماضى كما هو شأن الامارات و ليست حجيتها مقتصره على الأعمال المستقبله و اما عصر النبى فهو ينسخ الحكم فيه و اما الامام فالقول فيه

كالقول فى الفتوى فإنه يعمل بما سمعه من إمامه فيما يتعلق بما مضى من أعماله.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤١

إذا لم يعلم العامى المقدار من الأعمال المخالفه للواقع

إذا علم المكلف صدور أعمال مخالفه للواقع يقينا أو اجتهدا أو تقليدا و لكن لا يدرى مقدارها مثلا يدرى انه صدر منه صلاه بلا ركوع و لكن لا يدرى انها أربع سنين أو خمس فالواجب عليه القضاء للأقل لدوران الأمر بين الأقل و الأكثر و الأصل البراءه من وجوب الأكثر و هذا يتصور على نحوين (أحدهما) أن يعلم بأن خمس سنين صلى بلا ركوع و لكن يشك فى الواجب منها انه أربع أو خمس للشك فى بلوغه مثلا أو كان يشتغل بالقضاء استحبابا.

(ثانيهما) أنه يدرى ما صلاه كان واجبا و لكن يشك فى مقداره إنه أربع أو خمس سنين فهو يدرى بأن ما صدر منه من الصلاه المخالفه للواقع كان واجبا عليه و لكن لا يعلم مقدارها ففى كلا الصورتين يجرى أصل البراءه من وجوب الزائد عليه لدوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر فإن القضاء على التحقيق انه بأمر جديد و استصحاب عدم الإتيان لا يثبت القوت الذى هو موضوع القضاء.

خصوصا و الشك بعد خروج الوقت فى الصلاه.

إذا عرض على العامى فى أثناء العباده مسأله لا يعرف حكمها

لا- يخفى ان ما يتفق للعامى أثناء قيامه بالعباده من الشكوك اما أن يحتمل أن يكون ما عرض عليه مبطلا للعباده كأن خرج منه مدى أو ودى و لا يعلم انه مفسد لصلاته أم لا، فان كان قاصرا فى ترك التعلم جاز له رفع اليد عن العباده لعدم العلم بكون رفع اليد إبطالا للعمل و الأصل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٢

البراءه منه أو نقول ان حرمه القطع لا- دليل عليها إلا الإجماع و القدر المتيقن منه هو صورته ما إذا أحرز ان إتمامه يكون إتماما للعمل على وجه الصحه كما يجوز له عدم

رفع اليد عن العمل بإتمامه بالبناء على أحد الطرفين برجاء إدراك الواقع و السؤال عن حكمه بعد الصلاة فإن كان مطابقا للواقع صح عمله و أجزاءه لأنه قد أتى بالعمل على الوجه المطلوب منه، و القربه المعتبره فى العباده تتحقق بمجرد احتمال المطلوبيه و إلا أعاد العمل. و هذا إذا كان قاصرا فى التعلم. و اما إذا كان مقصرا و جب عليه المضى فى عمله لأنه معاقب على إبطال العمل على تقدير كونه إبطالا كما هو القاعده فى كل جهل عن تقصير لعدم كونه عذرا عند مخالفه الواقع و لا يجرى معه أصل البراءه كما تقدم ذلك فى الجاهل المقصر هذا كله إذا عرض عليه فى أثناء العباده ما احتمال كونه مبطلا للعباده، و اما إذا عرض عليه فى أثناء العباده ما يعلم انه ليس بمبطل لها كما لو شك فى القراءه و هو فى المحل و لم يعلم الوظيفه عليه ما هى ففى هذه الصوره سواء كان قاصرا فى ترك التعلم أو مقصرا يحرم عليه رفع اليد عن العمل و لا بد له من البناء على أحد الطرفين و إتمام العمل للعلم بأن رفع اليد عنه إبطال للعمل فيحرم و عند الفراغ من العمل يرجع لمقلده ليعرف صحه ما أتى به أو فساده. هذا إذا لم يكن أحد الطرفين موافقا للاحتياط، و اما إذا كان موافقا للاحتياط كما إذا شك فى وجوب القنوت عليه مع العلم بأنه لا يضر بصحه الصلاه و جب عليه الاحتياط لاحتمال انه بتركه يكون إبطالا للعمل الذى هو محرم إلا إذا كان قاصرا و قلنا بجريان أصل البراءه. و بهذا يظهر لك ما فى عروه السيد (ره) و كلام بعض المعلقين

وجوب تعلم الأحكام الشرعية على الجاهل**اشاره**

قد عرفت فيما تقدم صحه عمل الجاهل إذا طابق الواقع، وفساده عند عدمها يقينا أو اجتهادا أو تقليدا، واما وجوب تعلمه للأحكام يقينا أو اجتهادا أو تقليدا فقد يقال من باب حكم العقل بالوجوب لدفع الضرر المحتمل لأنه بترك التعلم يحتمل أن يقع في خلاف الواقع بسوء اختياره بمعنى انه يحتمل أن يرتكب المحرم أو يترك الواجب بسوء اختياره فيستحق العقاب و الذم، فوجوب التعلم يكون من باب وجوب الإطاعة و لتحصيل براءة الذمه و الفراغ، و على هذا المبنى يترتب أمور (أحدها) ان الجاهل القاصر الذي لم يلتفت الى وجود واجبات و محرمات عليه كأوائل البلوغ أو التفت و لكن لم يلتفت الى وجود معرفه الواقع عليه بنحو اليقين به أو الاجتهاد فيه أو التقليد للغير أو التفت و لكنه لم يتمكن من التعلم للواقع بأحد الأنحاء الثلاثه فلا إشكال و لا ريب في عدم وجوب تعلمه عقلا للأحكام الشرعيه و متعلقاتها لأنه تكليف بغير المقدور و لا يستحق العقاب عند مخالفته للواقع و إنما وجوب التعلم يثبت للمقصر و هو الملتفت الى وجود واجبات و محرمات عليه فهو إذا لم يحتاط في امثالها اما تشهيا أو للخرج عليه أو لعدم قدره على ذلك يجب عليه التعلم للأحكام الشرعيه يقينا أو اجتهادا أو تقليدا لدفع الضرر المحتمل الذي هو العقاب.

(ثانيها) ان الواجب عليه التعلم بمقدار ما هو محل ابتلائه و لا يمكن التخلص منه كما لو أمكن التوكيل فيه كالزواج و التجاره فإنه لا يجب عليه التعلم لإمكان أن يوكل غيره عنه إذ ما ليس محل ابتلائه لا يحتمل بترك تعلمه أن يقع

فى خلاف الواقع فلا ىحتمل العقاب و هكذا ما أمكنه التخلص منه، و أما ما شك فى انه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٤

محل ابتلائه، فقد يقال بوجوب التعلم لأنه باحتمال الابتلاء به ىحتمل العقاب على مخالفته، و قد يقال بجريان استصحاب عدم ابتلائه به حتى يرتفع وجوب التعلم له عليه، و دعوى ان الاستصحاب لا- ىجرى فى المقام لأن الابتلاء بالشىء أمر مستقبل و الاستصحاب إنما ىجرى فى الأمور الحالية فاسده لأن الاستصحاب ىجرى فى الأمور الحالية و المستقبله كمن ىجرى استصحاب عدم صوم الغد ليرفع وجوب الغسل عليه فعلا، و أورد على هذا الاستصحاب المرحوم النائىنى بأن عدم الابتلاء ليس بأثر شرعى و لا- ذا أثر شرعى حتى يستصحب عدمه، و اما وجوب التعلم فهو أثر عقلى كما عرفت، و لا ىخفى ما فيه فان عدم الابتلاء ىرجع الى عدم الحكم الفعلى عليه و هذا بنفسه أثر شرعى كما يستصحب إعدام سائر الأحكام الشرعية عند الشك فيها، فالأولى أن يقال ان هذا الاستصحاب لو أجريناه لزم تفويت أغلب الواجبات بترك التعلم و هذا ىقطع بعدم إرادته الشارع له فهو غير جارى. نظير ما يقال من أن أصل العدم غير جارى فى القدره للزوم عدم امتثال الواجبات، إلا اللهم أن يقال لا نسلم وجود الكثره فى محتملات الابتلاء بهذا الحد و ان نوع التكليف معلوم الابتلاء بها أو عدمه.

و قد ىجاب عن الاستصحاب المذكور بأنه محكوم بإطلاق الأدله الداله على وجوب التعلم فإنها تشمل صورته القطع بالابتلاء و صورته احتمال الابتلاء، و لكن لا ىخفى انها كما عرفت ان وجوبها إرشادى لحكم العقل فلا إطلاق لها و قد (ىجاب) عنه بوجود

العلم الإجمالى بالابتلاء ببعض المسائل مده حياته، فاستصحاب عدم الابتلاء فى كل واقعه يحتمل الابتلاء بها معارض فى الأخرى و لا يخفى ما فيه فان الوقائع المحتمل الابتلاء بها فعلا ليس عندنا علم إجمالى بالابتلاء بأحدها فعلا. نعم لو وجد حصل التعارض فى خصوص ذلك المورد و مجرد العلم الإجمالى بالمخالفه على سبيل التدرىح لا يضر بجريان الأصل كما فى أصله الطهاره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٥

وجوب تعلم مسائل الشك و السهو

اشاره

و من هنا يتوجه الاشكال على وجوب تعلم مسائل الشك و السهو قبل حصول الشك و السهو مع انه نسب الى المشهور وجوب تعلمها قبل حصولها حتى نسب الى الشيخ الأنصارى (ره) فسق من لم يتعلم مسائل الشك و السهو العامه البلوى، و أيضا يتوجه الاشكال على وجوب تعلم الواجب المشروط أو الموقت قبل حصول شرطه أو وقته مع ذهاب جل العلماء الى وجوب ذلك.

و جوابه: انا لا نسلم ان المشهور يذهبون الى وجوب التعلم مطلقا و إنما يقولون به فيما إذا لم يمكن الامتثال و لو بنحو الاحتياط عند الابتلاء بالتكليف و لا يمكنه التعلم عند الابتلاء به لأن مقدار حكم العقل بوجوب التعلم لأوامر المولى و نواهيه هو فيما إذا كان فى معرض الابتلاء به و لو بأن يحتمل أنه يبتلى به و لكن بشرط أن يعلم أو يقوم عنده ما يقوم مقام العلم انه حين الابتلاء به لا- يمكنه امتثاله إذا لم يتعلم، و اما إذا احتمل ذلك بأن احتمل انه حين الابتلاء به يمكنه التخلص منه بتعلمه كما فى مسائل المواريث أو يمكنه الاحتياط حين الابتلاء به كما فى مسائل الطهاره و القصر و التمام أو التوكيل و النيابة عنه

كما فى مسائل البيع فالعقل لا يحكم بوجوب التعلم عليه لوجود العذر له بأن يعتذر إنى كنت أحتمل التمكن من الواقع، فهذا هو مقدار حكم العقل لا أزيد منه ولا أنقص.

و (الحاصل) ان العلم لما كان ليس بشرط للتكليف، و الجهل ليس بمانع من التكليف، و لذا التكليف مشترك بين العالم و الجاهل، و إنما الجهل يكون عذرا عن امتثال التكليف و مقدار حكم العقل بمعذريته إنما هو فيما إذا لم يلتفت الى التكليف أصلا أو التفت اليه و لكنه لم يعلم و لم تقم عنده أماره معتبره بأنه لا يمكنه التخلص منه إذا لم يتعلم. أما إذا التفت الى التكليف مع قيام العلم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٦

أو الاماره المعتبره على الوقوع فى خلاف الواقع بالجهل فالعقل يلزمه بالتعلم سواء كان وقت التكليف حضر أم لا و سواء كان مبتلى به فعلا أو قبل الابتلاء به لصحة عقابه على المخالفه عند ما يبتلى به لكون الجهل حينئذ ليس بمعذر له عن مخالفه الواقع. و لذا لو قال السيد لعبده سافر غدا عند الصباح و كان سفره يتوقف على استعمال الطريق فأخر العبد الاستعلام الى الصباح حتى أوجب تأخره عن السفر عند الصباح استحق عند العقلاء العقاب على تركه السفر فى الوقت المعين المستند لترك التعلم الذى تمكن منه قبل الوقت.

و (بعبارة أخرى) ان وجوب التعلم إنما يحكم به العقل حيث لا يكون الجهل عذرا. إن قلت ان التعلم من قبيل المقدمات المفوته للتكليف قبل تحققه و قد تحقق فى محله ان المقدمات المفوته لا تجب فكذا التعلم ليس بواجب.

قلنا: ان المقدمات المفوته لما كانت لها دخل فى قدره على

الواجب بحيث بتركها لا قدره على الواجب فلا تكليف بخلاف ما نحن فيه فان التعلم للتكليف و متعلقه ليس له دخل في قدره عليه حتى يرتفع الواجب عند عدمه، و لو فرض ان التعلم قد توقفت قدره عليه كما قيل في تعلم الأعجمي للقراءه فيكون حكمه حكم المقدمه المفوته، و لا- يهمننا تحقيق صغريات الموضوع بعد ائضاح كبرياته. و عليه فيتضح الحال في وجه ما نسب إلى المشهور من وجوب تعلم مسائل الشك و السهو قبل حصول الشك و السهو حتى نسب إلى الشيخ الأنصاري (ره) فسق من لم يتعلمها إذا كانت عامه البلوى و هكذا وجوب تعلم الواجب المشروط و الموقت قبل حصول الوقت و الشرط حتى نسبه بعضهم الى جل العلماء فإنه إنما يجب ذلك إذا احتمل ابتلائه بها و انه عند الابتلاء لا يمكنه الاحتياط و التخلص من مخالفه الواقع كالوقوع في حرمه إبطال العمل، اما إذا لم يلتفت فلا- يجب عليه ذلك كما انه لو التفت و لكن لم يحتمل ابتلائه بها ككثير الشك أو كان يمكنه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٧

الاحتياط كالشك بين القصر و الإتمام فلا يجب التعلم.

(ثالثها) ان مقتضى ذلك وجوب التعلم فيما لم يحتاط فيه إذ مع الاحتياط قد حصل الواقع فبرئت ذمته فلا يحتمل العقاب على مخالفه الواقع.

(رابعها) ان مقتضى ذلك وجوب التعلم فيما احتمل وجوبه أو حرمة دون ما يقطع بكونه ليس بواجب و لا حرام كشرب ماء الرمان.

(خامسها) ان مقتضى ذلك هو وجوب التعلم للمتفطن و الملتفت الى ذلك إذ مع عدم الالتفات يكون معذورا في مخالفه التكليف.

(سادسها) لا فرق في وجوب التعلم بين الاحكام و متعلقاتها و لا بين

الأحكام التكليفية و لا الوضعيه كالجزييه و الشرطيه و المانعيه. نعم المتعلق إذا كان مرددا بين أمور أحدها خارج عن محل ابتلائه فلا يجب التعلم لا للتكليف و لا لمتعلقاته حيث لا يكون التكليف منجزا عليه.

(سابعها) هو صحه العمل و ان لم يتعلم إذا طاب عمله الواقع فان التعلم على هذا ليس بشرط للعمل خلافا لما سيجي ء ان شاء الله من بعضهم من جعله شرطا لصحه العمل.

[أدله وجوب تعلم الأحكام الشرعيه من باب حكم الشرع بوجوبه نفسيا.]

و قد يجعل وجوب التعلم من باب حكم الشرع بوجوبه وجوبا نفسيا كما هو المحكى عن المرحوم الأردبيلي (ره) لقوله تعالى فَسَيَلُّوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لِآتِئْتُمُوْنَ* فَإِنِ الْأَمْرُ حَقِيْقَةً فِى الْوَجُوْبِ، و لما روى فى الكافى عن يونس عن بعض أصحابه قال سئل أبو الحسن (ع) هل يسع الناس ترك المسئله عما يحتاجون فقال لا، و لما روى فى الكافى عن زراره و محمد ابن مسلم و بريد العجلي قالوا جميعا قال أبو عبد الله (ع) لحرمان بن أعين فى شىء سئله انما يهلك الناس لأنهم لا يسألون، و لما روى فى الكافى عن يونس عن ذكره عن أبى عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) أف لرجل لا يفرغ نفسه فى كل جمعه لأمر دينه فيتعاهده و يسأل عن دينه، و لما روى فى الكافى عن الصادق (ع) عن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٨

رسول الله (ص) انه قال طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمه، و لما روى فى الكافى عن الصادق (ع) انه قال وددت ان أصحابى ضربت رءوسهم بالسياط حتى يتفقهوا، و لما روى فى الكافى عن أمير المؤمنين (ع) ان كمال الدين طلب العلم و العمل

به ألا- و ان طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال و العلم مخزون عند أهله و قد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه، و فى الكافى عن أبى عبد الله (ع) من لم يتفقه فى دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة و لم يزك له عملا، و لما روى فى الكافى عن أبى عبد الله (ع) لا- يقبل الله عملا- إلا بمعرفه و لا معرفه إلا بعمل فمن عرف دلت معرفه على العمل و من لم يعمل فلا معرفه له، الى غير ذلك من الأخبار الكثيره التى يمكن دعوى تواترها بالمعنى على وجوب تعلم الأحكام الشرعيه و التفقه فى الدين وجوبا نفسيا شرعيا.

و يمكن المناقشه فى دلالتها على ذلك بأن وجوب التعلم لو كان شرعيا لكان وجوب تعلم وجوب التعلم شرعيا أيضا لأنه من سنخه و هلم جرا فيلزم التسلسل فى الوجوبات الشرعيه نظير ما قيل فى وجوب الطاعه فلا بد ان يكون وجوبا عقليا و هذه الاخبار إرشاد إليه. مضافا الى أنه خلاف ما حكى من الاتفاق على ان الجاهل المقصر يعاقب على ترك الواجبات و فعل المحرمات لا على ترك التعلم من حيث هو إلا- أن يلتزم صاحب هذا القول بأنه وجوب شرعى تهينى نظير ما قيل فى وجوب الغسل قبل الصوم. مضافا الى لزوم العسر و الحرج بل التكليف بما لا يطاق إذ أحد لا يطيق تعلم سائر الأحكام الشرعيه فلو كان ذلك واجبا على الناس و لو بنحو التقليد للزم ترك الناس اشغالهم و أعمالهم لتعلمها إلا ان يلتزم بتخصيصها بمقدار لا يوجب العسر و الحرج مضافا الى وجود القرينه العقليه على ان المراد من تلك الأخبار الإرشاد إلى

حكم العقل و هي بدهاه ان العلم انما هو طريق للواقع و انما يراد لتحصيل الواقع. و يؤيد ذلك ما فى الكافى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٩

عن أبى عبد الله (ع) فى قوله تعالى **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** قال (ع) يعنى بالعلماء من صدق فعله قوله، و من لم يصدق فعله قوله، فليس بعالم. و يؤيده أيضا ما فى الكافى ان أبى عبد الله (ع) قال: العامل على، غير بصيره كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعه السير إلا بعدا.

و يؤيده أيضا ما رواه الكافى عن الصيقلى قال سمعت أبى عبد الله (ع) يقول لا يقبل الله عملا إلا بمعرفه و لا معرفه إلا بعمل فمن عرف دلت معرفه على العمل و من لم يعمل فلا معرفه له، فان ظاهره ان طلب المعرفة لأجل العمل بقريته التعليل بقوله: (فمن عرف). و يؤيده أيضا ما رواه الكافى عن أبى عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) من عمل على غير علم كان يفسد أكثر مما يصلح. و يؤيده أيضا ما رواه فى الكافى عن أبى عبد الله العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل و من عمل علم و العلم يهتف بالعمل فإن اجابه و إلا ارتحل. و قد يناقش فى الوجوب الشرعى للتعلم بأن العلم أمر وجدانى فهو ليس بمقدار.

و جوابه ما قرره علماء الكلام من انه مقدور بالواسطه بالرجوع إلى الأدله أو تقليد الغير.

[أدله القول بأن معرفه الاحكام الشرعيه شرط لصحه العمل.]

و قد يجعل وجوب التعلم للأحكام الشرعيه شرطا لصحه العمل عند الشارع فتكون عباده الجاهل بل و معاملته باطله حتى لو فرض ان عمله مطابق للواقع على سبيل الاتفاق لانتفاء الشرط المذكور أعنى

العلم بالأحكام و استدلووا على ذلك بالروايات الداله على أنه لا عمل إلا بالمعرفه و لا عمل إلا بدلاله ولى الله فإنها ظاهره فى شرطيه العلم للعمل مطلقا عباده كان أو معامله. و فيه ما لا يخفى فإن الأخبار من أول الفقه الى آخره يسأل فيها عن صحة العمل الصادر من السائل و يجيب الامام (ع) بالصحه فلو كان العلم شرطا للصحه لإجابه الإمام (ع) بالبطلان مضافا الى اتفاقهم على صحة المعامله المطابقه للواقع من الجاهل.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٠

[أدله القول بأن وجوب المعرفه للأحكام الشرعيه من جهه قبح تعجيز العبد نفسه.]

و قد يجعل وجوبها كما فى شرح العروه لبعضهم من جهه قبح تعجيز العبد نفسه عن القيام بالواجب فى نظر العقل بلا فرق بين المطلق و المشروط و لا بين ما قبل الشرط أو بعده. و لا يخفى انا لو سلمنا حكم العقل بقبح تعجيز العبد نفسه قبل الوجوب مع انه قابل للمنع خصوصا إذا كان لغرض عقلائي كمن قطع يده لمرض فلا نسلم ان ترك التعلم تعجيز للعبد لعدم توقف قدره على التعلم و إلا- لزم عدم اشتراك الجاهل مع العالم لعجزه عن التكليف. و لان ترك التعلم ليس بتعجيز لأن التعجيز هو عباره عن سلب قدره على العمل و ليس فيما نحن فيه كانت قدره على العمل ثم بترك التعلم قد ذهبت عنه حتى يكون تعجيزا و انما هو عجزه السابق ظل مستمرا فتأمل.

[أدله القول بوجوب المعرفه للأحكام من جهه حفظ غرض المولى.]

و قد يجعل وجوبها من جهه حفظ غرض المولى فإنه يجب عقلا- إحراز تحصيل غرض المولى من غير فرق بين المطلق و المشروط بعد الشرط أو قبله كما يظهر من استاذنا المشكينى (ره)، و فيه ما لا يخفى فإنه لا يحكم العقل بوجوب تحصيل غرض المولى قبل تحقق وجوبه عليه.

[أدله القول بوجوب المعرفه للأحكام من باب وجوب المقدمه.]

و قد يجعل وجوبها من باب وجوب المقدمه و يلتزم فى الواجب المشروط و الموقت أو فى المقدمه بأحد أمور، اما بالوجوب المعلق فتكون واجبه قبل مجىء وقت ذيها.

و فيه ان كون التعلم مقدمه وجوديه للواجب غير صحيح خصوصا تعلم الحكم فان تعلم الشىء لا- يتوقف وجوده عليه و إنما يتوقف العلم بحصوله عليه بداهه عدم سلب قدره على الواجب بترك معرفه حكمه و ماهيته و لذا قد يصدر من الجاهل، هذا مع إنه لا يتم عند من ينكر الواجب المعلق.

أو يلتزم بوجوب المقدمه المفوته، فقد قيل ان المقدمه و إن لم تكن واجبه قبل الوقت و الشرط من حيث كونها مقدمه لكن قد يكون عدم الإتيان بها قبل

ذلك مفوتا للتكليف الآتى فى المستقبل، و تفويت التكليف و جعل الإنسان نفسه غير قابل لأمر المولى قبيح عقلا و شرعا، اما عقلا فلما سبق من ذم العقلاء للعبد المأمور بالمسافره فى صباح غد مع عدم تهيئته لمقدمات سفره من الليل، و اما شرعا فلما ورد عن أبى عبد الله (ع) فى رجل يجنب فى السفر فلا يجد إلا الثلج، انه لا يرى له أن يعود الى هذه الأرض. و لما ورد عن أحدهما (ع) فى الرجل الذى يقيم بالبلاد فى أشهر ليس فيها ماء لأجل المرعى و

إصلاح الإبل انه قال (ع): لا، الى غير ذلك مما يدل على وجوب إبقاء القدره و عدم جواز فعل ما يخرجها عن أهليه التكليف. و المعرفه و التعلم من هذا القبيل.

و لا يخفى ما فيه لما ذكره صاحب البدائع من أن هذا القبح لو سلم فإنما هو قبح فاعلى لا فعلى إذ لم يصدر منه فعل يذم عليه و يعاقب عليه و العقاب بلا تكليف و معصيه لا يصح عند العقلاء و اما الاخبار فهى غير معمول بها فى موردها على وجه التحريم بل هى محموله على الكراهه فكيف يصح الاعتماد عليها فى غير موردها لا سيما فى خصوص المقام و نحوه من المسائل العقلية.

أو يلتزم بالوجوب التهيئى، فقد قيل انه قد يوجب المولى شيئاً لا بالوجوب النفسى الثابت لمصلحه فى نفسه و لا بوجوب غيرى مترشح من الواجب بل بوجوب أصلى ثابت بدليل مستقل و لكن لمصلحه واجب آخر يسمى بالوجوب التهيئى و ليس هو بوجوب نفسى كما هو واضح لعدم المصلحه فى متعلقه و لا- يعاقب على مخالفته و لا بوجوب غيرى لأنه يجب قبل وجوب الواجب الآخر و لا يتولد منه بل هو نظير الغسل للصوم، و المعرفه و التعلم من هذا القبيل.

و فيه ما لا يخفى فان هذا إنما يتم فيما لو ثبت الوجوب شرعاً، و قد عرفت ان الاخبار كلها للإرشاد لحكم العقل و قرائن الأحوال إنما تثبت وجوب المعرفه عقلاً لا شرعاً كما تقدم.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٢

مبحث الاحتياط

إشاره

و بعد أن انتهى الكلام فيما يلزم من العمل فى امثال التكليف و حكم من لم يسلك أحد الطرق الثلاثه المذكوره من الاحتياط و الاجتهاد و التقليد

فلا بد لنا من الكلام فى كل واحد منها و فى صحه الاجتراء به فى امثال التكليف و ما يتبع ذلك و قدمنا الكلام فى الاحتياط لحصول الموافقه القطعيه به ثم الاجتهاد لحصول الموافقه الاحتماليه المعتبره به ثم التقليد لأن الاجتهاد مأخوذ فى موضوعه إذ التقليد إنما يكون للمجتهد فنقول:

تعريف الاحتياط:

الاحتياط و يسمى بالموافقه أو الإطاعه الإجماليه القطعيه هو ما يحصل به القطع بامثال التكليف و اليقين بحصول الواقع المطلوب منه من دون استناد الى حجه شرعيه كآيه قرآنيه أو قول معصوم أو فتوى مجتهد أو نحو ذلك فى تعيين الواقع.

البرهان على جواز العمل بالاحتياط

اشاره

يجوز العمل بالاحتياط حتى مع التمكن من العلم التفصيلى أو الظن المعتبر بامثال التكليف من دون فرق بين أن يستلزم الاحتياط تكرار العمل كما لو دار الأمر بين المتباينين كالظهر و الجمعه أو لا يستلزم كما لو كان الشك فى الأجزاء و الشرائط مع عدم احتمال المانعيه و إلزم التكرار و سواء كان العمل عباديا أم لا، مثل ما لو علم إجمالا بأن صيغه النكاح واحده و لكن تردد فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٣

أن لفظ (التزويج) متعد للمفعول الثانى بنفسه أو بالباء و ان لفظ (النكاح) متعد الى المفعول الثانى بنفسه أو بمن، فإنه يجوز له الاحتياط بإتيان جميع الصور و ان تمكن من تحصيل العلم التفصيلى أو الظن المعتبر بالصيغه الصحيحه. و كذا يجوز له الاحتياط بإتيان الظهر و الجمعه و ان تمكن من العلم التفصيلى أو الظن المعتبر بالواجب الواقعى منهما، و الدليل على جواز الاحتياط و الاكتفاء به هو حكم العقل بأن غرض المولى هو حصول الواقع و إتيان مطلوبه و بالاحتياط يحصل الواقع و مطلوب المولى قطعاً، فهو نوع من أنواع الإطاعه التى لا- يمكن جعل عدم الإطاعه به مع بقاء المأمور به على مطلوبيته. و على هذا فسند المانع عن الاحتياط لا بد و أن يرجع اما الى عدم حصول الإطاعه به فى نظر العقل كما يستفاد من كلام بعضهم من ان الاحتياط

لعب بأمر المولى فى نظر العقل أو الى دعوى التقيد فى مرادات الشارع بخصوصيه غير حاصله فى حال الاحتياط من قبيل القربه التفصيليه، و إلا فلا يعقل المنع عن الإطاعه بالاحتياط بعد تسليم تحقق المطلوب به فى نظر العقل بمنع كونه طاعه شرعيه أو بمنع كفايه الطاعه الحاصله به، و لا يعتبر شرط فى العمل به إذا تحقق موضوعه و هو ما به يحرز الواقع المشكوك فيه. نعم مع قيام الحجه الشرعيه يكون الاحتياط غير واجب لانه غير مجزى. كما انه لا يرتفع موضوعه إلا مع العلم التفصيلى بالواقع كما انه عند الالتفات الى وقوع الخلاف فى جوازه و حرمة كالاتياط فى تكرار العباده لا بد له من الاجتهاد أو التقليد فى جوازه للأمان من العقوبه عليه، و لكن ذلك لا يمنع من حكم العقل بسقوط التكليف به إذا أحرز به الواقع.

نعم قد يكون فى تكرار العباده لا- يحرز إسقاط التكليف به لاحتماله اعتبار قصد القربه التفصيليه فيها، و لكن فى الحقيقه لا يكون هذا احتياطاً لعدم إحراز تحقق الواقع به.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٤

[الإيرادات على الاحتياط و هى تبلغ ثلاثه عشر إيراداً.]

[الإيراد الأول على جواز الاحتياط]

و قد يورد أولاً- على جواز الاحتياط حتى مع التمكن من تحصيل الحجه المعتره ان الواجب عليه شىء واحد، فالإتيان بالعمل مكرراً تشريع محرم.

و جوابه ان التشريع هو إدخال ما ليس من الدين أو ما يشك فى كونه من الدين فى الدين و بالاحتياط لم يصنع ذلك بل إنما أتى بالعمل لاحتمال كونه من الدين لتحصيل الواقع فهو لم يدخل فى الدين شيئاً بل إنما أراد تحصيل الدين و المحافظه على تحقق ما أراده الشارع منه.

[الإيراد الثانى على جواز الاحتياط]

و قد يورد على جواز الاحتياط ثانياً ما اشتهر بين المتقدمين و أصر عليه بعض المتأخرين فى العبادات من أن المعتره فى الطاعه و قصد القربه أن يكون العمل بداعى الأمر بأن يكون انبعائه الفاعل نحو العمل العبادى عن أمر المولى و فى الاحتياط يكون انبعائه عن احتمال الأمر لا عن نفس الأمر، فإن الذى يعلم بأن هنا أسد ينبعث فراره عن الأسد، و اما من احتمال وجود الأسد فيكون فراره عن الخوف من الأسد لا- عن نفس الأسد، و لا- أقل من الشك فى حصول الامتثال بذلك و الشك فى الامتثال يوجب الاشتغال لأن الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني.

و قد أجاب عنه بعضهم بأن حسن الاحتياط لما كان معلوماً فيستكشف الأمر الشرعى بالاحتياط لان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع و حينئذ فيكون الأمر معلوماً و مجزوماً به و يكون الانبعاث عن هذا الأمر فيأتى بالظهر و الجمعه امتثالاً للأمر بالاحتياط.

و لا يخفى ما فيه لان حسن الاحتياط من باب حسن الطاعة و لا يستكشف منه أمر شرعى و إلا لزم التسلسل فى الأوامر الشرعية،
مضافا الى لزوم الدور لأن الأمر بالاحتياط فى المقام موقوف على

حسنه فيه، و حسنه فيه موقوف على تحققه فيه، و تحققه فيه موقوف على الأمر به، فتوقف الأمر به على الأمر به

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٥

و هو دور باطل و بهذا ظهر فساد ما أجاب به بعضهم عن الإيراد المذكور من وجود أمر شرعى بالاحتياط لقوله (ص): «احتط لدينك». لما عرفت ان الأمر به من قبيل الأمر بالإطاعة فيكون للإرشاد مع انه لا يمكن تصحيح الاحتياط بهذا الأمر إلا على وجه محال، لأن الأمر بالاحتياط فيما نحن فيه موقوف على إمكان الاحتياط فيه و إمكان الاحتياط فيه موقوف على الأمر به لتوقف قصد القربة على الأمر به فيما نحن فيه فيتوقف الأمر على نفسه.

كما ظهر فساد ما أجاب به أيضا بعضهم عن الإيراد المذكور بأن اخبار من بلغ باعتبار دلالتها على استحباب كل واحد من الجمعه و الظهر أو القصر و التمام لبلوغ الثواب بها باعتبار العلم الإجمالى بالتكليف بينها فيكون الأمر الاستحبابى بكل واحد منها مجزوما به فيأتى بالعمل بداعيه.

و وجه الفساد ان هذه الاخبار إنما تدل على استحباب إتيان العمل برجاء إدراك الواقع و فيما نحن فيه الواقع يعلم بعدم إدراكه عند الخصم لاعتبار قصد القربة الجزمى فيه و هو غير مقدور لعدم الجزم بالأمر و لا يعقل أن يكون هو (أمر من بلغ) لأن أمر من بلغ موقوف على التمكن من إدراك الواقع فلو كان ادراك الواقع موقوفا على (أمر من بلغ) لزم توقف الشئ على نفسه.

وقد أجاب عن الإيراد المذكور أيضا المرحوم آغا ضياء فى تقريراته و تبعه بعض المعلقين على العروه أن الداعى فى صوره الاحتمال هو نفس الأمر لا احتمال الأمر كما فى

صوره العلم فإن الداعى هو نفس الأمر لا العلم به.

ولا يخفى ما فى هذا الجواب فإنه لا يعقل أن يدعو شىء إلى أمر ما لم يكن ذلك الشىء موجودا فإن الداعويه هى الاقتضاء و البعث من المقتضى و مع عدم المقتضى لا- اقتضاء يعقل و لا بعث يتصور ففى صورته العلم بالأمر يكون الأمر موجودا و متحققا فى النفس فيؤثر الداعويه و الاقتضاء و البعث، و اما فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٦

صوره الاحتمال لما لم يكن موجودا فى النفس فلا- يعقل أن يؤثر الاقتضاء فيها و إنما الموجود فيها هو احتمالها فيكون نفس الاحتمال هو الداعى.

و الحق فى الجواب عن الإيراد المذكور أن اعتبار القربه فى العبادات ان كان من الشرع فليس فى الشرع عين و لا أثر لاعتبار الجزم به و ان كان من جهه العقل فالعقل يستكفى فى مقام الإطاعه بالاحتمال لأن العمل المنبعث عن احتمال الأمر يحكم العقل بصلته بالأمر و القرب به من ساحه المولى بل هو أقوى فى الإطاعه فإن من يهرب من احتمال القتل يحكم العقل بأنه أجنب ممن يهرب من نفس القتل و هكذا ترتيب الأثر على احتمال الشىء يكون أبلغ من ترتيبه على نفس ذلك الشىء بحكم العقل.

و دعوى انه لا أقل من الشك فى امتثال التكليف بذلك و هو يقتضى عدم سقوطه مدفوعه بأنه لا يحتاج سقوط الأمر إلى أزيد من إتيان متعلقه إذ لو بقى مع حصول متعلقه لزم تحصيل الحاصل. نعم لو فرض العلم بعدم حصول الغرض من الأمر بإتيان الأمور به يحدث أمرا آخر لوجود مناطه و مع الشك فالأصل عدم حدوث الأمر الآخر و لا مجال

لاستصحاب بقاء الغرض لإثبات الأمر لأنه أصل مثبت.

[الإيراد الثالث على جواز الاحتياط]

وقد يورد على جواز الاحتياط في العبادات ثالثا ان الاحتياط ينافي نيه الوجه توصيفا أو غايه و ينافي قصد التمييز فإن العباده لا بد و أن يأتى بها بوصف كونها واجبه أو مستحبه أو لوجوبها أو استحبابها كما لا بد أن يميزها و يشخصها عن غيرها مما لم يكن مأمورا به و مع الاحتياط لا يتمكن من ذلك إذ يحتمل كون المأتي به غير واجب و الواجب هو ما أتى به أو يأتى به لاحقا.

و جوابه ما تقدم من جواب الإيراد الثاني من عدم الدليل على اعتباره و العقل حاكم بعدم اعتبار أزيد من قصد القربه في العمل مع ان الإطلاق السكوتى

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٧

كاف في نفى اعتبار قصد الوجه عند الشارع، و توضيح ذلك ان الأمور التي لا- يلتفت إليها أغلب العامه و ان احتمل العقل الدقيق اعتبارها إلا ان العامه لا يلتفتون إليها، فسكوت المولى عن بيانها دليل على عدم اعتبارها فإنه لو كان يريد لها لبينها كما بين كثيرا من الواجبات التي يحكم بها العقل الدقيق لغفله العامه عنها، فعدم تعرضه لها مع غفله العامه عنها لا ينقص عن سكوته عن أصل التكاليف لو كانت مراده له و لها دخل في حصول الغرض.

[الإيراد الرابع على جواز الاحتياط]

وقد يورد على جواز الاحتياط في المعاملات رابعا ان مع الشك في ترتب الأثر على الصيغه لا يكاد يتأتى منه قصد الإنشاء في العقود و الإيقاعات إذ كيف يقصد شيئا من شىء مع عدم إحراز حصوله به.

و جوابه ان الشك لا يمنع من قصد الإنشاء فإن المتكلم ما دام غير لاغ فهو قاصد لمضمونها و هو قصد الإنشاء، اما ترتب الأثر عليها

فهو وراء ذلك بل حتى مع العلم بعدم ترتب الأثر قد يقصد الإنشاء بالصيغه كما فى بيعه للمغصوب

[الإيراد الخامس على جواز الاحتياط]

وقد يورد على جواز الاحتياط خامسا ما نقل من الإجماع على عدم جواز الاحتياط و بطلان عمل تارك الاجتهاد و التقليد، و لا أقل من ان ذلك منشأ للشك الملزم بأن الاحتياط فى ترك الاحتياط.

و جوابه ما تقدم فى مبحث معذوريه العامى من أن الإجماع المنقول ليس بحجه و الإجماع المحصل غير حاصل لمخالفه جملة من العلماء كصاحب المدارك (ره) و العلامة الطباطبائى (ره) و جدى كاشف الغطاء (ره) مع انه يحتمل ان مدركه ما ذكر من الوجوه أو ما سيجىء ان شاء الله تعالى من الوجوه. و دعوى ان نقل الإجماع مورث للشك فى صحه الإطاعه بالاحتياط فاسده لما عرفت من حكم العقل بصحه الإطاعه به من باب حكمه بصحه اطاعه كل أمر و ليس ذلك بحكم شرعى و إلا لزم التسلسل فى أحكام الشرع. نعم لو كان بحكم الشرع كان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٨

نقل الإجماع مورثا للشك.

[الإيراد السادس على جواز الاحتياط]

وقد يورد على جواز الاحتياط سادسا استمرار السيره على عدمه مع التمكن من الحجه الشرعيه.

و جوابه ان السيره إجماع عملى، و لو سلمنا وجودها لكان الجواب عنها هو الجواب عن دعوى الإجماع المتقدم.

[الإيراد السابع على جواز الاحتياط]

وقد يورد على جواز الاحتياط سابعا ان أدله وجوب رجوع المجتهد الى الطرق الشرعيه و أدله وجوب رجوع المقلد للمجتهد تقتضى اشتراط كون الواقع مأخوذا من هذه الطرق عند التمكن منها، و ذلك يقتضى بطلان الاحتياط مع التمكن منها، و بعبارة أخرى تقتضى ان المطلوب للشارع هو الواقع من هذه الأدله، كما ان أدله الطرق الشرعيه للمجتهد تقتضى اشتراط كون الواقع مأخوذا منها لا من التقليد عند التمكن منها، و الحاصل ان المكلف به الفعلى هو مؤدى الطرق لا الواقع بما هو واقع بأن يكون التكليف الواقعى مقيدا بقيام الطرق عليه فى مرتبه الواقع أو فى مرتبه الفعلية كما ينسب ذلك لصاحب الفصول و أخيه صاحب الحاشيه.

و جوابه ان أدله الطرق كما هو الظاهر منها لبيان الطرق الشرعيه للواقع لا لبيان أن مؤداها هو الواقع و لا ان الواقع مقيد بقيامها عليه، مع أنه ان كان المراد انعدام الحكم الواقعى بدون قيام الطرق عليه بحيث يكون الحكم بواقعيته مقيدا بقيام الطرق عليه فهو

محال للزوم تقدم الشىء على نفسه لأن الطرق تتعلق بالواقع فهى متأخره رتبه عنه تأخر العارض عن معروضه فلو أخذت فى متعلقها لزم تقدمها على نفسها و هو محال لوجودها قبل نفسها، مضافا الى لزوم عدم اشتراك الجاهل و العالم فى الحكم مع ان الإجماع قائم على وجود حكم واقعى مشترك بينهما أصابه من أصابه و أخطأه من أخطأه. و ان كان المراد ان

النور الساطع فى

الحكم فى مرتبه فعليته و توجهه نحو المكلف مقيد بقيام الطرق عليه بمعنى أن الحكم لم يبلغ إلى درجه الفعلية و التوجه نحو المكلفين إلا بقيام الطرق على واقعه فاذا لم يتم طريق على واقعه لم يبلغ درجه الفعلية و التوجه نحو المكلف فلازم ذلك إهمال ما لم يؤدي إليه الطرق لأن التكليف الموجود فيه غير متوجه للجاهل فلا يكون الحكم مشتركاً بين الجاهل و العالم و هو خلاف ما قامت عليه ضروره المذهب من اشتراكهما، مضافاً الى احتياج ذلك الى دليلين دليل يجعل الاماره طريقاً للواقع و دليل يجعلها قيداً للحكم الشرعى و مأخوذه فى موضوعه مع انه لا دليل عندنا إلا دليل جعلها اماره و طريقاً كاشفاً عن الواقع، و ان كان المراد ان الحكم فى مرتبه تنجزه و حكم العقل باستحقاق العقاب على عصيانه مقيد بكونه مؤدى الطرق فهو صحيح و لكن لا ينفع الخصم، إذ على هذا يكون الحكم متوجهاً نحو العبد على تقدير وجوده فى الواقع فاذا لم يطلع عليه و احتاط سقط عنه لأنه قد أتى به. و أما أدله الطرق الشرعيه للمجتهد لا تقتضى الاشتراط الذى ذكره الخصم. و أدله التقليد لا يصح القياس عليها لأنها ليست بحجه مع التمكن من الرجوع للطرق الشرعيه نظير الأصول العمليه فإنها لا يعمل بها مع التمكن من الرجوع للطرق الشرعيه.

[الإيراد الثامن أول على جواز الاحتياط]

و قد يورد على جواز الاحتياط ثامناً ان أدله جواز الاحتياط مقيده بعدم التمكن من الطرق الشرعيه كالامارات المعتمده و كالتقليد، فمع التمكن منها لم يكن الاحتياط جائزاً نظير أدله جواز الرجوع للأصول العمليه فإنها مقيده بعدم التمكن من الرجوع للأمارات المعتمده.

و جوابه ان دليل العقل

على الاحتياط غير مقيد بشىء فكل ما أوجب إحراز الواقع يحكم العقل بإسقاطه للتكليف من دون تقييد لذلك بشىء من الأشياء.

نعم من الممكن أن يكون محرماً عليه ارتكابه لاضراره بالنفس، لكن ذلك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٠

لا يمنع من سقوط التكليف به إذا أحرز به الواقع.

[الإيراد التاسع على جواز الاحتياط]

و يرد على جواز الاحتياط تاسعاً ما ذكره صاحب الفصول و بنى عليه الشيخ الأنصارى فى رسائله ان الاحتياط إذا استلزم تكرار العمل مع التمكن من الواقع يعد عند المشرع و العرف عابثاً و لاعباً بأمر المولى غير مطيع له فان من تردد فى القبله و عنده خمسه أثواب يعلم بطهاره واحد منها و خمسه أشياء يعلم بصحه السجود على واحد منها فيصلى مائه صلاه مع التمكن من صلاه واحده فإن ذلك يعد سفيهاً و لاعباً بأمر المولى و الفرق بين الصلاه الكثيره و الصلاتين لا يرجع الى محصل و لأن حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد.

و جوابه ان المستشكل قد جعل المحكم فى اللعيه بأمر المولى و العبيه هو حكم المشرع و العرف فإن أراد انهم يحكمون بذلك فى جميع الموارد فهو باطل لما نرى من كثير من الموارد يحكم بها العقل و العقلاء و المشرع بحسن الاحتياط كما فى الدماء و الفروج و الأموال و الاحتياط الخفيف المؤنه و عدم كونه عبثاً و لعباً بأمر المولى. و إن أراد انهم يحكمون فى بعض الموارد كالمثال الذى ذكره فهو صحيح إلا ان كلامنا فى نفس الاحتياط من دون طرو عنوان آخر عليه ثانوى ككونه فيه ضرر محرم أو موجبا للنفره من الدين الإسلامى أو اختلال النظام أو قتل نفس محترمه أو

أُلب أو نحو ذلك، مع ان مجرد العبثه لا تضر بالطاعه بحيث توجب ارتفاعها و خروجها عن كونها طاعه فإن الشىء قد يكون عبثا إتيانه و لكنه يحصل المقصود منه كاحترام من لا- يستحق الا-حترام. و اما دعوى ان حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد فهو قاعده غير مسلمه و إنما ذكرها علماء العرييه و هى ترجع للقياس التمثيلى و قد بينا بطلانه فى المنطق.

و اما ما أجاب به الآخوند (ره) و تبعه بعض المعلقين على العروه و بعض المعاصرين فى تقريراته من أن الاحتياط لو كان عبثا و لعبا فإنما يكون عبثا و لعبا فى كيفيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦١

الإطاعه لا فى نفس الإطاعه فان الإطاعه تتحقق بواحد من الأفراد و الباقي يكون عبثا و لعبا، و الحاصل ان العبثه و اللعبيه تكون فيما عداه، فلا- يخفى ما فيه فان العبثه و اللعبيه تتحقق بالمجموع الذى صار بمجموعه عمل واحد و الجميع أجزاءه بحيث لا يستغنى عن بعضه فى هذه الحال أعنى حال تحصيل البراءه اليقينييه بالاحتياط فلا يصح التقرب به و لا بواحد من أجزاءه، هذا إذا سلمنا ان العبثه و اللعبيه بأمر المولى لا توجب النهى و اما إذا كانت توجب النهى فلا إشكال فى انه لا يصح الإتيان لا بالمجموع و لا- بأجزائه لأنها حال الانضمام منهى عنها و حال الانفراد لم يتحقق الاحتياط. و اما ما أجاب به الآخوند (ره) أيضا من ان الاحتياط قد يكون ناشئا من غرض عقلائى و لا- أقل من جهه العناء فى الفحص و الاجتهاد فلا- يخفى ما فيه فإنه يرجع الى عروض عنوان ثانوى، و نحن

كلامنا فى الاحتياط من حيث هو إلا اللهم أن يرجع الى ما أجبنا عنه.

[الإيراد العاشر على جواز الاحتياط]

و يرد على جواز الاحتياط عاشرًا ان سقوط الأمر مبنى على حصول غرض المولى و مع احتمال أن يكون غرضه باقيا يجب الإتيان به على وجه يسقط به الغرض، و نحن نحتمل بعد الاحتياط أن يكون الامتثال التفصيلى مسقطا لغرض المولى دون الإجمالى.

و جوابه انه لا يحتاج سقوط الأمر إلى مزيد من إتيان متعلقه، إذ لو بقى مع حصول متعلقه لزم تحصيل الحاصل، نعم لو علم بعدم حصول الغرض من الأمر يحدث أمرا آخرًا لوجود مناطه و مع الشك فى بقاء الغرض فاستصحاب بقاء الغرض لإثبات الأمر أصل مثبت لأنه لازم عقلى له و حينئذ فتجرى أصاله عدم حدوث أمر جديد و يجزى الاحتياط.

[الإيراد الحادى عشر على جواز الاحتياط]

و يرد على جواز الاحتياط حادى عشر أن الأخبار الداله على الصوم للرؤيه و الإفطار للرؤيه تقتضى عدم جواز الاحتياط بإتيان الصوم لاحتمال وجوبه فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٢

اليوم المشكوك أنه من شعبان أو من رمضان و حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد.

و جوابه ان المراد عدم جواز الصوم بعنوان كونه من رمضان لا لاحتمال وجوبه، و لو سلمناه فهذا يقتضى المنع عنه فى خصوص هذا المورد و لعله لحدوث مفسده فيه الله أعلم بها.

[الإيراد الثانى عشر أول على جواز الاحتياط]

و يرد على جواز الاحتياط ثانى عشر ان الاخبار الداله على وجوب التعلم تقتضى وجوب معرفه الواقع اجتهادا أو تقليدا أو يقينا و قد تقدم نقل قسم منها فى مبحث عدم معذوريه الجاهل و لازم ذلك عدم كفايه الاحتياط.

و جوابه ان الظاهر من تلك الروايات ليس هو الوجوب الشرعى بل للإرشاد الى ما حكم به العقل من لزوم معرفه لأجل عدم إهمال التكليف بقريته قوله تعالى أن تُصَبِّئُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ و قوله: «هلا تعلمت» فهى لا تنافى حكم العقل بحسن الاحتياط لعدم إهمال التكليف معه، على ان معرفه و لو بنحو التقليد تجتمع مع الاحتياط فالإلزام بها لا يتنافى مع الاحتياط. نعم معرفه التكليف على سبيل اليقين يرتفع معها موضوع الاحتياط.

[الإيراد الثالث عشر على جواز الاحتياط]

وقد يورد على جواز الاحتياط ثالث عشر بما في مقبوله عمر بن حنظله انظروا الى رجل قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا. إلخ و بما في مشهوره أبي خديجه: انظروا الى رجل يعلم شيئا من قضايانا. إلخ فإنه يفهم منها النهى عن العمل بدون الاجتهاد أو التقليد.

و جوابه انها ظاهره في النهى عن أخذ الأحكام من غير المجتهد لا في النهى عن امتثالها على نحو اليقين.

و ينبغي هنا التنبيه على أمور:

اشاره

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٣

جواز العمل بالاحتياط إذا لم يتيقن به مشروط بكونه مجتهدا أو مقلدا

(أحدها) انه لا-ريب ان الاحتياط كما عرفت يجوز للمقلد و المجتهد و اما القاطع بالحكم فلا يتحقق منه الاحتياط، ثم انه هل يلزم على العامل بالاحتياط الاجتهاد في جوازه أو التقليد، التحقيق انه لا يلزم ذلك لأن جوازه أمر فطري بديهى فإنه عند إحراز تحققه تقتضيه النفوس بصرف طباعها، نعم لو فرض انه قد حدث لأحد الشك في جوازه و لو من جهه وقوع الخلاف في جوازه فإذا أراد العمل به فلا بد أن يكون مجتهدا بجوازه أو مقلدا إذ ليس جوازه حينئذ يكون من الضروريات عنده و لا من اليقينيات لديه، ثم إذا بعد هذا حكم عقله بجوازه لكونه موجبا لليقين بحصول الواقع و غرض المولى بحيث يأمن من العقاب معه كان مجتهدا في جوازه و لم يحتج الى اجتهاد و لا الى تقليد في جوازه كما انه لو كان عنده من الضروريات أو اليقينيات. و من هذا ظهر لك انه يشترط في جواز الاحتياط تشخيص موارد و ان يعرف العامل بالاحتياط كيفية الاحتياط اما يقينا أو اجتهادا أو تقليدا ليقطع بحصول الواقع بالاحتياط إذ بدونه لم يكن احتياظه احتياط و لا يأمن به من الوقوع في مخالفه الواقع.

إن قلت: مع الشك في جواز الاحتياط إذا عمل على طبقه بدون أن يحصل عند العمل به اليقين به أو الاجتهاد فيه أو التقليد فيه فإنه يجزى لو انكشف انه أتى بالواقع فأى وجه للزوم ذلك؟

قلنا: إنما يجب ذلك بحكم العقل لأجل المؤمن له من العقاب فاذا عمل بالاحتياط مع شكه في جوازه أو كونه احتياطا صحيحا محصلا للواقع لم يكن له مؤمن من العقاب ما

دام لم ينكشف مطابقته للواقع فالوجوب عقلي لا مولوى شرعى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٤

الاحتياط فى جزئيه شىء أو شرطيه

(ثانيها) لا بد من الاحتياط فى جزئيه شىء أو شرطيه الإتيان به مع ذلك الشىء، فمن شك فى جزئيه القنوت للصلاه اكتفى فى الاحتياط الإتيان به مع الصلاه فى المحل الذى احتمل اعتباره فيها. ولكن لا بد من عدم احتمال مانعيته وإلا لو احتمل ذلك لوجب عليه لو أراد الاحتياط أن يأتى بصلاتين إحداهما بدون القنوت والأخرى مع القنوت.

انكشاف الواقع فى أثناء الاحتياط

(ثالثها) لا- إشكال فى عدم صحه ترتب آثار الواقع لو أتى ببعض الاحتمالات قبل انكشاف الواقع، واما لو أتى ببعض الاحتمالات و انكشف مطابقته للواقع اما علما أو اجتهادا أو تقليدا أجزأ ذلك و صح له ترتيب آثار الواقع عليه و لا يلزمه الإتيان بباقي الاحتمالات لحصول الواقع عنده.

وقد يورد على ذلك أن الطرق الظاهريه إنما تكون طرقا فى حق المجتهد بعد الأخذ بها والعمل بها، وكذا فتوى المجتهد إنما تكون طريقا لمقلده بعد أخذ المقلد لها و بنائه عليها، و المفروض فى المقام انه حين العمل لم يكن مجتهدا و لا مقلدا فلم تحصل مطابقه عمله لأحدهما و بعد اجتهاده أو تقليده قد مضى العمل و خرج عن محل ابتلائه فلا يكونان حجه عليه، و بعبارة أخرى ان هذا العمل لم تقم حجه على الاجتزاء به لأنه قبل العمل و حين العمل لم يكن عنده حجه و بعد العمل خرج العمل عن محل ابتلائه و الفرض ان حجه الطرق مقيده بالأخذ بها حين العمل.

و جوابه مضافا الى عدم تقييد أدله حجيتها بالأخذ بها بحسب مداليلها اللفظيه انه لا يعقل أن تكون الطرق الشرعيه حجيتها مقيده بذلك للزوم الدور

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٥

لأن حجيتها

حينئذ تكون متوقفه على الأخذ بها و الأخذ بها لا يصح إلا إذا كانت حجه فيكون موقوفا على حجيتها، فاذن لا فرق في انكشاف الواقع بين أن يكون بالقطع و بين أن يكون بالطرق الشرعيه، و انقضاء العمل و خروجه عن محل الابتلاء لا يوجب عدم ترتب آثاره عليه و لا- عدم سقوط التكليف بإعادته أو قضائه. نعم من اعتبر قصد القربه و الوجه على نحو اليقين و ادعى فى صورته الاحتياط يمكن قصد ذلك بمجموع العملين بأن ينوى الإتيان بهما لتحصيل الفعل المتصف بالوجه، نظير من يصلى مع الضمائم المستحبه بقصد تحصيل الواجب فى ضمنها، فتكون عنده الاستداه على هذا العمل بهذا القصد مستلزمه لمقارنه المأمور به الواقعى لقصد وجهه فإنه على هذا لو أتى ببعض الاحتمالات و انكشف له الواقع اجتهادا أو تقليدا لم يكن قد أتى بالعمل بقصد الوجه فعليه أن يأتي بباقي الاحتمالات و لا يجترى ببعضها لأن ما تحقق منه لم يقع بقصد الوجه على نحو اليقين.

الاحتياط مع الفتوى و بدونها

(رابعها) الاحتياط إذا كان معه الفتوى من المجتهد الذى أمر به سواء كان مسبقا بالفتوى أو ملحوقا بها كان استحبابيا لأن المطلوب من العامى العمل بالفتوى و لا- يجوز للعامى أن يرجع لغيره إذا كان قد قلده فيها. نعم لو كانت فتوى الغير موافقه للاحتياط جاز الرجوع لغيره من باب الاحتياط لا من باب التقليد و لا من باب انه حكم الواقعه فى حقه إذ يكون ذلك تشريعا محرما، بل مع الإفتاء لو أمره بأن لا- يترك الاحتياط لا- يجب عليه متابعتة إلا- أن يكون ذلك منه رجوعا، و اما إذا لم يكن الاحتياط معه فتوى و يسمى بالاحتياط المطلق فيجوز للمقلد العمل

به أو الرجوع لغيره من المجتهدين و إن كان المحتاط أعلم منهم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٦

و قلنا بوجوب تقليد الأعلّم. نعم هناك احتياط بنحو الفتوى كإصلاّه إلى الجهات الأربعة عند اشتباه قبله أو وجوب الاحتياط عند العلم الإجمالى فإنه فى هذه الصوره لا يجوز الرجوع لغيره إذا كان المفتى أعلم و قلنا بوجوب تقليد الأعلّم بخلاف الاحتياط المطلق الذى لا فتوى معه و يفرق بينهما فى التعبير ان الاحتياط المطلق كأن يقول المجتهد (الأحوط هو كذا) بخلاف هذا الاحتياط بنحو الفتوى فإنه يقول المجتهد (صل الى الجهات الأربعة عند الاشتباه فى قبله أو اجتنب الإنائين عند العلم بنجاسه أحدهما) أو نحو ذلك من التعابير التى تدل على ان حكم الواقعه هو الاحتياط لا ان حكمها مجهول لديه و الاحتياط طريق لتحصيله.

(مبحث الاجتهاد)

إشاره

تعريفه، شروطه، تقسيمه، أحكامه

[تعريف الاجتهاد]

[٦٦ تعريف الاجتهاد عند المتقدمين.]

إشاره

قد عرفت ان القوم قدموا البحث عن الاجتهاد على التقليد لأن التقليد تابع له فان الاجتهاد مأخوذ فى موضوعه و لا بد لنا من تعريفه لأنه مأخوذ فى موضوع الدليل و هو الإجماع و لبيان ما هو موضع النزاع بين الأصوليين و الأخباريين فلا وجه لما ذكره بعضهم من عدم الحاجه لتعريفه لعدم وجود الاجتهاد فى موضوع الأدله، و كيف كان فالاجتهاد فى اللغه بذل الجهد و استفراغ الوسع كما فى المحكى عن الصحاح و القاموس و المجمع، فتفسيره بتحمل الجهد كما عن شرح العضدى و المعالم تفسير بلازم المعنى، و (الجهد) بضم الجيم هو المشقه و الوسع و الطاقه كما هو المحكى عن الصحاح و القاموس، (و بالفتح) معناه المشقه فيقال: اجتهد فى حمل طاق الرحى، و لا يقال: اجتهد فى حمل النواه. و ربما جاء الجهد بالفتح أو الضم بمعنى الاجتهاد. و فى الاصطلاح على ما عرفه المتقدمون من الأصوليين كابن الحاجب و العلامه الحلى: «استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٧

الظن بالحكم الشرعى» و عليه فيكون المعنى الاصطلاحى منقولاً من الاجتهاد بمعنى بذل الجهد بالضم لأنه يكون من نقل الأعم إلى الأخص الذى هو الغالب فى المنقولات بخلافه بمعنى بذل الجهد بالفتح فإنه يكون من نقل اللازم الى الملزوم إذ لازم استفراغ الفقيه وسعه هو بذل المشقه. و الشىء يحتمل على الأعم الأغلب، و المراد باستفراغ الوسع هو بذل الطاقه بمقدار اللازم،

و المراد بالظن هو الظن المعتبر الذى يكون حجه و إلا- فالظن الغير المعتبر بمنزله العدم و التقييد به لإخراج الضروريات و اليقينيات، و تقييد الحكم بالشرعى لإخراج

الأحكام الغير الشرعيه كالعقلية.

[٦٧ الإبرادات على تعريف الاجتهاد عند المتقدمين.]

و يرد عليه أولا: ان الفقيه هو العالم بالأحكام الشرعيه عن أدلتها التفصيليه و هو لا يتحقق إلا بالاجتهاد فتكون معرفه الفقيه متوقفه على الاجتهاد و قد أخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد فلزم الدور.

و جوابه ان الفقيه وجوده مستلزم للاجتهاد لا- ان تصوره و إدراكه موقوف على إدراك الاجتهاد، و الذى يلزم منه الدور هو الثانى لا الأول، على ان الفقيه قد يأخذ الحكم من الامام (ع) بدون اجتهاد.

و يرد عليه ثانيا: ان مقتضى هذا التعريف أن يكون الاجتهاد متوقفا على كون الشخص فقيها لأخذه في حقيقته مع ان الفقيه متوقف على الاجتهاد لأن الشخص لا يكون فقيها إلا إذا كان عنده اجتهاد بأن يستنبط الحكم الشرعى عن دليله باجتهاد اما بدون اجتهاد فلا يكون استنباطه صحيحا و لا يسمى معه فقيها فيلزم الدور بحسب الوجود.

و جوابه ان المراد بالفقيه في تعريف الاجتهاد هو من عنده القدره على الاستنباط بمعرفته علم الأصول و نحوه مما يتوقف عليه الاستنباط من العلوم و لا شك ان الاجتهاد موقوف على هذه الملكه و القدره لأنها في الحقيقه هي ملكه الاجتهاد

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٨

و القدره عليه، و من المحال أن يحصل الشىء من شخص قبل قدرته عليه، و من المعلوم ان هذه القدره لا يتوقف حصولها على الاجتهاد لأن الاجتهاد من فروعها و مرتب عليها فلا دور بين الاجتهاد و الفقه بهذا المعنى بحسب الوجود، مع انه يمكن أن يقال ان لفظ (الفقيه) في التعريف عنوان اشاره لا انه مأخوذ في موضوع الاجتهاد بمعنى ان المراد ان الاستفراغ الذى يوجد عند الفقيه هو الاجتهاد نظير ما يقال ان النجاره

هي ملكه النجار فإنه لا يقتضى أن تكون الملكة موقوفه على النجاره بحسب الوجود مع انها سابقه عليها بحسب الوجود.

نعم إنما يقتضى الملازمه معها و ان كانت هي أسبق رتبه في الوجود.

و يرد عليه ثالثا: ان لا وجه للتقييد بالظن لأن استفراغ الوسع لتحصيل القطع في الأحكام القطعيه أيضا من الفقه و استنباطها من أدلتها يسمى اجتهادا و جوابه أنه لا يسمى في الاصطلاح اجتهادا، و لذا ما قام عليه الإجماع لا يسمى اجتهادا و ان سمي فقه، و لذا عرف الاجتهاد في محكى الدرعيه بأنه استنباط الأحكام الشرعيه بغير النصوص بل بما طريقه الامارات و الظنون و الى ذلك نظر البهائي (ره) حيث قال: القطعيات ليست فقها إذ لا اجتهاد فيها، ظنا منه ان الفقه منحصر بالاجتهاد، و حيث كان لا اجتهاد فيها فليست بفقه، و أنت إذا تتبعت حدود القوم للاجتهاد يتبين لك ان المعتمد في أصله النازل منزله فصله هو الظن و ان من لم يأخذ الظن في تعريفه أخذ ما يجري مجراه من الاستنباط أو الترجيح أو نحوهما، و قد صرح في الفصول ان مصطلح القوم على تخصيص الاجتهاد بالظنيات ناسبا ذلك الى الأكثر مع ان جمله من مباحثهم مختصه بذلك كبحتهم عن حجيه الاجتهاد و تجزئته مع ان القطعي لا يبحث عن حجيته و المتجزى قطعه حجه في حقه، بل لعله لهذا حكم الأخباريون ببطان الاجتهاد بقول مطلق، و لو سلمنا انه اجتهاد فالتعريف يشمله لأنه معه قد استفراغ

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٩

وسعه لتحصيل الظن، غايه الأمر قد حصل له القطع، و كيف كان فملكه الاجتهاد موجوده عنده بالنسبه لما حصل القطع عليه و

اما

الاجتهاد فلم يحصل له و إنما حصل له القطع بالحكم.

و يرد عليه رابعاً: انه يشمل تحصيل الظن الغير المعبر.

و جوابه ان الظاهر من إطلاقهم هو الظن المعبر، أعنى الحاصل من الأدله المعبره بقرينه ان ما يستفرغ الفقيه لتحصيله هو الظن المعبر و إلا فالظن الغير المعبر فى حكم العدم فلا يستفرغ الفقيه وسعه لتحصيله.

و يرد عليه خامساً: انه يدخل فيه الاجتهاد لتحصيل الأحكام الشرعيه الأصوليه سواء كانت من أصول الدين كوجوب معرفه المعاد أو من أصول الفقه كوجوب التعبّد بالخبر فكان عليهم أن يقيّدوا الأحكام بالفرعيه ليخرج ذلك حيث انه ليس باجتهاد فى اصطلاحهم.

و جوابه ان التقييد بالفقيه يقتضى ذلك لان الفقه مأخوذ فيه الحكم الشرعى الفرعى. لكن على هذا لا حاجه لأخذ (الشرعى) فى التعريف إلا للتوضيح.

و يرد عليه سادساً: ان هذا التعريف ان كان تعريفاً للاجتهاد الصحيح فهو غير صحيح لاحتياجه الى قيود أخرى ككونه له ملكه قدسيه و نحو ذلك و ان كان للأعم فقيده (الفقيه) لا حاجه له لتحققه بدونه.

و جوابه انه تعريف للصحيح كما هو شأن سائر التعاريف و لا يحتاج الى قيد زائد، لأن المراد به استفراغ الفقيه وسعه على الوجه المعبر بقرينه (مناسبه الحكم للموضوع) و هو لا- يكون بدون الملكه و أخذ الفقيه للاحتراز عن تفرغ العامى وسعه لتحصيل الحكم الشرعى، و إن شئت قلت ان الشروط المذكوره للاجتهاد ما كان منها شرطاً لجواز العمل به فلا وجه لأخذه فى حقيقته و ما كان شرطاً لوجوده فهو مأخوذ فى التعريف، على أن الملكه القدسيه مأخوذه فى التعريف بأخذ لفظ الفقيه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٧٠

و يرد عليه سابعاً: ان كثيراً من المسائل ما تحصل

بأدنى نظر لظهور مدركها فلا تحتاج الى تفرغ وسع فان منها ما يرجع فيه لنفس الامام (ع).

و جوابه انه إن كان يحصل اليقين من مدركها فهو كما عرفت ليس باجتهاد و إن كان مدركها يفيد الظن فلا يعقل أن يحصل ذلك بأدنى نظر فإنه لا أقل من البحث عن وجود معارض لذلك المدرك أو مخصص له أو مقيد، نعم الاستفراغ قد يحتاج في بعض الاحكام الى كثره الفحص و بعضها الى قلته حسبما يقتضيه مدرك الحكم من الظهور و الخفاء. و الرجوع لنفس الامام (ع) لا يسمى اجتهادا و لذا لا يسمى الرواه عن الأئمة (ع) مجتهدين لأن معرفتهم بالأحكام تحصل بمجرد السماع من الامام شفاها من دون اعمال قوه نظريه في تحصيلها، نعم في زمان الغيبه لا يمكن تحصيل المعرفه بأحكامهم (ع) إلا باعمال النظر، و لذلك لا يسمى النبي (ص) و نفس الأئمة (ع) مجتهدين لأنهم يعلمون بالأحكام و علمهم من دون اعمال قوه نظر بل بالوحي و الانكشاف للواقع.

و يرد عليه ثامنا: ان بعض الأدله طرق تعبدية لا تفيد الظن كأصل البراءه و الاستصحاب.

و جوابه ان المعتبر في الاجتهاد بذل الوسع لتحصيل الظن و لا يلزم من ذلك أن يحصل الظن فهو نظير الفحص عن الشىء و نظير السعى لتحصيل شىء فإنه لا يلزم في تحققها حصول ذلك الشىء و الاجتهاد كذلك فإنه لا يلزم في حصوله أن يحصل الظن، و لا ريب إنما يكون الرجوع الى الأصول بعد بذل الوسع لتحصيل الظن المعتبر بالحكم الشرعى فقد حصل الاجتهاد عند الرجوع إليها.

و يرد عليه تاسعا: ان الفقيه قد يبذل وسعه و لا يحصل شيئا بل يتوقف في المسأله أو يحتاط. و جوابه

ما سبق في جواب الإيراد الثامن.

و يرد عليه عاشرًا: ان المجتهد قد يجتهد ليحصل الظن بالموضوعات لا بالحكم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٧١

الشرعي كمعرفه ماهيه الصلاه و كمعرفه الظهر و القبلة.

و جوابه ان اجتهاده في الموضوعات إن كان يرجع الى الاجتهاد في معرفه الحكم الشرعي كالاختلاف في معرفه ماهيه الصلاه فإنه يرجع الى معرفه ما يجب عليه من أجزائها و شرائطها فلا إشكال في دخوله في التعريف و ان كان لا يرجع الى ذلك فلا نسلم انه يسمى اجتهادا عند الأصوليين فإن من قامت عنده اليقينه على أن هذا المال لزيد لا يسمى ذلك اجتهادا عندهم.

و يرد عليه حادي عشرًا: ان الاجتهاد إنما يطلق على خصوص تحصيل الظن من غير الكتاب و السنه و التعريف المذكور غير مخصوص بذلك كما في خبر معاذ حين بعثه النبي (ص) قاضيا على اليمن فقال (ص): بما تحكم؟ قال: بما في كتاب الله تعالى، قال (ص): فان لم تجد؟ قال: فيما في السنه، قال: فان لم تجد؟ قال:

أجتهد برأبي - الخبر.

و جوابه ان الاجتهاد له إطلاقا (الأول) ما كان في الصدر الأول فإنه كان يطلق على تحصيل الحكم الشرعي من غير الأدله الشرعيه كاجتهادات أبي حنيفة و عليه يحمل ما ذكره علماء الرجال من أن بعض أصحابنا صنف كتابا في الرد على الاجتهاد، و عليه يحمل ما عن الذريعه و السرائر من بطلان الاجتهاد عند أصحابنا، و ما ورد عن أئمتنا (ع) من المنع بالعمل بالرأى و الاجتهاد كما كان عمل علماء السنه في قبال الأئمه (ع)، (الثاني) ما عرفته و هو المصطلح في علم الأصول (الثالث) ما هو المعروف في كلام المتشرعه من أصحابنا من

إطلاقه على تحصيل الحجج على الحكم الشرعى الفرعى سواء كانت علميه أو ظنيه و عليه فتندرج القطعيات فى الاجتهاد و يتساوى الاجتهاد و الفقه بحسب الوجود و عليه يحمل تعريف الشيخ الأنصارى (ره) بأنه اعمال النظر فى تحصيل الحكم الشرعى كما يظهر لمن تتبع كلامه، (الرابع) إطلاقه على ما يعم المتعلق بالمسائل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٧٢

الأصوليه عمليه أو اعتقديه، و منه قولهم: هل يجوز التقليد فى أصول الدين؟

(الخامس) قد يطلق على كل تحرى و احتياط حتى فى الموضوعات كما يقال:

اجتهاد فى القبله، (السادس) إطلاقه على الملكة التى يقتدر أن يستنبط بها الحكم الشرعى الفرعى من الأصل كما ذكره البهائى (ره) حيث عرّف الاجتهاد بذلك و سيجىء الكلام منا فى هذا المعنى للاجتهاد عند الكلام فى تعريف البهائى (ره) للاجتهاد ان شاء الله تعالى.

و يرد عليه ثانى عشر: ان الفقيه قد يستفرغ وسعه للظن بعدم الحكم و جوابه انه على هذا قد تحقق منه استفراغ الوسع للظن بالحكم الشرعى غايه الأمر لم يحصل عنده، على ان المراد بالحكم وجودا أو عدما.

و يرد عليه ثالث عشر: ان الظاهر من هذا التعريف انه يجب على الفقيه قصد تحصيل الظن من أول الأمر و ليس كذلك بل لا بد له أولا من قصد تحصيل العلم و مع تعذر العلم أو تعسره يكفى تحصيل الظن و لا أقل من أن يكون قاصدا لتحصيل الاعتقاد.

و جوابه ان هذا بيان لحقيقه الاجتهاد عند الأصوليين و ليس لبيان واجب الفقيه.

و يرد عليه رابع عشر: ان المراد باستفراغ الوسع ان كان طول العمر فلا- تتحقق رتبه الاجتهاد إلا عند الوفاء و إن أريد فى وقت التكليف و الحاجه الى

المسأله فإن كانت شرائط الاجتهاد غير موجوده فهو لا- يصح اجتهاده و إن كانت موجوده فهي لا بد و أن تكون على سبيل الاجتهاد و الاجتهاد مراتبه متفاوتة فهو يحتمل عدم الكفايه و لا يصح أن يعتمد على ظنه.

و جوابه انا نريد استفراغ الوسع بالمقدار المتعارف الذى تطمئن به النفس و هذا يكون قبل الحاجه الى المسأله و اما عند الحاجه إليها فإن كان تمكن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٧٣

من استفراغ الوسع المذكور فهو و إلا قلد فيها، و اما استجماعه للشرائط فهو أمر وجدانى فان آنس من نفسه ذلك اجتهاد و إلا فلا.

و يرد عليه خامس عشر: ما فى الفصول من صدق التعريف على استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن بفتوى غيره باعمال القوانين اللفظيه فى استنباط مرامه، إذ يصدق على فتوى المفتى انه حكم شرعى و لو فى الجملة، و لا- ريب ان الاستفراغ المذكور لا يسمى اجتهادا فى الاصطلاح و كان الواجب أن يزداد فى التعريف عن أدلته التفصيليه.

و جوابه ان المراد من الحكم الشرعى بمناسبه الحكم و الموضوع هو حكم المستفرغ و مقلديه لا حكم غيره و غير مقلديه، إلا اللهم أن يقال بانسداد باب العلم و حجيه فتوى المجتهد إذا أفادت الظن بالحكم فحينئذ يكون استفراغ الوسع المذكور من الاجتهاد.

تعريف المتأخرين للاجتهاد

اشاره

هذا غايه الكلام فى تعريف المتقدمين من الأصوليين للاجتهاد، و اما المتأخرون فالكثير منهم قد تابعوا المرحوم الشيخ البهائى (ره) فى تعريفه ب (الملكه التى يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى عن الأصل فعلا أو قوه قريبه) و المراد بالملكه بحسب الظاهر أعم من أن تكون عامه كملكه المجتهد المطلق أو خاصه كملكه المجتهد المتجزى

التي صارت له في بعض أبواب الفقه كالصلاه و نحوها دون بعض كالمواريث و نحوها، كما ان المراد بها بحسب الظاهر أعم من الملكة العلميه التي يحصل بها العلم بالحكم أو الظنيه التي يحصل بها الظن بالحكم، كما ان المراد بها بحسب الظاهر أعم من الملكة لتحصيل الحكم الظاهري أو الواقعي، و جعل الاجتهاد عبارته عن الملكة يقتضى خروج من كان يستنبط الحكم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٧٤

الشرعي الفرعي عن أدلته اتفاقا أو تلقينا فإنه يسمى (حالا) لا ملكه فان العوارض الصادره من الإنسان إذا لم تكن مستنده للغريزه أو الاستعداد الموجود عنده يسمى في الاصطلاح بالحال، و لذا البخيل لو أكرم يسمى كرمه كرما حاليا فكذا في المثال المذكور يسمى اجتهادا حاليا إذا لم يؤخذ في الاجتهاد قيد (الفقيه) و إلا فهو عارض حالي كسائر العوارض لا اجتهاد حالي. و عبر بقوله (يقتدر) دون يقدر لأنه مأخوذ من الاقتدار الذي هو القدره التامه. و عبر (بالاستنباط) دون الإثبات لأن الاجتهاد يكون في الظنيات و ليس فيها إثبات. و خرج بقوله (عن الأصل) الضرورى كالصلاه. و قوله (فعلا أو قوه) قيد للاستنباط لا للملكه و إلا لزم دخول من ليس بمجتهد ممن كان له تهيؤ و استعداد لأن تصير عنده الملكة المذكوره. و المراد بهما ان الاستنباط قد يكون فعليا كمن يعمل فعلا لاستخراج الحكم الشرعي من أدلته و قد يكون بالقوه و هو من لم يستنبط بالفعل لمشغوليته بعمل آخر أو لعدم حضور الأدله عنده فعلا مع وجود الملكة المذكوره لديه و خرج بقوله (القوه القريبه) من كان عنده ملكه الاستنباط بالقوه البعيده كبعض الفلاسفه، و قد تخيل استاذنا المشكيني

(ره) تبعا لجمع من الأفاضل ان تعريف البهائي (ره) تعريف للاجتهاد بالملكه، و ان تعريف المتقدمين تعريف للاجتهاد بالفعل حتى سمي بعضهم تعريف البهائي (ره) بالتعريف الملكي للاجتهاد، و التعريف المتقدم بالتعريف الحالى أو الفعلى للاجتهاد. و لا يخفى ما فيه بدليل ان ملكه الشىء هي الملكه على فعليته فلو كان المراد تعريف الاجتهاد بالملكه لقالوا ملكه يقتدر بها على (الاستفراغ) المذكور فى تعريف المتقدمين.

نعم هذه الملكه المذكوره يمكن أن يقال انها مستلزمه للملكه التى يقتدر بها على (الاستفراغ) المذكور فى تعريف المتقدمين، كيف و الظاهر من كلمات المتأخرين ان هذا التعريف لبيان المعنى الاصطلاحى فى مقابل ما ذكره المتقدمون فى بيان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٧٥

معناه الاصطلاحى فيكون عند المتأخرين الاجتهاد بالفعل هو تلك الملكه.

[الإيرادات على تعريفهم للاجتهاد.]

و كيف كان فيرد على هذا التعريف أولا: ان الذى دعا المعرفين به إلى ذلك هو إشاعه صدق (المجتهد) عند الأصوليين على من عنده ملكه الاجتهاد و إن لم يكن قائما بعمله الاجتهاد، فيقال للمرجع الدينى (مجتهد) و إن كان نائما، و لكن التحقيق ان كلامنا فى نفس المصدر- أعنى الاجتهاد- لأنه هو محل البحث عند الأصوليين و هو لم يعهد إطلاقه بنحو الحقيقه على الملكه أصلا فلا يقال للملكه المذكوره عند المرجع الدينى (اجتهاد) لا عند الأصوليين و لا عند غيرهم، و صدق المشتق لا يلزم منه صدق مصدره، لأن المشتق قد يصدق على من تلبس بالمصدر فعلا أو شأنا، ألا ترى ان لفظ النجار يطلق على من صنعه النجاره و إن كان نائما مع عدم صدق النجاره على ما عنده من الملكه، و بهذا ظهر لك ما فى الفصول و كفايه الآخوند و

غيرهما من ظهور لفظ الاجتهاد فى الملكة المذكوره، و لعل الذى دعاهم إلى ذلك مضافا الى ما ذكرناه هو تقسيمهم الاجتهاد إلى مطلق و متجزى مع انه كما سيجى ء إن شاء الله انه تقسيم للاجتهاد بمعنى الملكة.

و يرد عليه ثانيا: بلزوم حصر إطلاق الاجتهاد على الملكة المذكوره دون الاستفراغ المذكور لأنه على رأيهم انها هى معناه و هو خلاف ما ذكره الأكترون. و خلاف المتبادر من إطلاقه و يرد عليه ثالثا: بزياده قيد فعلا لأن ذلك مأخوذ فى معنى الاستنباط.

و يرد عليه رابعا: ان من كان مراهقا للاجتهاد و عنده قوه قريبه منه، فان تلك القوه يصدق عليها التعريف المذكور مع انها ليست باجتهاد و لا صاحبها يسمى بمجتهد.

(تعريف صاحب الكفايه للاجتهاد)

و قد عرّفه صاحب الكفايه بتعريف المتقدمين السابق بتبديل الظن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٧٦

بالحجه و يرد عليه (أولاً) ما سيجى ء ان شاء الله ان هذا المعنى لم يكن محطاً للنفى و الإثبات و (ثانيا) شموله لصوره حصول القطع فإنه ليس باجتهاد عندهم و ان كان ذلك لا ينافى وجود ملكة الاجتهاد عنده بالنسبه لما قطع به كما سيجى ء ان شاء الله. و (ثالثا) ما ذكره بعض المحشين ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصيل الحكم لا لتحصيل الحجه فتحصيل الحكم من الحجه اجتهاد لا تحصيل الحجه القطعيه للحكم - انتهى. و لا يخفى ما فى جعله الاجتهاد تحصيلا للحكم من الحجه فإنه يلزم فى صوره عدم تحصيله من الحجه أن لا يكون اجتهادا كما لو حصل باستفراغه الجهل المركب بالحكم فإنه لم يحصل الحكم الواقعى و لا الفعلى من الحجه التى هى العلم إلا أن يلتزم بما ذكرناه فى الجواب عن الإيراد الثامن

على تعريف الاجتهاد للمتقدمين. و (رابعا) شموله لصوره حصول العلم بالحكم من الطرق الغير المتعارفه، كما لو حصله بالجفر أو الرمل أو الكشف أو استحضار الأرواح فإن العلم حجه عليه و لكن لا يسمى مجتهدا و مما ذكرنا يظهر لك ما فى تعريف المرحوم آغا ضياء من أن الاجتهاد هو اعمال القواعد لاستخراج الأحكام. مع انه لا- بد أن يكون مراده القواعد الأ-صوليه لاستخراج الأحكام الشرعيه الفرعيه سواء كانت واقعيه أو ظاهريه مع انه لم يقيد بذلك.

و ينبغى التنبيه على أمرين:

الدليل الاجتهادى و الدليل الفقاهتى

(أحدهما) انه قد تعارف فى ألسنه الفقهاء خصوصا فى العصور المتأخره أن يسمّوا الدليل على الحكم الظاهرى كالأصول الأربعة بدليل فقاهتى باعتبار ان الفقه هو العلم بالأحكام و هذه تفيد العلم بالحكم الظاهرى، و أن يسمّوا الدليل الدال على الحكم الواقعى كالكتاب و الاماره المعبره و غير ذلك مما يفيد الظن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٧٧

بالحكم الواقعى بدليل اجتهادى باعتبار أن الاجتهاد لتحصيل الظن بالواقع و هذه تفيد الظن بالحكم الواقعى.

الفرق بين المجتهد و الفقيه و القاضى و المفتى و الحاكم و الزعيم الدينى

(ثانيهما) ان الفرق بين هذه العناوين الخمسه ان الشخص باعتبار استفراغ وسعه لتحصيل الظن بالحكم الشرعى يسمى مجتهدا لأن الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى، و باعتبار علمه بالحكم الشرعى الفرعى الواقعى أو الظاهرى عن دليله يسمى فقيها لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعيه عن أدلتها التفصيليه، و باعتبار قضائه لرفع المنازعات يسمى قاضيا و حاكما لأن القضاء هو الفصل بين الخصومات. و باعتبار إخباره عن حكم الواقعه و فتواه به يسمى مفتى، و باعتبار انه له الولايه على الأنام و موكول له تدبير النظام و يحتل مركز الامام و يتولى شؤون المسلمين فى أمور الدنيا و الدين. يسمى إماما و زعيما دينيا و هذا العنوان الأخير لا يتحقق بدون أن تتوفر فيه العناوين المذكوره كما هو واضح بخلاف البقيه فإنه قد يتحقق بعضها دون بعض، فلو قلنا بأن الفسق مانع من القضاء فيتحقق المجتهد بدون عنوان القاضى فيما إذا كان المجتهد فاسقا، و كذا قد يتحقق القاضى بدون المجتهد لو قلنا بأن للمجتهد نصب العامى قاضيا، و اعلم ان لكل من هذه العناوين أحكاما فهو باعتبار انه مجتهد له أن يعمل بما أدى اليه نظره و يجوز

للعامى تقليده و لا- يجوز له أن يقلد الغير، نعم ربما يجوز أن يستند الى قول مجتهد آخر من باب التأييد لرأيه و الترجيح بالمرجحات الاجتهاديه كما سيجئ إن شاء الله كما أنه باعتبار أنه قاض يحل الخصومات و يحكم فى الموضوعات المشتبهه كالهلل و نحوه و باعتباره أنه إمام و رئيس دينى يتولى شؤون القصر و مال الغائبين و غير ذلك.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٧٨

شروط الاجتهاد

اشاره

و حيث قد انتهى بنا المطاف من تعريف الاجتهاد شرعنا فى بيان شروطه جريا على المتعارف عند القوم من ذكر شروط الاجتهاد بعد تعريفه، و مرادهم بها الأمور التى يتوقف على حصولها الاجتهاد سواء كان الاجتهاد المطلق أو المتجزى و لا يصح بدونها. و هى نوعان: نوع شرائط لتحققه، و نوع شرائط لصحته، كما ان منها ما هى شرائط للاجتهاد الملكى، و ما هى شرائط للاجتهاد الحالى و لا- بد من إحراز المجتهد لها بالنسبه إلى إفتائه و حكومته، و هل يلزم ذلك بالنسبه إلى رجوع الغير إليه فى الأخذ بفتواه؟ بمعنى ان المجتهد إذا كان شاكا فى وجود الشرائط فيه و كان الغير عالما بتحققها فيه، فهل يجوز للغير الرجوع إليه أم لا؟ وجهان من وجوب الاقتصار على المتيقن و هو تقليد العالم بوجود شرائط الاجتهاد عنده و من عموم أدله الرجوع، و يتصور ذلك فى الأخذ برأيه فيما إذا لم يكن فى مقام الفتوى بأن كان فى مقام التدريس أو التحرير أو كان فى مقام الترجيح و الاستدلال لا فى مقام الفتوى إذ أنه لو كان فى مقام الإفتاء فلا يجوز الرجوع إليه، لأنه ذلك قاذح فى العداله التى هى من شرائط جواز

الرجوع اليه، ثم انها هل هي شروط لعمل نفسه برأيه؟ التحقيق ان عمل المكلف برأيه تابع لقناعته فيجوز له في العمل بالمسأله أن يأخذ مقدماتها باجتهاد و يأخذ بعض مقدماتها عن تقليد صحيح في نظره فمثلا قلد في حجيه الخبر لمن يرى صحه تقليده في ذلك و اجتهد في حجيه الظهور فاستنتج الحكم الشرعي فإنه في هذه الصوره يصح العمل برأيه لنفسه لحصول الدليل المعبر عليه في نظره، و لكن لا- يجوز له الفتوى للغير بذلك لأنه ليس مجتهدا بهذه المسأله لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات فيكون مقلدا في هذه المسأله و جاهلا

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٧٩

بها، و كيف كان فللاجتهاد شروط ذكرها القوم:

(الشرط الأول - معرفه العريبه):

اشاره

بأن يعرف اللغه العريبه ماده و المتكفل لذلك علم متن اللغه لأنه يبين معانى الألفاظ العريبه، و بأن يعرف اللغه العريبه هيئه و تركيبا و المتكفل لذلك علم النحو و الصرف و يدخل في ذلك معرفه المعانى العرفيه الثابته في زمان النبي (ص) و الأئمه (ع) و اصطلاحات الفقهاء. و اما علم المعانى و البيان و البديع فسيجيء الكلام فيها إن شاء الله تعالى فيما يتوهم اعتباره في الاجتهاد، و الدليل على ذلك ان اللازم على المجتهد تحصيل الاحكام من مداركها، و لا ريب ان من مداركها الكتاب و السنه و هي وارده باللغه العريبه كما عليه أن يراجع كلمات الفقهاء لمعرفه الإجماعات و الشهره و أدله الخصم و هي أيضا نوعها باللغه العريبه فما لم يعرفها الإنسان بموادها و هيئتها لم يكن يفهم الكتاب و لا السنه و لا كلمات الأصحاب.

و ربما أورد على هذا بأن معرفه ما ذكر ليس بشرط مطلقا إذ يمكن أن

يعرف الاحكام بالكشف و الجفر و الرؤيا و الرمل و النجوم و نحو ذلك.

و جوابه أن كلامنا حسب المتعارف و العاده و ما ذكره هو خلاف المتعارف و العاده مضافا إلى أنها لا تفيد إلا الظن و لا دليل على حجيه الظن الحاصل منها و ربما أورد أيضا بأنه يمكن استخراج الحكم الشرعى من الكتاب و السنه بالكشف و الرمل و الجفر و نحوه و لا حاجه للعلوم المذكوره.

و جوابه كما تقدم من أن كلامنا على حسب المتعارف، فالعلوم المذكوره شروط بحسب جريان العاده مضافا إلى أن مثل الجفر و نحوه إن أوجب العلم بالدلاله فلا كلام لنا فيه و إن أوجب الظن أو الظهور للفظ فى المعنى فلا دليل لنا على حجيه هذا الظن و الظهور، و ينبغى هنا التعرض لجهات:

(إحداها): انه يكفى فى الأمور المذكوره الذوق السليم

و الطبع المستقيم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٨٠

لعدم الدليل على لابدية تعلم تلك العلوم و إنما هى مقدمه لمعرفة الكتاب و السنه و كلمات الأصحاب و هى قد تحصل بالجبلة و الفطره و النشأه العربيه كما كان لأصحابنا السابقين، نعم فى هذا العصر لما كان حصول ذلك يكاد أن يكون محالا فلا جرم كان معرفه العلوم المذكوره شرطا.

(ثانيها) [حجيه قول اللغوى و تحرير محل النزاع فيه.]

اشاره

انه هل يكفى فى معرفه تلك العلوم التقليد أم لا- بد من الاجتهاد أو كلاهما جائزان أم لا بد له من العلم العادى من التواتر أو الاستقراء أو نحو ذلك. و هذه هى المسأله المعنونه فى كتب الأصول بحجيه قول اللغوى، فإن محل النزاع فيها هو ثبوت الأوضاع اللغويه بقول علماء اللغه سواء كان لمفردات اللغه أو لتراكيبها مع الغرض عن خصوص الكتاب و السنه، فان الكلام فى إثبات اللغه من حيث هى و إن لم يكن شرع أصلا كما يشهد لذلك عنوانهم لهذا البحث و عبائرهم و أدلتهم. نعم يندرج فيه البحث عن ألفاظ الكتاب و السنه و التراكيب الموجوده فيها لكونه من جزئيات هذه المسأله، بل بعضهم عمم النزاع لسائر المباحث اللفظيه و قواعد اللغه سواء كان الوضع شخصا أو نوعيا و سواء كان الواضع أهل اللغه أو الشرع أو أهل الاصطلاح. و ليعلم ان محل النزاع إنما هو فى صوره عدم العلم بالمعارض لقول اللغوى بالنفى و الإثبات لا ما إذا أمكن الجمع بالحمل على الاشتراك اللفظى أو المعنوى بشاهد خارجى أو داخلى، كما ان محل النزاع أيضا هو صوره سلامته من الاستشهاد بما لا يدل على دعواه و عدم العلم ببنائه فى استفادته المعانى الحقيقيه على أصل فاسد و

عدم العلم بتعمده للكذب و المسامحه و عدم المبالاه فإن ذلك مما يوجب الوهن فى نقله و بناء العقلاء على عدم الأخذ بقوله، كما ان محل النزاع أيضا هو صورته ما إذا استفيد من قوله ان هذا معنى حقيقى للفظ و ذاك معنى مجازى له و إلا لا يعقل ان أحدا يلتزم بكون قول اللغوى هذا اللفظ من معانيه كذا، ان هذا المعنى هو المعنى الحقيقى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٨١

للفظ مع فرض ان قول اللغوى لا دلالة له على ذلك فإن حجيه قول اللغوى عند الجميع بنحو الكاشفيه، و لذا يشكل التمييز بين المعانى الحقيقيه و المجازيه فى بعض الكتب اللغويه التى لم تأخذ على عاتقها التمييز. نعم قد يستفاد من بعض الكتب المعنى الحقيقى للفظ إذا عبر بقوله هذا اللفظ لكذا، و قد يستفاد المعنى المجازى إذا عبر ب (يقال) أو (يطلق) أو (جاء) أو (يجى ء)، و قد يستفاد انه حقيقه بذكره له أول المعانى باعتبار ان المجاز لا يقدم على المعنى الحقيقى، كما ان محل النزاع هو صورته عدم استفاده القطع بالمعنى إذ مع القطع لا إشكال فى الحجيه.

[الأدله على حجيه قول اللغوى]

اشاره

و كيف كان فقد استدلوا على حجيه قول اللغوى و إن لم يفد العلم بأمور:

(الأول) الإجماع العملى و هو المسمى بالسيره

و هو اتفاق العلماء و سائر العقلاء فى جميع الأمصار و الأعصار على الرجوع الى اللغويين فى استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم فى مقام المحاجات من دون توقف و لا إنكار، ألا ترى الى المفسرين و المحدثين و الفقهاء و الأصوليين و الأدباء و غيرهم على كثرتهم و اختلاف فنونهم و علومهم لم يزلوا فى وضع اللغات و تعيين معانى الألفاظ يتمسكون بأقوال أهل اللغه و يرجعون الى الكتب المدونه فيها و إن كان مصنفوها من الفسقه و ليسوا بعدول و لا برره، و قد حكى هذا الإجماع عن جدى كاشف الغطاء و السيد محسن الكاظمى و السيد المرتضى و العلامه و السبزوارى و الطباطبائى و غيرهم. و الأئمه (ع) قد أمضوا هذه السيره فإنها كانت فى زمانهم، فان الخليل بن أحمد كان فى زمانهم و هو مرجع من مراجع أهل اللغه و قد ألف كتاب العين فى اللغه و هكذا كان مثل سيبويه و الكسائى و أضرابهم من علماء اللغه فى عصرهم عليهم السلام، و أمير المؤمنين (ع) هو علم أبا الأسود الدئلى النحو و أمره أن يعلم الناس، و لعل عصور الأئمه المتأخره من أعظم عصور ازدهار علوم اللغه العربيه، و لا ينكر معرفيتها فى زمانهم (ع) و الرجوع الى أربابها فى أيامهم إلا مكابر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٨٢

لا اطلاع له بحقائق التاريخ و مسلماته و لم يحصل الردع منهم (ع)، و هذا أدل دليل على تقريرهم لحجيه قول اللغوى و إمضائهم له. و الغريب من بعضهم من أهل العصر فى شرحه على

الكفايه منع من ثبوت إمضاء الشارع لهذه السيره، و ان الثابت هو العدم.

و قد أورد على هذا الاستدلال المرحوم الشيخ الأنصارى و غيره بأن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع الى اللغويين مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد و العداله و نحو ذلك لا مطلقا، ألا ترى ان أكثر علمائنا على اعتبار العداله فى من يرجع اليه من أهل الرجال و بعضهم على اعتبار التعدد، و الظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد و العداله فى أهل الخبره فى مسأله التقويم و غيرها.

و جوابه انه قد عرفت ان هذه المسأله لا ربط لها بالشرعيات حتى يكون الثبوت فيها من باب الشهاده، و لذا لم يلتفت أحد إلى اعتبار شروط الشهاده فيها و أما مسأله علم الرجال و أهل الخبره فلا ربط له بمسألتنا هذه حيث ان لهما جهه شرعيه بخلاف مسألتنا، و لذا أكثر من ذهب فى المسألتين إلى التعدد و العداله لم يشترط ذلك فى مسألتنا، كما انه لا نمنع من باب التقليد الأخذ بقول واحد من علماء الرجال لكن لما كان لا يجوز للمجتهد التقليد فى مقدمات الاجتهاد كان لا بد له من قيام الحججه عنده على صحه الراوى.

(الثانى) من أدلتهم ان قول اللغوى من الخبر الواحد

، و قد قامت الأدله على حجيه الخبر الواحد.

و فيه ان أدله حجيه الخبر الواحد إنما دلت على قبوله فى الأحكام الشرعيه المنقوله عن المعصوم (ع) لا- فى الموضوعات الخارجيه كما قررناه فى مباحث الأصول.

(الثالث) من أدلتهم هو عموم البلوى باستعمال اللغات و انسداد باب العلم فيها

غالبا لأنها من الأمور النقليه التى لا- مجال للعقل فيها فلا طريق لمعرفتها إلا بالمراجعه لكتب اللغه و الأخذ بقول اللغويين فى معرفتها لأنه أقرب طرق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٨٣

الإيصال لمعرفتها. و ربما يقرر هذا الدليل بالنسبه لحجيه قول اللغوى فى ألفاظ الكتاب و السنه و كلمات الأصحاب بدعوى انه لا طريق إلى معرفه تلك الألفاظ إلا قول اللغوى مع وجود العلم الإجمالى بالتكاليف فى موارد فلو لم يكن حججه فاما أن نحتاط و هو عسر أو نرجع إلى الأصول العمليه فيلزم طرح العلم الإجمالى بالتكاليف المتعلقة بتلك الموضوعات فحينئذ لا محيص عن العمل بقول اللغوى لأنه أقرب الطرق.

و جوابه انا لا نسلم انسداد باب العلم فيها لحصول تظافر النقل للمعانى من أهل اللغه، بل الظاهر كما أفيد عدم الحاجه الى نقله. ضروره انك لو نظرت من أول الفقه الى آخره لا ترى لفظا يتوقف معرفه معناه على حجيه قوله لأنها بين ما هى واضحه المعنى و هو الأ-كثر و بين ما صار بكثره النص عليه مقطوعا بمعناه كلفظ الصعيد و الطهور و ما أشبهها و بين ما لم يوقف له على معنى

بتمامه فاقصر على القدر المتيقن منه كلفظ الغنى و ما أشبهه، و اما ما عدا متن اللغة فهو واضح المعنى مع انا لا نسلم الحرج فى الاحتياط فيما لم نعرف معناه و لا طرح العلم الإجمالى بالرجوع للأصول لقله ذلك مع ان

قول اللغوى ليس بأقرب الطرق و إنما الظن هو أقرب الطرق فيكون العمل عليه و لو حصل من طيران الغراب.

(الرابع) من أدلتهم انه من أهل الخبره و أهل المعرفه

، فالرجوع اليه يكون من باب الرجوع الى أهل الخبره و من باب رجوع الجاهل الى العالم و قد قامت السيره العمليه على صحه الرجوع لأهل الخبره فى كل فن و علم من دون حاجه لتعدد الشهاده، و لا اعتبار العداله.

و دعوى أن اللغوى لا- يكون من أهل الخبره كما صدر ذلك عن المرحوم الآخوند فى كفايته، و استدل لهذه الدعوى بعض أساتذه العصر فى تقريراته بأن إخباره عن حس لا عن حدس و إعمال رأى و نظر. و الرجوع لأهل الخبره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٨٤

يكون فى الثانى، و اما الأول فبابه باب الشهاده، غير صحيحه فإن علماء اللغه خصوصا المتقدمين منهم قد جدوا و اجتهدوا فى معرفه مداليل الألفاظ و تركيبها، و لاحظوا حتى شواذ اللغه، و أخرجوا تلك القواعد و المعانى للغتهم بسهر الليالى و تعب الأيام باعمال نظرهم و حدسهم إذ هم لم يروا الواضع و لم يسمعوا منه و إنما استنتجوا ذلك بالآثار و العلامات. على أن الاخبار عن حس لا يخرج المخبر عن كونها أهل خبره، فان الصيدلى الذى يخبر عن الدواء يخبر عن حس مع انه من أهل الخبره، و هكذا الرجل العارف بالطرق و المنازل أو مواقع العباده فى المساجد كمسجد الكوفه يخبر عن حس مع انه يرجع اليه باعتبار انه من أهل الخبره.

الأدله على عدم حجيه قول اللغوى

اشاره

و قد استدل من قال بعدم حجيه قول اللغوى بأمور:

(الأول) انه لا يؤمن من علماء أهل اللغه تعمد الكذب لتحاسدهم

و تنافرهم من جهه قرب الأسماء، كما تشهد بذلك قصه سيبويه و الكسائى و قصه الأصمعى فى معنى الخنفشار ورد صاحب القاموس على الصحاح ورد الجاسوس على القاموس، كما يحتمل فى حقهم السهو و التقصير فى التتبع و البناء على القياس و قد نقل عن المازنى ان ما قيس على كلام العرب فهو منهم. و نقل عن بعضهم زياده الألفاظ فى اللغه. و حكى عن ابن جنى ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد فلما رجعوا عنه راجعوا الشعر و قد هلك أكثر العرب و لا كتاب هناك يرجع اليه. و عن يونس و أبى عمر: ان ما انتهى إلينا ليس مما قالت العرب إلا أقله. و قيل: أجل ما صنّف فى اللغه كتاب العين مع ان جمهور اللغويين أكثروا من القدح فيه.

و جوابه ان هذا إنما يرفع حصول العلم بقوله لا أن يرفع حجيته الثابته بالإجماع و يرجوع الجاهل الى العالم و لأهل الخبره. على ان النقل المذكور لا دليل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٨٥

على صحته حتى يعتمد عليه.

(الثانى) من الأمور التى استدلوا بها على عدم حجيه قول اللغوى

انه يشترط فى حجيه ما كان حجه من باب الطريقيه عدم العلم الإجمالى بكذب بعض مصاديقه إذ حينئذ يقع التعارض و تسقط أطرافه من الحجيه، و نحن نعلم إجمالاً- فى الألفاظ التى ذكروا لها معانى متعدده بعضها من قبيل المجاز و بعضها من قبيل الاشتراك المعنوى و بعضها ليست بمعانى أصلاً.

و جوابه ان هذا العلم الإجمالى موجود فى سائر الطرق الظنيه حتى فى الاخبار، فلو كان مضرا بالحجيه لكان مضرا فى الجميع، فان بناء العقلاء و السيره قد وقع مع هذا العلم الإجمالى الكبير

فلا بد من عدم منافاته للحجيه مضافا لخروج أغلب أطرافه عن محل الابتلاء.

(الثالث) من أدلتهم انه لا يميز بين الحقيقيه و المجاز

بل كتبهم مشحونه بالمعاني الحقيقيه و المجازيه لألفاظ اللغه فكيف يصح الاعتماد عليه فى معرفه المعنى للفظ.

و جوابه مضافا الى ان هذا إنما يختص بالرجوع لبعض كتب أهل اللغه و لا- يتوجه للغوى الذى يميز بين المعانى الحقيقيه و المجازيه كما ينقل عن الزمخشري فى أساس اللغه انه ميز بين المعنى الحقيقى للفظ و بين المجازى له، و مضافا الى انه يختص بعلم متن اللغه دون علم النحو و الصرف و المعانى و البيان فإنهم لا يذكرون للهيئه المعنى المجازى. و مضافا الى انه لا نسلم ذلك فى الأوضاع المتجدده كالأعلام الشخصيه و الاصطلاحات العرفيه فإنهم لا يذكرون إلا المعانى الحقيقيه لها أنه خروج عن محل البحث إذ كلامنا فيما لو نقلوا المعنى الحقيقى لا- فيما كان بناؤهم على استقصاء المعانى الحقيقيه و المجازيه. نعم قد يستفاد من أهل اللغه ممن كان بناؤه على استقصاء المعانى الحقيقيه و المجازيه من تعبيره بأن اللفظ لكذا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٨٦

انه موضوع له، و من قولهم: يقال لكذا و يطلق على كذا و يجىء لكذا، انه مجاز فيه، كما انه يستفاد منهم ان المعنى الأول الذى يذكرونه للفظ هو معنى حقيقى، إذ يستبعد أن يذكرون المعنى المجازى مقدا على الحقيقى، كما انه يمكن بمعونه القرائن الخارجيه أن يميز المعانى الحقيقيه من المجازيه التى يذكرونها كما انه قد يستفاد منهم كون المعانى المذكوره فى كلماتهم من أفراد حقيقه واحده باعتبار لزوم الاشتراك اللفظى المرجوح.

(الرابع) من أدلتهم: إن اللغوى مستند فى دعواه الى مقدمتين:

إحداهما حسيه و هى مشاهدته استعمال اللفظ فى المعنى، و الثانيه إجراء أصاله الحقيقه كما صنع بعضهم فى إثبات كون صيغه أفعال حقيقه فى الوجوب و الندب و المقدمه الثانيه

باطله لأن أصله الحقيقي لا تثبت كون الاستعمال على نحو الحقيقيه و إنما تثبت ان المراد هو المعنى الحقيقي.

و جوابه ما ذكره استاذنا المشكيني (ره) فى ان المعلوم من ديدن أهل اللغه هو الرجوع الى مشاهده الاستعمال و اجراء علامات الحقيقيه و قد وقعت السيره على الأخذ بقولهم و استنتاجاتهم شأن سائر العلماء فى سائر العلوم.

و مجرد احتمال ذلك فى أهل اللغه لا يسقط حجيه كلامهم فإنه مثل احتمال خطأهم.

(الخامس) من أدلتهم: إن الآيات الناهيه عن اتباع الظن

و غير العلم تكون رادعه للسيره و بناء العقلاء على الأخذ بقول اللغوى.

و جوابه ان التمسك بعموم تلك الآيات و الأخبار يلزمه إسقاط سائر السير القائمه فى الموارد الخاصه مع ان التمسك بها يكون على وجه دائر لأن المنع من العمل بالسيره على الأخذ بقول اللغوى بتلك الآيات مبنى على ردعها عن كل سيره و ردعها عن كل سيره لازمه الردع عن السيره على حجيه الظهور و الردع عن السيره على حجيه الظهور لازمه عدم حجيه ظهور تلك الآيات و الروايات إذ لا دليل على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٨٧

حجيه ظهورها إلا- السيره و إذا لم تكن حجيه لظهورها فلا- دلالة لها على المنع من حجيه السيره على حجيه قول اللغوى إذ لا دلالة لها حينئذ معتبره على ذلك.

التحقيق فى المقام

(انه لا يجوز للمجتهد أن يأخذ بقول اللغوى و يجوز للعامى ذلك) قد ظهر لك حجيه قول اللغوى مع سلامته عن الاستشهاد أو البناء على ما لا يدل على دعواه و عدم العلم بوجود معارض له و عدم العلم بتعمده على الكذب و المسامحه. مع الاستفادة من قوله كون اللفظ موضوعا للمعنى كما قدمنا ذلك ص ٨١ إلا- ان الظاهر ان حجيته من باب التقليد فإنه نظير ما إذا رجع الإنسان للعالم بالجواهر أو الصناعه أو الطبيب و عمل بقوله فإنه لا يكون بذلك مجتهدا فى علم الجواهر و الصناعه و الطب و إنما يكون مقلدا لهم، لأن التقليد هو المتابعه للغير و الأخذ بقول الغير، و لذا لا يصح متابعه من أخذ بقولهم ما لم يكن عالما بالفن. و لا الأخذ بقول الفيلسوف فى العقيدته مع انه من أهل الخبره لأنه

تقليد و التقليد لا يجوز في العقائد.

إذا عرفت ذلك فيجوز للعامي أن يرجع لقول اللغوي في معرفه فتوى مقلده و لا يجوز للمجتهد الأخذ بقول اللغوي عند استنتاج الحكم الشرعي لأنه تكون من مقدمات الاستنتاج مقدمه تقليديه و النتيجة تتبع أحسن المقدمات كيف و لو صح ذلك لصح للمجتهد أن يقلد الأصولي في مسائله لأنه يكون الرجوع اليه رجوع لأهل الخبره و لا يتكلف عنايه البحث و الجدل و هكذا في باقى العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد، و هكذا لا ينفعه الاجتهاد لتحصيل المعنى اللغوي إذ لم يحصل العلم العادى بذلك، إذ لا دليل على اعتبار الاجتهاد المذكور و لا دليل على حجيه الظن الحاصل بواسطته بل لا بد له من حصول العلم العادى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٨٨

بوضع المادة أو الهيئه للمعنى اما بنقل جماعه من علماء اللغه يحصل له العلم العادى كما يحصل العلم العادى بالمسأله الفقيهيه من إرسال جماعه لها إرسال مسلمات أو برجوعه للشواهد أو للعرف أو تتبع موارد الاستعمال و استقراءها مع أصاله عدم النقل الى غير ذلك.

و الحاصل انه لا- يجوز للمجتهد الاعتماد على قول اللغوي فى فتواه لأنه يكون مقلدا. قال الوحيد البهبهاني (ره): ان استناد المجتهد الى قول علماء الرجال و اللغه و أمثالهما ليس تقليدا لأنه لا يستند بمجرد قولهم حتى يكون تقليدا بل يبذل الجهد فى ان له معارض أم لا فاذا وجد المعارض يبذل جهده فى الترجيح و الجمع و يبذل جهده فى معرفه كون الترجيح و الجمع حجه أم لا و بعد معرفه الحجيه يبنى عليها و إذا لم يجد المعارض يبنى على أصل العدم و الظاهر. و كونهما

حجه و كذا كون الاستناد إلى أقوال هؤلاء حجه فاذا علم حجه الكل يعمل فهذا ليس بتقليد له- انتهى. و الذى يسهل الخطب ما عرفته ص ٨٣ سابقا من عدم الحاجه الماسه إلى البحث فى اللغه لعدم الاحتياج إليها فى سائر الموارد إلا ما قل و ما يحتاج اليه الفقيه قد أشبع فيه الكلام علماء الفقه كلفظ الغنى و الصعيد أو الأصولى كصيغه افعل أو مثل الاستثناء المتعقب للجمل بل العلماء رحمهم الله حاولوا فى كل استنتاج يتوقف على معرفه معنى اللفظ أو على قاعده نحو أو صرف أو معانى أو بيان ان يتعرضوا لها مفصلا على نحو يحصل العلم العادى بها نفيًا أو إثباتًا.

(ثالث الجهات) التى يتعرض لها هنا انه يكفى معرفه مقدار الحاجه من العلوم العربيه فى الاجتهاد

و لا- يلزم معرفه جميع مسائل العلوم العربيه لأن تعلم العلوم العربيه كان لأجل الاجتهاد و من باب المقدمه له فما لم يتوقف عليه الاجتهاد لم يكن مقدمه له فيكون أجنيا عن الاجتهاد.

(رابع الجهات) التى يتعرض لها هنا انه لا يشترط فى معرفه مقدار الحاجه من علوم العربيه أن تكون معرفته فعليه و حاله

بل يكفى ان تكون له قوه قريبه على تحصيل معرفته بحيث

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٨٩

متى احتاج الى شىء من العلوم المذكوره استخراج حكمه و لو بالرجوع الى الكتب المعبره، لأن المناط فى الاحتياج لا يقتضى أزيد من ذلك، فإنه لو احتاج فى آيه إلى معرفه لفظ أو تركيب و رجع الى الكتب فى معرفته و حصل له ما يتوقف عليه الاجتهاد فى المسأله صح اجتهاده. و جزى الله تعالى الأصوليين و الفقهاء حيث انهم لم يتركوا شيئًا مما يحتاج اليه المجتهد العربى فى اللغه إلا و تعرضوا له. نعم الغير العربى يحتاج لمعرفه اللغه العربيه و قواعدها ليستطيع معرفه الكتاب و السنه و كلمات الأصحاب.

(الشرط الثانى للاجتهاد) تعلم العلوم العقليه

، كعلم المنطق و علم الكلام لتوقف الاجتهاد عليها لتمييز الدليل الصحيح عن غيره بعلم المنطق و توقف استنباطات بعض الأحكام الشرعيه على بعض قواعد كاستنباط طهاره الغساله فيما لو ثبت: «كل نجس ينجس ملاقيه» على قاعده عكس النقيض و كرد القول ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب باستحاله بقاء الجنس بعد زوال الفصل و دعوى ان بعض مطالب المنطق كسيبه و إلا لما احتاج أحد اليه و هذه المطالب الكسيبه عرفت من غير علم المنطق و إلا للزم التسلسل فلا بد انها عرفت بالاستدلال الصحيح من دون توقف على المنطق، فكذلك الأحكام تعرف من غير حاجه الى المنطق، فاسده، فإن علماء المنطق قالوا ان مطالبه الكسيبه تؤخذ من مطالبه البدهيه فهى تعرف من المنطق.

و اما علم الكلام فتوقف الاجتهاد عليه من جهه توقف استنباطات بعض الأحكام على بعض قواعد علم الكلام من قبح التكليف

بما لا يطاق و أن الله لا يفعل القبيح فلا يخاطب

بماله ظاهر و يريد خلافه و ابتناء بعض مسائل الفقه على ابطال الدور و التسلسل و قاعده اللطف و ترجيح المرجوح على الراجح و الترجيح بلا مرجح و الواحد لا يصدر منه إلا الواحد و غير ذلك مما هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٩٠

مذكور فى علم الأصول، و كما سيجى ء فى مسأله تجزى الاجتهاد من توقفها على مسأله ان الملكه من العوارض النفسانيه الغير القابله للتجزى، بل الحق ان الاجتهاد يتوقف حتى على الاعتقاد بوجود الصانع و وحدانيته و بالنبوه و بصدق الله تعالى و رسوله، بمعنى انهما محفوظان من الكذب عمدا و سهوا، بل يتوقف حتى على الإقرار بإمامه الأئمه (ع) و صدقهم، و ذلك لأن الاجتهاد هو تحصيل الظن بالوظيفه الإلهيه، و لا ريب ان معرفه أن هذا وظيفه إلهيه متوقف على التصديق بوجوده، و كونها إزميه متوقف على نفي الشريك الذى يزاحمه فى عقاب العاصى. و استفاده الأحكام حيث يكون بعضها من الكتاب لزم معرفه نسبتة لله تعالى و هو موقوف على صدق النبى (ص). كما ان السنه حيث كانت استفاده جل الأحكام منها و أغلبها عن الأئمه (ع) كانت موقوفه على التصديق بإمامتهم و عدم كذبهم (ع)، فاذا لم يصدق بذلك كيف يحصل له الظن بذلك.

و دعوى انه يمكن للكافر استنباط الأحكام من الأدله بالقواعد المقرره على تقدير صحه هذا الدين، و يقال لو كان هذا الدين حقا فحكمه كذا حتى لو اعتقد بالبطلان فلو آمن و تاب و كان مستفرغا وسعه لصح عمله برأيه و تقليد الغير إياه، فاسده، إذ لا يمكنه أن يحصل الظن المعبر بكون هذا حكم الله تعالى إلا مما هو حجه عنده،

فان الدليل ما لم تثبت دليته لم تكن له نتيجه و المفروض عدم تصديق الكافر بتلك الأدله و إنما ذلك يكون فهما فرضيا لا فهما حقيقيا لحكم شرعى و دعوى انه يمكن عدم الإقرار بالإمامه للأئمه (ع) مع الاعتقاد بصدقهم فى إسنادهم الحكم للرسول (ص)، كما ان الكثير من العامه لا- سيما الشافعيه منهم يعتقد بصدق الأئمه (ع) و ولايتهم دون إمامتهم، فاسده، إذ يمكن أن يتعارض قولهم (ع) مع قول أحد الخلفاء الثلاثة فعلى مذهب العامه يقدم قول الخلفاء بلا كلام. و على مذهبا بالعكس.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٩١

إن قلت: ان هذا إنما يثبت انه شرط للاجتهد المطلق الفعلى الحالى دون الاجتهاد الملكى لإمكان حصول القوه بدون الاعتقاد بذلك.

قلنا: الاجتهاد الملكى على تفسيرنا الذى سيجى ء ان شاء الله فى مسأله تجزى الاجتهاد من انه ملكه يقتدر بها على استفراغ الوسع لتحصيل الفقيه الظن بالحكم الشرعى، فأیضا يكون شرطا له إذ الظن المعبر بأن هذا حكم إلهى لا يحصل للكافر المنكر للصانع. نعم هو ليس بشرط للاجتهد الملكى على تفسير القوم من انه ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى فإن الدهرى المنكر للصانع يمكن أن تكون له هذه الملكه التى يقتدر بها أن يستنبط الاحكام فى تلك الشريعه كما يمكن أن يكون لعلمائنا ملكه يستنبط بها الحكم فى شريعه اليهود أو النصرى أو عند العامه.

ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من الجهات الأربعة فى الشرط الأول للاجتهد جار هاهنا، و المختار هناك هو المختار هاهنا.

(الشرط الثالث) معرفه علم الحديث

اشاره

من حيث الاسناد و الإرسال و الصحه و الضعف و غير ذلك مما بين فى علم الدرايه و معرفه الراوى من حيث انه عادل أو

فاسق ثقه أو مجروح، و نحو ذلك مما يتكفل بيانه علم الرجال. ضروره ان أخبارنا المدونه فى الكتب الأربعة و غيرها ليست بأسرها معتبره يصح الأخذ بها فيتوقف تمييز ما يعتبر منها عن غيره على ذلك، و كذا يتوقف تمييز ما هو أرجح سنداً عند التعارض على ذلك، خصوصاً مع العلم الإجمالى بأن كثيراً من الرواه نقل فى حقهم انهم كذابون و لا يمكن تمييزهم عن غيرهم إلا بعلم الرجال و لو كان علم الرجال مستغن عنه لكان المتقدمون أشد الناس استغناء عنه الأقدم فالأقدم لمكان القرب من ظهور القرائن مع انا وجدنا صدور التأليف منهم بذلك فى عصور الأئمة الأطهار فى المحكى عن النجاشى: ان أبا محمد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٩٢

عبد الله بن جيله الكنانى صنف كتاب الرجال و قد مات سنه ٢١٩ و هو من الشيعة و تلاه من المتقدمين العياشى و الكشى و حمدويه و ابن نوح، بين من كان فى زمن ظهور الأئمة (ع) و بين من كان فى زمن الغيبه الصغرى.

و توضيح ذلك و تحقيقه ان حجيه الاخبار ان كانت من باب حجيه الخبر الواحد العدل فنحن نحتاج الى علم الرجال لتمييز الراوى العادل عن غيره و الضابط عن غيره و المؤمن عن غيره و لتمييز المراد بالاسم المشترك عن غيره الذى هو من أصعب مطالب علم الرجال، و لترجيح أحد الخبرين على الآخر عند التعارض بأعدليه الراوى و نحوها.

(إن قلت): ان علم الرجال لا يثبت الصفات للرواه لأنه ليس من باب الشهاده إذ ليس تتوفر فيه شروط الشهاده كما سيجى ء بيان ذلك ان شاء الله فى الإيراد الأول على الاحتياج الى علم الرجال و

ليس من باب حجيه الخبر الواحد إذ هو ليس من الاخبار بالأمر الحسيه و إنما علم الرجال يفيد الظن و الظن ليس بحجه.

(قلنا): المطلوب حصول العلم العادى بصفات الراوى من علم الرجال. نعم الرجوع الى علماء الرجال من باب الرجوع الى أهل الخبره يكون من التقليد إلا انه لا يجوز للمجتهد بالحكم الشرعى أن يعتمد عليه فى مقام الفتوى بالحكم الشرعى لمقلديه للزوم التقليد فى فتواه لان النتيجة تتبع أحس المقدمات.

هذا إذا كانت حجيه الاخبار من باب حجيه الخبر العدل، و اما إن كانت من باب حجيه الظن المطلق فان العامل بالظن لا بد له من تحصيل أسباب الظن و أكثر أسباب الظن تعرف بمعرفه الرواه، فإن الخبر بملاحظه حال رواته قد يفيد الظن و قد لا يفيد، فخير العادل الضابط الإمامى يفيد الظن، و خبر الفاسق الكذاب المفتري لا يورث الظن، و هكذا خبر غير الضابط و إن كان إماميا عادلا فإنه نوعا لا يفيد الظن، فاذن لا بد من ملاحظه حال الرواه لتمييز أحد القسمين عن الآخر.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٩٣

و إن كانت حجيه الاخبار من باب إفادتها القطع بأن كان الحججه منها خصوص المحفوف بالقرائن المفيده للقطع كما هو المنسوب للسيد المرتضى و ابن زهره و ابن إدريس (ره)، فالقرائن لا تفيد القطع غالبا إلا بملاحظه حال الرواه و رجال السند و كونهم محترزين عن الكذب، سلمنا لكن لا أقل من احتياج المجتهد لعلم الرجال حال التعارض بين الاخبار للزوم الأخذ بالاعدل و الأورع من مخبرى الخبرين المتعارضين إلا إذا قيل بتساقطهما و هو خلاف ما قامت عليه الأدله.

و إن كانت حجيه الأخبار من جهه الاطمئنان بالصدور عن

المعصوم و هو يحصل بعمل المشهور بها كما هو الظاهر من البهبهاني (ره) في حاشيته على المدارك فيحتاج الى علم الرجال في الخبرين المتعارضين إذا كان كل منهما مشهورا هذا مضافا الى ان فتوى المشهور إنما تنفع من جهة كونها توجب الوثوق بالصدور و هي إنما توجب ذلك لو علم استناد المشهور الى الخبر، و في كثير من الموارد لا يعلم استنادهم الى الخبر و لا اعراضهم عنه، فلا بد أن يرجع لعلم الرجال لتحصيل الوثوق بالصدور، و هكذا المسألة الغير المعروفة إذا كانت فيها روايه لازم في تحصيل الوثوق بصدور تلك الروايه من مراجعته علم الرجال لعدم عمل المشهور بذلك و لا يصح الطرح. و قد نسب إلى طوائف، المخالفه في الاحتياج لعلم الرجال و إنكارهم الحاجه إليه (منهم) الحشويه القائلون بحجيه كل خبر فإنهم لا يحتاجون الى علم الرجال، لأن كل حديث عندهم معتبر، و لكن مع هذا عند التعارض يحتاجون لعلم الرجال في الترجيح بالأعدليه و الأورعيه و الأضبطينه، إلا اللهم أن يلتزموا عند التعارض بالتساقط أو التخيير أو الترجيح بغير صفات الراوى من الأعدليه و نحوها، فحينئذ لا يحتاجون الى علم الرجال أصلا و يكون الجواب عنهم أن لا وجه لهذا القول مع ما تواتر عن المعصومين (ع) انه قد

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٩٤

دس في أخبارهم و كذب عليهم القاله فلا بد من تمييز الرواه الكذابه عن غيرهم و هو لا يحصل إلا بعلم الرجال.

و (منهم) القائلون بعدم حجيه الخبر الواحد بدعوى قطعيه الأحكام من الكتاب و الإجماع و الأخبار المتواتره أو المقترنه بالقرائن المفيده للقطع و هو المذهب المنسوب للسيد المرتضى و ابن زهره و

ابن إدريس، وقد عرفت ص ٩٣ احتياج أهل هذا الرأي إلى علم الرجال.

و (منهم) الأخباريون المدعون لقطعيه الصدور في كتب الأخبار المعترى أصحابها أو خصوص الكتب الأربعة المعروفة الكافي و من لا يحضره الفقيه و الاستبصار و التهذيب للمحمدين الثلاثة بل ادعى غير واحد من علمائهم (ره) كالاستر ابادى و غيره فى المحكى عنهم قطعيه الأخبار سندا و دلالة و تنزل بعض مؤلفيهم و من يميل إليهم كالفاضل التونى فى الوافيه و غيره بعدم القطعيه من حيث السند و الدلالة و ادعى قطعيه الاعتبار و قال لا حاجة لمعرفه علم الرجال فيما لا معارض له و ان كنا محتاجين اليه عند التعارض، و سيجى ء إنشاء الله تقرير ذلك مفصلا و تحقيق الحق فيه عند الكلام فى جواز العمل بالاجتهاد.

و (منهم) المكتفون بتصحيح الغير للخبر أو توثيقه أو ضعفه بأن تقوم اليينه على صحه الخبر أو توثيقه كما لو شهد عالمان من علماء الفقه بأن هذا الخبر صحيح أو ضعيف، و لعل جمله من علمائنا المتأخرين اكتفوا بذلك عن مراجعه علم الرجال إلا انه فى الحقيقه ان هذا رجوع الى علم الرجال لأن ذلك منهم بيان لحال رواه الخبر على سبيل الاجمال.

و (منهم) القائلون بحجيه الخبر المجبور بالشهره أو المرجحه له فإنه لا يرجعون الى علم الرجال، حتى إن الخبر لو كان صحيحا و أعرض عنه المشهور لا يعملون به، و لو فرض ان الخبر ضعيف و عمل به المشهور صار حجه كما هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٩٥

ديدن الوحيد البهبهانى (ره) فى حاشيته على المدارك فى العمل بروايات عمل بها المشهور قائلا: ان ضعفها منجبر بالشهره، ردا على صاحب المدارك

المسقط للروايه بمحض ضعف سندها بحسب القواعد الرجاليه مستندا في ذلك على أصله من حجيه الخبر المصحح المزكى بتزكيه عدلين، وقد تقدم ص ٩٣ وجه الاحتياج لعلم الرجال على هذا المبنى.

ما يورد على الاحتياج لعلم الرجال

اشاره

و لقد أورد على احتياج المجتهد لعلم الرجال من غير نظر للطوائف المذكوره بايرادات:

(الإيراد الأول) هو وقوع الاختلاف في معنى العدالة

و عدد الكبائر النافيه للعداله و كفايه الواحد في مقام التزكيه، و نحن لا نعلم من أهل كتب الرجال انهم في مقام التعديل على أى معنى فسروا العدالة و هل اكتفوا بتزكيه الواحد فركوا الراوى و هل ارتكاب بعض الأشياء التى هى من الكبائر عندنا ليست عندهم من الكبائر فإن الكبائر قد وقع الاختلاف في عددها. و الحاصل انهم في مقام التعديل أو الجرح لا نعلم انهم بنوا على الآراء الفاسده فى نظرنا أم الصحيحه، فكيف يصح الاعتماد على قولهم فى مقام التزكيه، هذا مع ان تعديلهم للراوى أخذوه من كتب غيرهم و شهاده الفرع غير مسموعه على أن غيرهم الذى أخذوا منه ذلك لم يعلم عدالته حتى نعلم صحه اعتمادهم عليه، بل قد اعتمدوا على أناس فاسدى المذهب كابن عقده، فإنه كان زيديا جاروديا على ما نصوا عليه و كعلى بن الحسن بن فضال فإنه كان فطحيا فاسد المذهب، فان علماء الرجال كثيرا ما يعتمدون على أقوالهم فى أحوال الرجال، مع ان لازم فساد مذهبهم عدم الاعتماد عليهم.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٩٦

هذا مضافا الى ان تعديلات علماء الرجال للرواه و تضعيفهم لهم مبنيه أغلبها على اجتهاداتهم و ترجيحاتهم لأن العدالة لا تعرف إلا بالآثار و لا يجوز للمجتهد أن يبنى على اجتهاد غيره.

و الجواب عنه: انا لو سلمنا ان ذلك يمنع من قبول شهادتهم فى حين حصول القطع لهم بالعداله. فنجيب بما ذكره علماء الرجال و على رأسهم المرحوم المامقانى (ره) من ان المقصود من علم الرجال هو الثبت و التبين و حصول الوثوق، و لا

ريب ان البحث عن حال الراوى فيه نوع من التثبت، و التعديل له يوجب الوثوق بقوله، و ليس المقصود من علم الرجال تحصيل الشهاده حتى يعتبر فى تزكيتهم للراوى ما يعتبر فى الشهاده من كونها أصل و من كونها مشافهه و نحو ذلك و لا يعتبر فيه ما يعتبر فى حجيه الخبر الواحد. و لكن هذا الجواب إنما ينفع على القول بحجيه الخبر من باب الظن و الوثوق، و اما إذا قلنا من باب التعبد بخبر العدل، فعلم الرجال لا يثبت صفات الراوى من كونه عدلا أو ضابطا، إذ لا دليل على حجيه الظن الحاصل من قول العالم بالرجال، إذ هو ليس بشهاده كما عرفت، و لا تشمله أدله حجيه الخبر الواحد لأنها مختصه بخبر الواحد فى الأحكام دون الموضوعات. و العداله و الضبط من الموضوعات، و لا يجوز للمجتهد أن يرجع لقول الرجالي من باب رجوع الجاهل الى أهل الخبره لأنه يلزم أن يكون مقلدا فى مقدمات اجتهاده. نعم إنما ينفع الرجوع الى أقوال الرجاليين لو حصل لنا العلم العادى منها.

ثمّ لا يخفى ان اشكال تفسير العداله يتم لو كان علماء الرجال يقتصرون على قولهم: فلان ثقه أو عدل أو فاسق. و ليس الأمر كذلك بل هم يذكرون أحوال الشخص و دأبه و سيرته و أقواله و أفعاله و أعماله و ينقلون الأحاديث الوارده فى حقه فالناظر فى ذلك يستطيع أن يستنبط ما يوافق مذهبه. على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٩٧

أن المعروف عندنا ان الكبائر ما توعد الله تعالى عليه بالعقاب فى كتابه المجيد و المحكى عن صاحب الكفايه انه لم يجد قولا آخر لأصحابنا غير ذلك.

الإيراد الثانى: إنما لم نحرز تقارن زمان روايه الراوى مع زمان عدالته

من الرواه ممن

كان على خلاف المذهب ثم رجع و بالعكس، و الكثير منهم لا نحرز انهم على العدالة من زمان بلوغهم الى زمان وفاتهم، فلعله كانت الروايه منهم زمان عدم عدالتهم و كثير منهم كانوا فاسدى العقيده كبنى الفضال، و كانوا يعتمدون عليهم، و كعلى بن أسباط و الحسين بن يسار فإنهم كانوا من غير الإماميه ثم تابوا و على بن محمد بن رياح الواقفى. (و جوابه) ان ظاهر حال علماء الرجال إذا وصفوا شخصا بالعداله أو الفسق أو جهل الحال إنما نظرهم الى زمن روايته لا الى زمن آخر و هو كاف فى حصول الوثوق بالروايه. و الفاسدى العقيده إذا كانوا ممن يوثق بهم صح الاعتماد عليهم، مع ان الشيعة كانوا يتجنبون من رجع عن مذهب التشيع و يسمون الواقفيه بالكلاب الممطوره، و الأئمه عليهم السلام نهوا عن معاشرتهم، و حينئذ إذا روى أحد الشيعة عن أحدهم فلا يرويه عنه إلا على وجه الصحه أما بالسماع منه قبل عدوله أو بعد توبته، و لا ينقل عن كتابه إلا الكتاب الذى ألفه قبل العدول أو بعد التوبه، و قد قبل المحقق (ره) فى المعبر روايه على بن حمزه الواقفى عن الصادق عليه السلام معللا ذلك بأن تغيره إنما كان فى زمن الكاظم عليه السلام، و قبل العلامه (ره) حديث إسحاق بن حريز الواقفى عن الصادق عليه السلام لأن انحرافه لم يكن فى زمن تأليفه لكتابه.

الإيراد الثالث: ان ملكه العدالة أمر باطنى فلا تثبت بالخبر

و لا- الشهاده (و جوابه) إن الأمور الباطنيه تعرف بآثارها. مضافا الى ما عرفت فى جواب الإيراد الأول من ان الأخذ بأقوال علم الرجال ليس من باب الخبر و لا الشهاده مضافا الى أن القول بكون العدالة ملكه، إنما هو للعلامه (ره)

و من تأخر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٩٨

عنه دون المتقدمين عليه.

الإيراد الرابع: ان علم الرجال علم محرم

لأنه فيه تجسس على أحوال الناس و هو منهى عنه، و هكذا فيه اغتيال بعض المؤمنين و هو محرّم، فليس بمطلوب فى الاجتهاد. (و جوابه) ان الأمر بالتثبت يكون مخصصا لأدله النهى عن التجسس. و الاغتيال. نظير جواز الجرح و التعديل فى مقام المرافعات فإنه مستثنى من حرمة الغيبه، مضافا الى أن الأئمة عليهم السّلام جرحوا بعض الرواه و وثقوا البعض الآخر و هذا أدل دليل على جواز ذلك.

الإيراد الخامس: وقوع الاشتباه فى أسماء الرواه و كناههم

و آبائهم و ألقابهم، و الغفله فى الأسانيد بسقوط راوى أو اثنين كما حكى عن الشيخ (ره) ان كثيرا مما رواه عن موسى بن القاسم العجلي قد أخذه من كتابه و هو أيضا يأخذ من كتب جماعه فينقل عنهم من غير ذكر الوسائط اتكالا على ذكرها فى أول كتابه فينقل الشيخ (ره) عن أحد الجماعه من غير إشاره للواسطه فيظن الاتصال مع ان الواقع كان هو الإرسال و مع هذا الاحتمال فلا أثر لتوثيق الرواه المذكورين فى السند لاحتمال سقوط ما هو ليس بعادل و لا ثقه، و فى المحكى ان صاحب منتقى الجمان (ره) قد أوضح ذلك و حققه. (و جوابه) ان هذا الاحتمال ينفيه ظاهر اللفظ فان الظاهر هو النقل عن نفس الشخص من دون واسطه فلا يرفع اليد عن هذا الظاهر إلا- بالقرينه اللفظيه أو المقاليه كما ان احتمال السهو و الغفله منى ببناء العقلاء فى محاوراتهم على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال.

الإيراد السادس: هو اشتراك أسماء الرواه بين العدل و الممدوح

و غيره فإنه مانع عن العلم بالثقه. (و جوابه) ان هذا أمر قليل و غالبا يحصل التمييز بالميزات و الطبقات و قرائن الأحوال و مع عدم حصول هذا لا يحصل التوثيق فى خصوص ذلك المورد لانه يسقط بواسطه هذا المورد علم الرجال.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٩٩

الإيراد السابع: دعوى الإجماع على حجه جميع ما فى الكتب الأربعة

و أضرابها من الخصال و العيون و العلل و نحوها ممن كان أصحابها من عدول الإماميه، و عليه فلا حاجه لعلم الرجال. (و جوابه) ان هذا الإجماع غير ثابت لرد قسم من أخبارها و عدم العمل بها و مخالفه قسم منها للإجماع و الكتاب ورد جملة من أصحابنا بعض أخبارها حيث لا يعمل إلا بالصحيح ورد جملة منهم ما لم يعمل به المشهور و غير ذلك. نعم هى معتبره بمعنى ان ما فيها صحيح النسبه لراوى سند الخبر، و ان روايه مؤلفها عن الراوى لسند الخبر ثابتة و إن نسبه الكتب لمؤلفيها ثابتة و ليس معنى ذلك ان الخبر الذى سنده ضعيف يكون معتبرا.

الإيراد الثامن: ان الاحتياج لعلم الرجال إما لاعتبار صفه فى الراوى

من الإسلام و الايمان أو عداله أو ضابطيه أو نحو ذلك كما لو بنينا على حجيه خبر العدل الضابط، فهو غير صحيح لما قد عرفت إن قول الرجالى ليس بحجه لا من باب الشهاده كما تقدم فى الإيراد الأول، و لا من باب حجيه خبر الواحد لأنه إنما يكون حجه فى الأحكام دون الموضوعات، و لا- ريب ان الاخبار بصفات الراوى من الاخبار بالموضوعات، نعم ربما يكون حجه من باب كونه من أهل الخبره و لكن لا يجوز للمجتهد أن يعتمد فى فتواه عليه لأن الرجوع لأهل الخبره تقليد، و لا ريب انه لا يجوز أن يكون التقليد من مقدمات الاجتهاد و الفتوى لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات. و اما ان يكون الاحتياج الى علم الرجال من جهه تحصيل الظن و الوثوق بالصدور كما لو بنينا على حجيه الخبر الواحد المظنون صدوره أو الموثوق صدوره فهو غير صحيح كما ذكره صاحب مناهج الأصول لأنه إنما يتم لو لم يكن يحصل من

غير علم الرجال الظن أو الوثوق بالصدور. و الأخبار المأخوذة من الكتب المعتبره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٠٠

لما كانت معلومه الانتساب لمؤلفيها و كان مؤلفوها من أهل الايمان و التقوى و المعرفه بصحة الخبر و سقمه و التمكن من تمييز الخبر الصحيح عن غيره مثل الكتب الأربعة و كتاب الخصال و علل الشرائع و العيون و الاحتجاج كانت الأخبار الموجوده فيها موثوقا صدورها لكون أربابها ممن سهرروا الليالى و أفنوا الأيام فى تمييز الأخبار الصحيحه عن غيرها فاثبتوا فيها ما صح عندهم بعد ان هذبها المتقدمون على المحمدين الثلاثة فى مده تزيد على الثلاثمائه سنه و ضبطوها خوفا من تطرق النسيان، و قد عرضوا بعض الكتب على الصادق عليه السّلام ككتاب عبد الله بن على الحلبي فاستحسنه، و على العسكرى عليه السّلام ككتاب يونس بن عبد الرحمن و الفضل بن شاذان فأثنى عليهما و كانوا عليهم السّلام يوقفون شيعتهم على الكذابين و يأمرؤنهم بمجانبتهم، و بالجمله من اطلع على اهتمام أصحابنا بالأحاديث يحصل له الظن أو الوثوق بما دونوه مع ملاحظه أن أصحاب هذه الكتب المعتبره كلهم عدول ضابطون و كانوا فى زمان يكثر فيه القرائن بل يمكن تحصيل القطع لهم غالبا لما بأيديهم من الكتب المعروفه على الأئمه عليهم السّلام و يريدون أن تكون كتبهم مرجعا للناس و دستورا يعمل به مع قرب زمانهم من زمان الحججه عليه السّلام فقد كان الكلينى (ره) مخالطا للسفراء عشرين سنه و كان متمكنا من استعلام حال الروايات من الحججه عليه السّلام بل من العسكرى عليه السّلام كما قيل فحينئذ يحصل للإنسان بملاحظه ما ذكرنا الوثوق بصدور ما فى الكتب المعتبره أزيد من شهاده

علماء الرجال بالعدول. لا سيما إذا ضمنا الى ذلك دعوى الإجماع من الشيخ الطوسي (ره) وغيره على العمل بهذه الأخبار، ففي المحكى عنه: إنى وجدت الفرقه مجتمعته على العمل بهذه الأخبار التى رووها فى تصانيفهم و دونوها فى أصولهم و فى المحكى عن شيخنا الشهيد الثانى (ره) فى شرح الدرايه: ان الإماميه استقرت على أربعمائمه مصنف سموها أصولا فكان عليها اعتمادهم فتداعت الحال

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٠١

الى ذهاب معظمها و لخصها جماعه فى كتب خاصه، و أحسن ما جمع منها الكافى و التهذيب و الاستبصار و من لا يحضره الفقيه. و قال البهائى فى المحكى عنه: ان قدماءنا قد جمعوا أربعمائمه كتاب تسمى أصولا، ثم تصدى جماعه من المتأخرين لجمع تلك الكتب و ترتيبها قليلا- للانتشار و تسهيلا على طالبى تلك الأخبار فألفوا كتباً مضبوطة مشتمله على الأسانيد المتصله بأصحاب العصمه كالكافى و من لا يحضره الفقيه و التهذيب و الاستبصار و مدينه العلم و الخصال و الأمالى و عيون الأخبار و غيرها.

و دعوى عدم حصول الظن و الوثوق بصدور روايات كتب مشايخنا لأن فيها ما يعارض البعض بعضا، أو مخالف للإجماع أو الكتاب أو لم يعمل به أحد و كذا نرى بعض المشايخ لم يعمل بما فى كتاب آخر أو يرده. فاسده لأن ما ذكر لا يمنع من الصدور إذ الدواعى للأئمه عليهم السلام لصدور الأخبار المنافيه كثيره. على أن لبعض الأحاديث معانى و تأويلات قد لا تصل إليها أفهامنا كما ان عدم العمل قد يكون من جهه الدلاله أو العثور على معارض أرجح فى نظره.

و دعوى ان من أحاديث تلك الكتب المعتره ما قد صرح مؤلفه بوهنه

و ضعفه فكيف يكون الجميع صحيحا، و قد صرح المحدث البحرانى (قده) فيما يزيد على أربعين موردا من كتابه بأن الصدوق لم يلتزم فى أثناء الكتاب بما وعد به فى أوله من أنه لا يورد فى هذا الكتاب إلا ما يحكم بصحته. فان من لاحظ هذا الكتاب يرى كثيرا ما يورد الصدوق خيرا و يفتى بخلافه. فاسده لأن مرادنا من صحه الجميع هو صحه جميع ما فيها إذا لم يكن دليل من الراوى على ضعفه، و إلا فالأمر فيه واضح بل تصریحهم فى بعض المواضع ببعض نواحي ضعف الحديث قرينه على خلو ما لم يصرحوا به عنها، نعم المتقدمون على زمن تأليف تلك الكتب المعتره يحتاجون الى علم الرجال لمعرفة حال الرواه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٠٢

و لكثرة الكذابين فى زمانهم.

فتلخص ان من نظر إلى الكتب المعتره و زمانها و تورع أصحابها و الإجماعات المتقدمه يحصل له الوثوق بصدور ما فيها من الأخبار أزيد من ملاحظه علم الرجال. فكيف يعقل أن يكون قول الكشى فلان عدل يوجب الوثوق بالصدور، و قول الكلينى (ره) بأن الخبر صحيح أو حجه بينى و بين الله لا يوجب ذلك. هذا إذا كان احتياج علم الرجال من جهه تحصيل الظن أو الوثوق بالخبر. و أما إذا كان احتياج علم الرجال من جهه الترجيح فى مقام التعارض بالأعدليه، و الأوثقيه، و الأصدقيه فهو أيضا باطل، إذ كما عرفت أن قول الرجالي ليس بحجه شرعيه حتى يثبت به ذلك. على انه لم يكن الترجيح بالأعدليه و الأوثقيه و غيرهما من صفات الراوى إلا لروايتين إحداهما لا دخل لها بعلاج تعارض الخبرين و إنما هى لتعارض الحاكمين و الأخرى

لا حجيه لها كما ذكر ذلك في مبحث التعارض.

و الجواب عن هذا الإيراد أنا نختار حجيه خبر العدل، و علم الرجال إنما يفيد القطع العادى بصفات الراوى نظير ما ذكرناه فى حجيه قول اللغوى.

و أنا نختار حجيه خبر الواحد من باب الظن أو الوثوق، و لكن مجرد وجود أمارات الصحه لمؤلفى الكتب المعتبره لا توجب الظن لنا بصدور ما رووه فى كتبهم فإن معرفه صحه الحديث كمعرفه صحه الفتوى من المسائل الاجتهاديه، فكما إن فتوى أحد الفقهاء مستنده الى روايه لا- يوجب الظن بصدور هذه الروايه مع اعتماد ذلك الفقيه عليها كذلك وجودها فى تلك الكتب، كيف و قد رد بعضهم على بعض، فقد رد الشيخ الطوسى (ره) فى التهذيب بعض أحاديث الكافى و رماها بالضعف و جهل حال الراوى كما فى باب المحتلم الخائف على نفسه من البرد و ناهيك فى ذلك طعنه (ره) على اخبار عدد أيام شهر رمضان مع روايه الكلينى (ره)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٠٣

و الصدوق لها، و قد طعن الشيخ المفيد (ره) فى رسالته فيها برمى بعض روايتها كمحمد بن سنان و غيره بالضعف و الحاصل ان رد الصدوق (ره) على الكلينى ورد الشيخ المفيد (ره) و الطوسى (ره) عليهما مع قرب العهد بينهم مما يدل على عدم حصول الوثوق بمجرد الروايه فى كتبهم و لو كان تكفى الصحه عند صاحب الكتاب لما صح طرح شىء من الأخبار المرويه فيه و انك لتجد فى كتاب التهذيب من الطرح و التضعيف لروايات الكتب ما شاء الله، ففى ج ١ ص ٢٢٠ من طبع إيران ضعف روايه الكافى فى باب زكاه الحنطه و الشعير حيث قال: فان هذين

الخبرين الأصل فيهما سماعه الى أن قال: وهذا الاضطراب في الحديث مما يضعف الاحتجاج به، وفيه أيضا ج ١ ص ٢٦٨ طبع إيران المنع من الاحتجاج بروايه الكافي. وقال الصدوق (ره) في كتاب الفقيه ج ٤ ص ١٥١ طبع النجف في باب الرجلين يوصى إليهما فينفرد كل واحد منهما بنصف التركة ما هذا لفظه: وفي كتاب محمد بن يعقوب الكليني عن أحمد بن محمد الى أن قال:

و لست افتى بهذا الحديث بل افتى بما عندي بخط الحسن بن علي عليهما السّلام. نعم لو استند جماعه من الفقهاء إلى الروايه أو نقلها غير واحد من الكتب المعتمده حصل الوثوق بصدورها. و عليه إذا كانت الروايه في الكتب المعتمده قد أفتى بها بعضهم و أعرض عنها آخرون لضعف في سندها و عدم حصول وثوق بها كان على الفقيه مراجعه علم الرجال لمعرفة سندها و التأكد منه، على ان قسما من الروايات منقوله من كتب خاصه ليست بأيدينا لم نعلم أن أصحابها كانوا يروون ما يعتقدون صحته أم لا. نعم لنا وثوق بنقل أرباب الكتب المعتمده عن روى لهم ذلك لا بصدور الروايه عن المعصوم عليه السّلام، على ان العلم الإجمالي بوجود روايات مكذوبه على الأئمه عليهم السّلام أو وقوع السهو فيها و الاشتباه، بين هذه الروايات في الكتب المعتمده لا ينحل إلا باعتبار تحصيل الظن بالصدور من غير

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٠٤

جهه روايه الكتب المعتمده لها إذ من هذه الجهه متساويه في الظن بالصدور فيسقط اعتباره. على انا نقول: ان الوثوق و الظن لا يحصل بمجرد روايه الكتب المعتمده للخبر لأننا رأيناهم يعتمدون على كثير من المراسيل و

الروايات الضعاف و روايات بعض المخالفين للمذهب و روايات التجسيم و قدم العالم و وقوف الأرض على قرن الثور، فكل روايه لم نطلع على رجالها و نعرفهم انهم محل ثقة لم يحصل لنا الظن بصدورها و لا الوثوق بها. على ان كثيرا من الروايات لم توجد فى الكتب المعتميره بل توجد فى كتب أخرى.

و أما الاحتياج الى علم الرجال فى مسأله التعارض، فلما أثبتناه فيها من الترجيح بالأعدليه و الأوثقيه و نحو ذلك.

(و المقدار المطلوب معرفته من علم الرجال)

هو ما ذكرناه فى الجهات الأربعه فى الشرط الأول للاجتهد فإنه جار هاهنا فيكفى معرفه الرجال فى الاجتهاد و لو من غير كتب الرجال، و لا يكفى التقليد بتصحيح السند ما لم يحصل العلم العادى بصحته فيما لو بنينا على حجيه خبر الراوى الجامع للصفات و ما لم يحصل الوثوق به فيما لو بنينا على حجيه خبر الواحد من باب الوثوق بالصدور، و يكفى فى معرفه علم الرجال معرفه المقدار المحتاج اليه الفقيه و يكفى فى المعرفه هو القدره القريبه عليها بحيث متى احتاج تمكن من المعرفه و لا يلزم المعرفه الفعلية.

(الشرط الرابع للاجتهد) معرفه علم الأصول

إشاره

و ذلك لأن الاجتهاد كما عرفت استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى، و من المعلوم ان علم الأصول هو القواعد الممهده لاستنباط الحكم الشرعى من دليله، فهل يعقل ان يستطيع من يريد ان يستفرغ الوسع لتحصيل الظن ان يستغنى عن تلك القواعد، و هل هو إلا كالدخل للحرب بلا سلاح إلا اللهم ان يكون الوحي ينزل عليه و هذا خارج عن محل البحث، كيف و علم الأصول يعرف به الظن المعتمير بالحكم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٠٥

الشرعى الذى يجب على المجتهد تحصيله دون غيره من المظنون و يعرف ما هى الوظيفه عند عدم تحصيله، فهل يعقل ان يستغنى المجتهد عن هذا العلم الذى يرتكز عليه الاجتهاد. و كفى دليلا على احتياج المجتهد اليه هو ابتناء نوع مسائل الفقه عليه، فإنك لو راجعت الفقه لرأيت أغلب مسائله مبنيه على مسأله أو أكثر فى علم الأصول.

و قد تمسك إخواننا الأخباريون فى منع اعتبار علم الأصول فى استنباط الأحكام الشرعيه بأمر:

(أحدها) إن العلوم العربيه تغنى عن علم الأصول

لتكفلها لبيان مقدمات الاستنباط كمباحث الأمر و النهى و نظائرها، و ما يزيد على ذلك من المباحث المذكوره فى علم الأصول

لا ربط لها بالاستنباط و ليس صرف الوقت فيه إلا تضييعا للعمر الشريف.

و الجواب عنه واضح ضروره ان أكثر مباحث علم الأصول لا- ربط لها بالعلوم العربيه مثل مباحث حجيه الأدله نفيًا أو إثباتًا و احكام تعارضها و تعادلها و المباحث العقلية كمبحث مقدمه الواجب و اقتضاء الأمر للاجزاء و كون القضاء بأمر جديد، و اجتماع الأمر و النهي و جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط و تحرير مجارى الأصول و غير ذلك من المباحث المهمه. مضافا الى عدم تنقيح علماء العربيه للمباحث الأصوليه المذكوره فيها و عدم التعارض لمواردها الموجوده فى الكتاب و السنه

مع شده حاجه المجتهد إليها.

(ثانيها) انه لو ترك العبد الامتثال للتكاليف معتذرا بجهله لعلم الأصول

ذمه العقلاء و عاقبه المولى، فليس علم الأصول شرطا لوجوب معرفه الاحكام الشرعيه عن أدلتها التفصيليه و الا لما صح الذم لأن المقدمه الوجوبيه ليست بواجبه. و جوابه ان هذا لو دل على عدم وجوب تعلم علم الأصول لدل على عدم وجوب مراجعه النبي و الأئمه (ع) في تعلم الاحكام لأنه لو ترك العبد

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٠٦

الامتثال للتكاليف معتذرا بعدم مراجعته للرسول المبعوثين و الأئمه المعصومين ذمه العقلاء و عاقبه المولى، مضافا الى أن ذلك من قبيل مقدمه الواجب بالنسبه لمعرفه الأحكام الشرعيه و إن كان من قبيل مقدمه الوجوب للاجتهد مضافا الى أن الدعوى إن الاجتهاد لا تحصل طبيعته إلا بمعرفه علم الأصول فيكون وجوب معرفه علم الأصول تابعا لوجوب الاجتهاد أو عدم وجوبه.

(ثالثها) ان هذا العلم مما أحدثه العامه فتسرى منهم إلى أصحابنا الإماميه

في زمن الغيبه و لم يكن يعرفه أصحاب الأئمه (ع) بل كان المعصوم يحدث أصحابه فيفهمون من قوله (ع) حكم الله تعالى من غير توقف لاحتمال معارض أو مخصص أو مقيد، و كان هذا ديدنهم الى زمان العماني (ره) و الإسكافي (ره) و بعد ذلك حدث تدوين الأصول بين الشيعه، فلو لا انه من البدع المستحدثه و الطرق المخترعه الممنوع عنها في الشريعه، لما أهمل بيانه أصحاب الأئمه (ع). و جوابه ان في المحكى عن كتاب النجاشي ان هشام بن الحكم و هو من أشهر أصحاب أبي جعفر الصادق (ع) صنف كتاب الألفاظ و مباحثها و هو من أهم مباحث علم الأصول و ان يونس بن عبد الرحمن صنف كتاب مباحث اختلاف الحديث و مسائله و هو مباحث التعادل و التراجيح. و رواه عن موسى الكاظم (ع) كيف و الأئمه (ع) قد سئلوا عن

احكام التعارض و خبر الواحد و تعيين من له أهليه الفتوى و التقليد، و عن أحكام الشبهات و مجاريها و لقنهم الأئمه (ع) أجوبتها و إنما لم يحتج أصحاب الأئمه (ع) الى كثير من مباحث الأصول خصوصا مباحث الألفاظ لقرب العهد و توفر القرائن و هم من أهل اللغه و المحاوره ثم ان المشافه لها مدخلية في فهم الكلام لا تحتاج إلى إعمال قواعد و لو وقع فيها خفاء أمكن السؤال و لا يقع فيها إضمار و لا إرسال و لا تقطيع و لا تصحيف و لا تشكيك في انها حجه أم لا. ثم عدم تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٠٧

رأسا فإن المسائل لكل علم قضايا واقعية تظفر بها العقول فتدون و قد كان أغلب مسائل علم الأصول مركزا في أذهان المتقدمين و كانوا عليها معولين و بها متمسكين و إن لم تكن مدونه و لا- مبوبه. و يستفاد أكثر هذه المسائل من الآيات و الروايات، و قد أتعب نفسه بعض علمائنا السيد عبد الله بن السيد محمد رضا الحسيني في كتابه المصباح بجميع جملة من الروايات الداله على المسائل الأصوليه فليراجعه من أراد.

(و المقدار المطلوب معرفته من علم الأصول)

هو ما ذكرناه في الجهات الأربعة في الشرط الأول فإنه المقدار المطلوب هنا فما ذكرناه هناك جار هاهنا فيكفي معرفه علم الأصول و لو من غير كتب الأصول كما يذكر في الكتب الفقيهيه الاستدلاليه المطوله، و لا يجوز التقليد فيها بل لا بد من تحصيل الدليل المعتمد عليها لما عرفته غير مره من ان التقليد في مقدمات الاجتهاد موجب للتقليد في الفتوى لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات كما انه في كل

مسأله من مسائل الفقه يكفى معرفه ما يحتاجه الفقيه من الأصول كما يكفى القدره القريبه على المعرفه بحيث متى احتاج تمكن من المعرفه و لا- يلزم المعرفه الفعليه. نعم لو أراد أن يجتهد فى مسأله فقيهه و كانت متوقفه على مسأله أصوليه و جب عليه أن يحصل المعرفه الفعليه بتلك المسأله الأصوليه ثم يستنبط الحكم من مدركه.

(الشرط الخامس للاجتهاد) التمكن من الرجوع للأدله على الأحكام الشرعيه الفرعيه

بأن يقدر قدره قريبه على معرفه الأدله المتعلقه بالمسأله التى يريد أن يستنبط حكمها فيستطيع أن يعرف أن هناك آيه أو روايه أو إجماع أو دليل عقل يدل على حكمها أم لا، حتى لو كان فى غير بابها إلا انه لله الحمد قد تصدى علماءنا (ره) الى جمع ما فى القرآن الشريف من آيات الأحكام البالغه خمسمائه تقريبا فى كتب خاصه مبوبه على أبواب الفقه منها كتاب آيات الأحكام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٠٨

للجزائرى، و آيات الأحكام للأردبيلى، و للراوندى، و كفته القرآن و كنز العرفان و زبده البيان و غيرها مما قد جمعوا فيها آيات الأحكام فسهل على الإنسان معرفه ما يتعلق بالمسأله من الآيات و هكذا تصدى علماءنا إلى جمع الروايات المتضمنه للأحكام فى كتب الحديث المعروفه، و قد دونوها على أبواب سهل بذلك على الإنسان معرفه كل ما يتعلق بالمسأله من الروايات. و أما الإجماع و العقل فيعرفان بالمراجعه للكتب الاستدلاليه الفقيهيه بل يمكن معرفه ذلك كله من مراجعه الكتب الاستدلاليه الفقيهيه المطوله فقد أغنانا، أربابها رحمهم الله عن إتعاب النفس فى المراجعه لغيرها شكر الله مساعيمهم الجميله.

(الشرط السادس للاجتهاد) الملكه القدسيه:

اشاره

و قد عبر عنها الكثير من الأصوليين بقوه رد الفروع إلى الأصول بمعنى معرفه ما اندرج فى إطلاق الموضوع أو عمومه مما يخفى اندراجه ككون الملق من المائين النجسين كرا و كون القادر على دفع العدو بالمال مستطيعا للحج و الاغتسال بما يقرب من الدهن غسلا و المسح بالكف و الماء يتقاطر منها مسحاً و من يراوح رجليه فى الصلاه مستقرا و ابتلاع النخامه أو الحصاه أكلا فيكون مفطرا و المعاطاه بيعا و نحو ذلك لا سيما تمييز موارد الأصول

بعضها عن بعض. وقال عنها آخرون: هي استخراج الجزئيات من الكلّيات بمعنى تناول الفروع من مداركها خطاباً أو إجماعاً أو عقلاً. والظاهر من هذا أن مرادهم بها هو: (الملكه التي يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى عن الأصل) التي تقدم تفسير المتأخرين للاجتهاد بها وإلا فرد الجزئيات الحقيقيه الخارجيه إلى القواعد الفقهيه كمعرفه ان هذا الماء المخصوص كرا للحكم بعدم انفعاله و معرفه ان هذه الجهه قبله للحكم بجواز الصلاه إليها ليس من وظيفه المجتهد. و الذى يظهر من كلام الفاضل الجواد (ره) فى شرح الزبده هو ذلك، أعنى ان المراد بالملكه القدسيه هو الملكه المذكوره كما هو ظاهر من عبر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٠٩

عنها بالقوه الاستنباطيه و عليه فيكون مرادهم بشرطيه هذه الملكه للاجتهاد هو الاجتهاد الفعلى أعنى استفراغ الوسع، و لكن المتأمل فى كلماتهم (ره) يظهر له أن مرادهم بالملكه القدسيه غير ذلك، لأن الكثير منهم ذكرها شرطاً للاجتهاد بالمعنى المذكور أعنى بمعنى الملكه فيلزم اتحاد الشرط و المشروط سلمنا انها ليست بشرط للاجتهاد بالمعنى المذكور و إنها شرط للاجتهاد الفعلى إلا- انه لا وجه لعددها شرطاً للاجتهاد الفعلى فى مقابل تعلم العلوم المذكوره فإنها إنما تحصل بحصول العلوم المذكوره التى يتوقف على معرفتها الاجتهاد الفعلى.

فالتحقيق أن يقال: ان ملكه الاجتهاد و القوه عليه القريبه تنحل الى قوتين:

(إحدهما) المكتسبه من معرفه العلوم المذكوره.

(و الثانيه) عباره عن قوه الفهم و شده الإدراك و مزيد فطنه بضم القواعد بعضها الى بعض و تطبيقها على صغرياتنا لاستفاده الحكم الشرعى منها فان نوع الأحكام الشرعيه تحتاج فى استفادتها من أدلتها إلى معرفه تركيب تلك القواعد تركيباً صحيحاً ليستطيع أن

يدرك الحكم الشرعى منها، فمثلا آيه (أقيموا الصلاه) يحتاج فى استفاده وجوب الصلاه للظهر منها إلى القوه و القدره على معرفه ان هذه صيغه الأمر لأن الأمر من أقام (أقم) و الخطاب للجمع أقيموا، و إن صيغه الأمر تدل على الوجوب إذا لم يكن معها قرينه على الخلاف و ان هذه الآيه من صغريات هذه القاعده، و إن لفظ الصلاه ليس مستعملا فى معناه اللغوى و هو الدعاء، و إن لها إطلاق بالنسبه إلى الظهر و ليس للآيه ما ينسخها و لا ما يقيد بها بغير الظهر، فهذه أبسط المسائل الفقهيه كان استفادتها من هذه الآيه الكريمه الواضحه يحتاج الى هذا المقدار من الفطنه و الذكاء و الفهم و الجمع، فكيف يباقى الأحكام الفقهيه التى ليس عليها الأدله لوضحه و البراهين الجليه، فلذا كان المجتهد فى الفقه لا بد له من قوه فى الفهم و شده فى الإدراك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١١٠

و مزيد من الفطنه يتناول فيها الفروع من الأصول و الجمع عند التعارض حيث يمكن الجمع الدلالى و الترجيح عند عدمه، و رد الجزئيات الى كلياتها لا سيما الخفيه كما تقدم أمثلتها و اجراء قواعد الأصول فى الخطابات كقواعد الأمر و النهى، و العموم و الخصوص، و الإطلاق و التقييد، و استفاده الاحكام من الملازمات كباب المقدمه و مسأله الضد و المفاهيم و التعريض و التلويح و الكنايه و غير ذلك فهذه تحتاج الى مزيد فطنه و حسن ادراك و هى موهبه إلهيه، و لذا وصفوها بالقوه القدسيه إذ ليست هى حاصله لكل أحد. و فى المحكى عن الشهيد الثانى (ره) ان هذه القوه هى العمده فى هذا الباب و

الافتحصيل تلك المقدمات قد صار في زماننا في غاية السهولة لكثرة ما حققه العلماء، و أما تلك القوه فييد الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمه و مراده. و لكثرة التوسل بالله و المجاهده في ذات الله مدخل عظيم في تحصيلها فان من جاهدوا في الله تعالى يهديهم سبلهم و الله مع المحسنين. و لعل ما في الروايه من اعتبار مخالفه الهوى في مرجع التقليد لأجل تحصيل هذه القوه القدسيه، و أما توهم ان المراد بالملكه القدسيه هي القوه المكتسبه من شده الممارسه للاستنباط كملكات الطب و النجاره و نحوهما من الحرف و الصنائع و المكتسبه من ممارسه الأعمال، فهو باطل لصحه الاجتهاد لأول مره، كيف و هذه مرتبه تحصل بعد تحقق الاجتهاد، فلا يعقل أن تكون شرطاً له.

و يورد على اعتبار هذه الملكه (أولاً) انه لا شك في اختلاف المجتهدين المعترين في المسائل الفقهيه و لا بد من أن يكون واحد منهم مصيباً و الباقي مخطئاً و لا بد في كون المخطئين فاقدين للملكه القدسيه في المسائل التي اخطأوا فيها فيلزم أن يكون المجتهد هو المصيب فقط و الباقي ليسوا بمجتهدين لفقدهم للملكه القدسيه التي هي شرط الاجتهاد.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١١١

و الجواب عنه ان المعتبر هو قوه الفهم و ليس المعتبر مطابقه الفهم للواقع فخطأ المجتهد في المسأله لا- يوجب سلب الملكه القدسيه عنه كما ذكره بعضهم على ان الاختلاف بين المجتهدين غالباً ينشأ من الاختلاف في المبنى.

(و يرد ثانياً) ان اعتبارها ينافي القول بوجود الاجتهاد عينا أو كفايه لأن المكلف إما أن لا تكون له تلك الملكه فلا يجب عليه الاجتهاد لعدم تمكنه منه،

و إما أن تكون له الملكة و هو لا يعلم بحصولها عنده و هى شرط وجوب لا شرط وجود لعدم قدره المكلف عليها لكونها موهبه من الله تعالى، و مع عدم العلم بالشرط لا يجب المشروط لعدم إحراز التمكن منه.

و جوابه- مضافا الى أن الكثير من الناس من يحرزها عنده- إن الشك فى القدره على العمل و التمكن منه لا يعتنى به إذ ما من واجب إلا و المكلف لا يعلم قبل الإتيان به بتمكّنه منه واقعا لاحتمال طرو العجز فى الأثناء أو عدم القدره عليه. و لذا أصاله عدم القدره على العمل عند الإتيان به أو عدم العقل غير جاريه، و بناء العقلاء على وجوب العمل مع هذه الاحتمالات.

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، النور الساطع فى الفقه النافع، ٢ جلد، مطبعه الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ١٣٨١ هـ ق

النور الساطع فى الفقه النافع؛ ج ١، ص: ١١١

(و يرد ثالثا) ان اعتبار الملكة القدسيه تنافى وجوب التقليد على العامى إذ لا طريق له إلى إحرازها فى المدعى للاجتهد.

و جوابه انها نظير العداله و معرفه العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد فإنها تعرف بالرجوع لأهل الخبره و شهادتهم على ذلك، و قد تعرف بالاختبار و المخالطه فان العامى قد يحصل له الاطمئنان بقدره الشخص على ذلك إذا رأى فيه قوه الذكاء فى باقى الأمور.

(و يرد رابعا) ان الاحكام الشرعيه اما ان تستنبط من قواعد شرعيه كقاعده الحل و الطهاره، و عدم نقض اليقين بالشك فلا تحتاج إلى الملكة المذكوره و لذا كل عامى يتمسك بها فى الشبهات الموضوعيه و لم تكن لكل واحد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١١٢

من

العوام تلك الملكة إذ لو كانت موجوده فى الجميع لما كانت شرطاً يختص بها بعض الناس، وإما أن تستنبط من الأخبار، ولا يحتاج استفاده الأحكام منها الى تلك الملكة بدليل تقرير المعصومين (ع) معاصريهم من العالم و العامى على العمل بأخبارهم (ع) بمجرد السماع لمن فهمها من دون توقف على حصول شرط آخر و هو الملكة القدسيه بل و لا على حصول غيرها.

و جوابه أن استفاده الأحكام من القواعد الشرعيه فى الشبهات الحكميه تحتاج الى مزيد ذكاء و فطنه ليفحص الأدله و يحرز دلالتها أو عدم دلالتها على المسأله و هكذا استفاده الاحكام من الاخبار فى هذا العصر فإنه يحتاج الى مزيد فهم و فطنه و بصيره لتعارضها و تخصيصها و تقييدها و إعمال الأصول اللفظيه فلا يستغنى الإنسان عن الملكة، و هذا بخلاف الملقى للعامى من الامام (ع) فإن العامى إذا القى اليه الإمام (ع) الحكم فى مسأله يعلم انه هو حكم مسأله لعدم اختلاف الوارد مع المورد من المعصوم فهو نظير إلقاء الفتوى من المجتهد لمقلده.

(و يرد خامساً) - كما ذكره بعضهم - بأن مصنفى الكتب الأربعة مصرحون بجواز العمل بالأحاديث من دون توقف على ملكه أو غيرها سوى فهم الحديث أما تصريحهم لفقول الصدوق (ره) فى من لا يحضره الفقيه بأن وضع هذا الكتاب إنما هو لان يرجع اليه و يعمل بما فيه من لم يكن الفقيه عنده و لتصريح صاحب الكافي بأنه كتاب يرجع اليه المسترشد، و يأخذ منه من يريد علم الدين و العمل به، و لتصريح الشيخ الطوسى (ره) أن تهذيبه يصلح أن يكون مذخوراً يرجع إليه المبتدى فى تفقهه و المنتهى فى تذكره و المتوسط فى

و جوابه إنما يلزم جواز الرجوع إليها لمن كان يفهم الأحاديث و مستجمعا لشرائط الاستنباط، فلا يلزم من كلامهم (ره) عدم اعتبار شرائط الاجتهاد التي منها الملكة.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١١٣

ما يعتبر في الملكة القدسيه

إن تحقق هذه الملكة و جواز الاعتماد عليها يستدعى أمورا تعرض لها الوحيد البهبهاني (ره):

(الأول) أن لا يكون معوج السليقه و الفهم، فان اعوجاج السليقه آفه للحاسه الباطنه كما ان الحاسه الظاهره ربما تصير مؤوفه كما تكون بالعين آفه تدرك الأشياء بغير ما هي عليه، أو بالذائقه أو غيرهما كذلك. و الاعوجاج ذاتي كما ذكر، و كسبي باعتبار العوارض مثل سبق تقليد أو شبهه أعجبته، و نظيره نظير الذائقه التي تأثرت بالمراره فكل شىء تذوقه تجده مرا و قس عليها سائر الحواس.

أقول: و يناسب ذكره شاهدا على ذلك ما روى: أن في زمان الباقر عليه السلام كان رجل يسرق و يتصدق به محتجا بقوله تعالى مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا، وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلُهَا. معتقدا أن عشر حسناته بإزاء سيئه سرقاته، و يبقى له تسعه أعشارها و هي تنفعه و كان يكابر مع الامام عليه السلام و لا ينتهي بقوله و نهيه. و كذا الرجل الذي في زمان الصادق عليه السلام يوجب غسل دبره بخروج الريح و منشأ خياله ظاهر و قد بلغ اعوجاج السليقه ببعضهم بدعواه طهاره المنى لقوله تعالى وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ. و يحكى أن بعض الفضاه حكم بدفن رجل حى شهد الشهود بموته في زمن غيبته و ثبت عنده موته و حكم به زاعما انه ميت شرعا و الميت يجب دفنه شرعا.

و طريق معرفه الاعوجاج هو العرض على افهام الفقهاء

و اجتهاداتهم، فان وجد فهمه و اجتهاده وافق طريقه الفقهاء، فليحمد الله و يشكره و ان يجد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١١٤

مخالفتها فليتهم نفسه، كما ان من ذاق شيئاً فوجده مرا فقال له أهل الذوق انه ليس بمر يجزم بأن ذائقته مؤوفه مغشوشه.

لكن ربما يلقي الشيطان فى قلبه ان موافقه الفقهاء تقليد و نقص فضيله فلا بد من المخالفه حتى يصير الإنسان مجتهدا فاضلا، و لا يدرى أن هذا غرور من الشيطان و إن حاله حينئذ حال ذى الذائقه المؤوفه حين ما قالوا انه ليس هاهنا مراره فيقول: أنا أراه مرا و لا اقلدكم و تكونون أفضل منى.

(الثانى) أن لا يكون رجلا فى قلبه محبه الاعتراض و الميل اليه بحيث متى ما سمعت شيئاً يشتهى أن يعترض عليه أما حبا لإظهار الفضيله أو أنه مرض قلبى و مثل هذا لا يكاد يهتدى و لا يعرف الحق من الباطل، بل ربما رأينا بعض الفضلاء الزاهدين البالغين أعلى درجه الفضل و الزهد فسد عليه بعض أصول دينه فضلا عن الفروع بسبب هذه الخصله الذميمة. و قد شبه المرحوم البهبهانى هذا البعض بالكلب العقور.

(الثالث) أن لا يكون لجوجا عنودا فاننا نرى كثيرا من الناس انهم إذا حكموا بحكم فى بادئ نظرهم، أو تكلموا بكلام غفله أو تقليدا أو لشبهه سبقت إليهم يلحون و يكابرون لإثباتها من قبيل الغريق (يتشبث بكل حشيش) للتميم و التصحيح، و ليس همهم متابعه الحق بل جعلوا الحق تابعا لقولهم، و هؤلاء أيضا كسابقيهم لا يهتدون بل ربما ينكرون البدهى و يدعون خلافه، فاذا كان هذا حالهم فى البدهيات فما ظنك بالنظريات القطعيه فضلا عن الظنيه فإن الظن قريب من

الشك و الوهم و بأدنى قصور أو تقصير يزول، لا سيما الظنيات التي وقع فيها الاختلال من وجوه متعددة يحتاج رفعها و علاجها إلى شرائط كثيرة.

(الرابع) أن لا- يكون في حال قصوره مستبدا برأيه فإننا نرى كثيرا من طلاب العلم في أول أمرهم في نهاية قصور الباع و فقدان الاطلاع و مع ذلك

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١١٥

هم مستبدون برأيهم القاصر فإذا رأوا كلام المجتهدين و لم يفهموا مرامهم لقصورهم و فقدان اطلاعهم يشرعون في الطعن عليهم بأن ما ذكرتم من أين؟

بل كل ما لا يفهمونه ينكرونه و يشنعون عليه و لا يتأملون ان الإنسان في أول أمره قاصر عن كل علم و كذا عن كل صنعه، و انه ما لم يكد و بجد في الطلب و التعب في تحصيل ذلك لم يحصل له فكيف يتوقع درك الأمور المشكله العظيمة و الوصول إلى مرتبه المجتهدين، و لم يدر ان من طلب شيئا و جدّ وجد، و من قرع بابا ولج ولج.

(الخامس) أن لا يكون له حده ذهب زائده بحيث لا يقف و لا يجزم بشىء مثل أصحاب الجريزه. و اعلم ان الجريزه يراد بها غايه سرعه الذهن و سرعه الانتقال بحيث لا يثبت على ما يرجحه من شده سرعه خاطره فينتقل ذهنه الى وجه يرجح ضد ما رجحه أولا و لا يقف ذهنه من شده سرعته على شىء و الجريزه هو جانب إفراط الجوده كما ان البلاده جانب تفريطها فالجوده واسطه معتدله و هي من المكملات كالشجاعه، و لا ضير في تجدد الرأى مع تجدد النظر أحيانا.

(السادس) أن لا يكون بليدا قاصر النظر، قليل الإدراك، لا يتفطن للمشكلات و الدقائق و

يقبل كلما يسمع و يميل مع كل قائل بل لا بد فيه من حذاقه و فطنه يعرف الحق من الباطل و رد الفروع إلى الأصول و يدري في كل فرع يوجد و يتلى به انه من أى أصل يؤخذ و يجرى مسائل أصول الفقه فى الآيات و الأخبار و غيرهما فى مجاريها و مواضعها بمقداره و كفيته.

(السابع) أن لا يكون مده عمره متوغلا فى الكلام أو الرياضى أو الأصول أو النحو أو غير ذلك مما هو طريقته غير طريقه الفقه ثم يشرع بعد ذلك فى الفقه فإنه يخرب الفقه بسبب انس ذهنه بغير طريقته و ألفه بطريقه غيره كما شاهدنا كثيرا من

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١١٦

الماهرين فى العلوم من أصحاب الأذهان الدقيقه السليمه انهم خربوا الفقه من الجهه التى ذكرناها. قال الوحيد البهبهانى (ره): انه قد يحدث من شدة الأنس بها و الاستناد إليها و الاعتماد عليها الغفله عن قرائن الحديث مثل ما حقق فى علم الأصول من عدم حجيه مفهوم الوصف فإنه فى كثير من الأحاديث يظهر اعتبار المفهوم باعتبار خصوصيه المقام فيعترض عليها بأن مفهوم الوصف ليس بحجه مثل ما ورد فى صحيحه الفضل فى خيار الحيوان فإنه قال: قلت ما الشرط فى الحيوان؟ فقال: ثلاثه أيام للمشتري. قلت فما الشرط فى غير الحيوان؟

قال: البيعان بالخيار ما لم يفترقا، و هذا كالصريح فى تخصيصه بالمشتري و مع ذلك يعترض بأن مفهوم الوصف ليس بحجه.

(الثامن) ان لا- يأنس بالتوجيه و التأويل فى الآيه و الحديث الى حد تصير المعانى المأوله من جمله المحتمله المساويه للظاهر المانعه عن الاطمئنان به كما شاهدنا من بعضهم ذلك، و لا يعوّد نفسه بتكثير الاحتمال

فى التوجيه فإنه أيضا ربما يفسد الذهن.

(التاسع) أن لا- يكون جريئا غايه الجراه فى الفتوى كبعض الأطباء الذين هم فى غايه الجراه فإنهم يقتلون كثيرا بخلاف المحتاطين منهم و قد قيل ان الجرىء فى الفتوى ربما يكون من قبيل قاطع الطريق الى الله تعالى.

(العاشر) أن لا- يكون مفرطا فى الاحتياط فإنه أيضا ربما يخرب الفقه كما شاهدنا ذلك فى الكثير ممن أفرط فى الاحتياط بل كل من أفرط فيه لم نر له فقها لا فى مقام العمل لنفسه و لا فى مقام الفتوى لغيره. هذا ما استفدناه من المحقق البهبهاني (ره) و تبعه غير واحد على ذلك و لكن التحقيق ان هذه الأمور المذكوره ترجع كلها الى اعتبار اعتدال السليقه، و استقامه الطبيعه، و حسن الفطنه دون بلاده فى الذهن، و شذوذ فى التفكير، و اعوجاج فى الفهم. و لعل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١١٧

ذلك إنما يحصل بالتوجه نحو الله تعالى و التوسل بالنبي صلى الله عليه و آله و سلم و آله الأطهار فإن العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء كما ان دراسه أحد الكتب الفقيهيه الاستدلاليه الموسعه و الحضور على يد أحد الاساتذه المهره و المذاكره فى المسائل لها أبلغ الأثر فى القوه على الاستنباط و الاطمئنان بحصول الملكه القدسيه و القدره الكامله على الاستنتاج.

ما يتوهم من العلوم أنها من شرائط الاجتهاد

(منها) علم المعانى و البيان كما هو المحكى عن السيد المرتضى (ره) فى الذريعه، و عن الشهيد الثانى فى آداب العالم و المتعلم، و عن أحمد بن المتوج البحرانى فى كفايه الطالب، و علم البديع أيضا كما هو المحكى عن الشهيد الثانى، و الشيخ أحمد بن المتوج البحرانى فإن أرادوا بعض مباحثها

كـبعض مباحث القصر و الإنشاء و الخبر و الحقيقه و المجاز و أقسام الدلاله و نحوها مما ينفع فى الاستنباط فهو حق إلا أن الظاهر ان علم الأصول متكفل لبيان جميع ما يتعلق بالاجتهاد من هذه العلوم و بعبارة أخرى ان هذه العلوم الثلاثه يبحث فيها عن الزائد على أصل المراد فإن المعانى يبحث عن الأحوال التى يطابق بها الكلام لمقتضى الحال كأحوال الاسناد و متعلقات الفعل و القصر و الإنشاء و الفصل و الوصل و الإيجاز و الاطناب و المساواه و ما يتعلق من هذه المباحث فى الفقه ذكره فى علم الأصول، و أما علم البيان فإنه يبحث عن إيراد المعنى بطرق مختلفه كالحقيقه و المجاز و ما يتعلق من ذلك بالفقه مذكور فى علم الأصول، و علم البديع علم يعرف به وجوه محسنات الكلام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١١٨

و ليس فى شىء من مباحثه شىء يتوقف عليه الفقه كعلم العروض و التجويد و نحوها و إن أرادوا أن بهذه العلوم يرجح أحد المتعارضين على الآخر بالفصاحه و الأفضحيه فهو موقف على صحه الترجيح بالفصيح على غيره، و الأفضح على الفصيح و هو غير صحيح لما قرره غير واحد من أن بناء الأئمه عليهم السلام لم يكن فى محاوراتهم على التكلم بالأفصح بل كانوا يتكلمون مع الناس على قدر عقولهم و إفهامهم مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم: ليس من امير امصيما فى امسفر. و قول على عليه السلام فى جواب السائل: عن طمش طاح فغادر شبلا عن النشب.

و بالجمله من معجزاتهم إنك إذا تأملت فى كل حديث من أحاديثهم ظننت بأن كلام السائل و المسؤول كلام

لشخص واحد و هذا من أقصى درجات البلاغه و الفصاحه فكونهم معصومين لا يستلزم عدم صدور غير الفصيح منهم عليهم السلام فلا يحصل الظن بصدور الفصيح دون غير الفصيح عنهم عليهم السلام كما لا يحصل بصدور الأفصح دون الفصيح. فلا يمكن ترجيح أحد الحديثين بسبب فصاحه أو أفصحيه (نعم مراتب الفصاحه و البلاغه) متعدده أعلاها البالغ حد الاعجاز و هو مختص بالكتاب الكريم و أنزل من ذلك مرتبه ثانيه لا- تصدر من غير المعصوم كبعض خطب نهج البلاغه و بعض من أدعيه الصحيفه العلويه و الصحيفه السجديه، فاذا تعارض الحديث البالغ لهذه المرتبه من البلاغه مع غيره مما لم يبلغ تلك المرتبه نقدم الأول، كما أن غير الفصيح له مراتب بعضها مما يظن بعدم صدوره من المعصوم، فاذا تعارض هذا الحديث الذى هو فى أدنى مراتب غير الفصاحه مع الحديث الفصيح أو الأفصح نقدم الأخير للظن بعدم صدور الأول بناء على الترجيح بمطلق ما يوجب ظن الصدور، أما إذا تعارض إحدى المراتب المتوسطه بين أعلى الفصاحه و أدناها مع مرتبه اخرى هى أيضا غير الأعلى و الأدنى المزبورين لا يمكن ترجيح المرتبه الفائقه على المرتبه النازله مطلقا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١١٩

(و أنت خبير) بأن أعلى المراتب فى الفصاحه قل ما يوجد فى الأحكام الفرعيه و محله غالبا فى الخطب و الأدعيه و كذا المرتبه الدانيه من غير الفصيح قل ما توجد فى الأحاديث فيمكن أن يقال بعدم توقف الاجتهاد على معرفه العلوم الثلاث فلا تكون معرفتها شرطا للاجتهاد لقله المرتبه الفصيحه الراجحه المفيده للظن بالصدور فى الأحاديث الوارده فى الأحكام و قلّه المرتبه الغير الفصيحه المرجوحه المفيده للظن بعدم صدورها.

مضافا الى انه لو وجد شىء من المرتبتين فى الأحاديث يفهمه كل أحد و إن لم يكن عالما بالعلوم الثلاثة. نعم لا شك فى مكملية هذه العلوم للمجتهد لا انها شرط للاجتهاد.

(و منها) علم الهيئة و الحساب و الطب و الهندسه لتوقف بعض مسائل الفقه عليها كمسأله الأهل المتوقفه على معرفه تقارب مطالع البلدان و تباعدها المترتب عليها معرفه كون أول الشهر فى بلد غير ما هو فى آخر، و معرفه كون الشهر ثمانية و عشرين لبعض الأشخاص، و كذلك معرفه القبلة المتوقفه على معرفه عرض البلاد و طولها، و كذلك معرفه الزوال المتوقفه على معرفه نصف النهار الى غير ذلك من الأمور المذكوره فى علم الهيئة التى يتوقف عليها الأحكام الشرعيه، و كمعرفه العيوب من القرن و نحوه. و معرفه المرض المبيح للإفطار على علم الطب، و كمعرفه الموارث و الوصايا و الأقارير على علم الحساب. و لا يخفى أن هذه العلوم إنما تنفع فى تشخيص الموضوعات الخارجيه الصرفه للأحكام الشرعيه و هو ليس من شأن الفقيه و إنما يرجع فيها لأهل الخبره بل لا يجوز تقليد الفقيه فيها و الرجوع اليه فيها كما سيجىء إن شاء الله تعالى فى مبحث التقليد إلا من باب الرجوع الى أهل الخبره إن كان منهم. فعلى الفقيه أن يفتى بالصلاه إلى القبلة. اما ان القبلة من أى جهه فى هذه البلده فليس من وظيفته و شأنه، و عليه أن يقول السدس للأمر، اما ان مقدار السدس ما هو؟

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٢٠

فليس بيانه من وظيفته و إنما يرجع لأهل الخبره.

(و منها) علم الفقه على ما ينسب لجدنا كاشف الغطاء (ره) من أن الاجتهاد

يتوقف على العلم بجمله من الأحكام الفقهيه يعتد بها بحيث يعد في العرف فقيها لأن الاجتهاد يتوقف على صدق الفقيه لأخذ الفقيه في تعريفه كما تقدم. و سيجى ء ان شاء الله تعالى الجواب عن ذلك في بحث احكام الاجتهاد فى الحكم الأول منها.

(و منها علم التفسير) فقد ذهب بعضهم انه لا بد للفقيه من معرفه هذا العلم لحجيه القرآن و وجود الآيات الكثيره فيه المتعلقه بالأحكام الشرعيه و عليه فلا يجب إلا معرفه ما يتعلق بالأحكام الشرعيه الفرعيه منه و لا يجب معرفه الآيات الداله على البعث و النشور و القصص و أحوال القرون الماضيه و الأمثال الكريمه و لله الحمد قد ضبط الفقهاء تلك الآيات الكريمه المتعلقه بالفروع و أفردوها بالشرح و البيان فى مصنفاتهم المشهوره كآيات الأحكام للجزائرى (ره)، و للراوندى (ره)، و الأردبيلى (ره) و فقه القرآن، و كنز العرفان، و زبده البيان و غيرها من الكتب الموضوعه بهذا الشأن. و لكن التحقيق ان الفقهاء قد أغنوا المجتهدين عن ذلك بواسطه ان كتبهم الاستدلاليه قد استوفت جميع الآيات و ذكرتها فى مواردنا فإنه ليس الواجب حفظها على ظهر القلب، و إنما الواجب التمكن من الرجوع إليها فى كل مورد من مواردنا و قد تكفل بذلك علماءنا (ره) فى كل مسأله من مسائل الفقه. هذه هى الأمور المعتره فى تحقق الاجتهاد و عنوان المجتهد و جواز عمله برأيه، و أما الأمور المعتره فى تحقق عنوان المفتى و المقلد (بالفتح) و جواز الرجوع إليه فسيجى ء إن شاء الله تعالى الكلام فيها فى مبحث التقليد.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٢١

تقسيم الاجتهاد

التقسيم الأول إلى مطلق و متجزى

اشاره

قد عرفت ان الاجتهاد هو عمليه استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل الظن

بالحكم الشرعى و يسمى عند الأصوليين بالاجتهاد الفعلى كما ان الملكة و القدره عند الفقيه على ذلك تسمى فى اصطلاح الأصوليين بالاجتهاد الملكى، و من هنا جعلوا تعريف الشيخ البهائى (ره) للاجتهاد المتقدم ص ٧٣ تعريفا للاجتهاد الملكى. إذا عرفت ذلك فاعلم أنهم قسموا الاجتهاد الى قسمين: مطلق و هو الاجتهاد فى جميع المسائل. و متجزى و هو الاجتهاد فى بعضها دون بعض و قد اختلف القوم فيما بينهم أن هذا التقسيم للاجتهاد الفعلى أو الملكى، فإن منهم ما يظهر منه كونه للاجتهاد الفعلى، و منهم ما يظهر منه كونه للملكى و هم الأكثر، لكن الحق أن إرجاع التقسيم إلى الفعلى مما لا وجه له لوجه:

(أحدها) انه لو ارجع الى الاجتهاد الفعلى لزم أن لا يوجد مجتهد مطلق لعدم وجود شخص اجتهد من أول الفقه لآخره فى تمام مسائل الفقه لعدم تناهى مسائل كل علم و عدم إحاطة القوه البشرىه بها، خصوصا الفقه الذى تجدد له فى كل عصر مواضع لم يعلم بها من ذى قبل فلا بد من استخراج أحكامها من القواعد الفقهيه العامه كالقهوه و التتن و الراديو و التلفزيون و نحو ذلك.

و دعوى إنما يتم ذلك لو أريد بإطلاق الفعليه هو إطلاقها بالنسبه الى ما يمكن تصويره من المسائل، أما لو أريد به المسائل المعروفه المدونه حسب المتعارف فان العالم بهذا المقدار يسمى مجتهدا مطلقا بل يصدق بما دون ذلك فيما

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٢٢

إذا كان عالما بقدر يعتد به.

مدفوعه بأن القوم ليس لهم اصطلاح خاص فى المطلق. و التقسيم الى المطلق و التجزى ناظر للحقيقه الواقعيه لا انه مبنى على المسامحات العرفيه.

و دعوى انه يمكن العلم

بالمسائل الفقهيه بأجمعها على سبيل الاجمال و الاندراج تحت القواعد العامه المعلومه فيمكن وجود المجتهد المطلق بالاجتهاد الفعلى إلا أنه على سبيل الاجمال لا على سبيل التفصيل.

مدفوعه بأن العلم بالمسأله الفقهيه على سبيل الاجمال ليس باجتهاد فيها إذ الاجتهاد فيها هو تفرغ الوسع فيها لتحصيل الظن بحكمها. و لذا قلنا: إن من الاجتهاد أخذ الفروع من الأصول.

(و ثانيها) انه يلزم القائل بعدم التجزى أن لا يعمل المجتهد بمجتهاداته قبل أن يجتهد اجتهادا فعليا في تمام الفقه و إن كان عنده الاجتهاد الملكى المطلق و هذا لا يلتزم به القائل بعدم التجزى لأن كل مجتهد تكون اجتهاداته الفعلية تدريجيه، بل بعد إتمام النظر و الاجتهاد في تمام الفقه أيضا لا يجوز له العمل بمجتهاداته لوقوعها في زمان عدم تحقق اجتهاده لعدم كونه مجتهدا ما لم يجتهد في جميع المسائل فلا بد له من اجتهاد ثانى حتى يجوز عمله، و القائل بعدم التجزى لا يلتزم بذلك.

(و ثالثها) إن مثل المحقق و العلامه و الشهيدين و أصحابهم قد ترددوا في بعض مسائل الفقه، مع ان أحدا لم يستشكل في كون اجتهادهم مطلق و ليس ذلك إلا- من جهة حصول الاجتهاد الملكى المطلق عندهم، و حصول المانع من اجتهادهم الفعلى في تلك المسائل لتعارض النص أو لفقده أو لغير ذلك.

(رابعها) انه لو كان التقسيم راجعا للفعلى لزم أن يكون عوام المسلمين بأجمعهم مجتهدين بالاجتهاد المتجزى لعلمهم بكثير من الأحكام بالإجماع و الضروره

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٢٣

كوجوب الصلاه و الزكاه و نحو ذلك لكن لو جعلناه راجعا للملكى لم يلزم ذلك لعدم وجود ملكه الاجتهاد عندهم. و لكن لا يخفى ما فيه فان ذلك لا

يسمى اجتهادا لما عرفت ان الاحكام المذكوره لم يكن فيها اجتهاد لأنه قد أخذ في تعريف الاجتهاد استفراغ وسع الفقيه و هذا العامى لم يستفرغ وسعه فى تلك الاحكام.

و قد أورد فى الفصول على إرجاعه للاجتهاد الملكى بأن المجتهد المطلق قد يحصل له القطع بالحكم فحينئذ لم تحصل له ملكه الظن بالحكم فى جميع الاحكام و فيه ما لا يخفى فان ملكه الاجتهاد لا بد و ان يكون متعلقها الاجتهاد و المفروض ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصيل الظن سواء حصل الظن أم لا فحينئذ معنى ملكه الاجتهاد هو كون الشخص أهلا لاستفراغ الوسع بأن كان ذا قوه على إعمال الأدله و التأمل فى مداليلها و استخراج الفرع منها و رفع معارضاتها و علاج تعارضها باعمال القواعد المقرره لذلك حتى يحصل له الظن بالحكم الفرعى الشرعى و إلا- فالمحكم هو الأ-صول، فليس حصول الظن المذكور فى تعريف الاجتهاد داخلا فى قوام الاجتهاد و انما هو فائده تترتب عليه و كان أخذه فيه لتحديد المرتبه من القدره المعبر وجودها فى الاجتهاد بحيث لو حصل الأدنى منها لم يحصل الاجتهاد، فاذا حصل الاستفراغ المذكور و ترتب عليه القطع فقد حصل الاجتهاد.

و قد يورد أيضا على إرجاع التقسيم للاجتهاد الملكى بأن المجتهد قد يتردد فى الحكم كتردد المحقق فى شرائعه مع انه لا إشكال فى انه مجتهد مطلق فكيف يقال ان المطلق من له القدره على الاجتهاد فى تمام الفقه. و جوابه ما عرفته ان الاجتهاد هو نفس استفراغ الوسع و ملكته هى القدره على ذلك فكونه قادرا على استفراغ الوسع على تحصيل الظن بالحكم المذكور لا ينافى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٢٤

انه بعد

الاستفراغ لم يحصل له الظن.

[التعرض لكلام المرحوم الآخذ صاحب الكفايه فى تجزى الاجتهاد.]

وقد عرف صاحب الكفايه قدس سره الاجتهاد المطلق بما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أماره معتبره أو أصل معتبره، و الاجتهاد المتجزى بما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام، و الظاهر ان مراده (ره) «بما يقتدر» هو الملكه فإنها هى التى يقتدر بها على ذلك.

و يرد عليه أولا ان المطلق و المتجزى تقسيم للاجتهاد فيجب ان يكون المقسم محفوظا بينهما لأن التقسيم ضم قيود مختلفه لشيء واحد و هو المقسم، فاذا كان هذا تقسيما للاجتهاد الفعلى كان عليه ان يقول: الاستفراغ فى تمام الفقه اجتهاد مطلق و فى بعضه اجتهاد متجزى، و إذا كان تقسيما للاجتهاد بالملكه كان عليه ان يقول: ملكه الاستفراغ فى تمام الفقه اجتهاد مطلق. و فى بعضه اجتهاد متجزى اما الملكه على الاستنباط فهى غير الملكه على الاستفراغ فإن الأولى ملكه الفقه، و الثانيه ملكه الاجتهاد، و لعل نظره الشريف الى ان التعريف لفظى كما بنى عليه فى سائر المقامات و أن كنا قد خالفناه فى هذا المبني لأنها لو كانت كذلك لما رد بعضهم على بعض من عدم كون التعريف جامعا أو مانعا فلا بد ان يكون نظرم للتعريف الحقيقى لا اللفظى.

و يرد عليه ثانيا، إن من كان يحصل له القطع كالمرتضى و ابن إدريس فى الأحكام ليس عنده ما يقتدر به على الاستنباط من الأماره أو الأصل فليس بمجتهد مطلق مع انه قطعاً مجتهد مطلق، لكن بخلاف ما إذا قلنا ملكه الاستفراغ فإنه توجد عنده ملكه الاستفراغ لتحصيل الظن و إن كان يحصل باستفراغه القطع.

و يرد عليه ثالثا: إن الاجتهاد إنما اعتبر بالنسبه للأحكام الواقعيه، و لذا أخذ فى تعريفه الظن

بالحكم فكيف يجعل (ره) قدره على الحكم الفعلى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٢٥

هو ميزان إطلاق الاجتهاد بل كان عليه ان يجعل الميزان هو قدره على الحكم الواقعى.

و يرد عليه رابعا إن من كان عاجزا عن تحصيل الأماره أو الأصل مع أنه عنده قدره على الاستفراغ لكنه لو استفراغ لا يستطيع تحصيل الأصل و لا- الاماره فهذا يلزم أن يكون متجزيا مع انه مطلق كما يتفق ذلك لفظاحل أهل العلم كما فى مسائل الوديعه التى يلجأون فيها الى الصلح، و مسائل النكاح التى يلجأون فيها الى الطلاق.

إمكان التجزى فى الاجتهاد

إشاره

هذا و قد وقع النزاع بين العلماء فى إمكان التجزى فى الاجتهاد بمعنى حصول الملكه الاجتهاد للشخص بالنسبه لبعض مسائل الفقه دون بعض كما هو شأن أغلب العلوم و الصنائع. و بعباره أخرى: أنه هل يمكن أن تحصل لشخص ملكه اجتهاد فى بعض مسائل الفقه دون بعض على النحو الذى يحصل للمجتهد المطلق بحيث يكون قادرا على استخراج قسم من الأحكام من أدلتها كما يكون ذلك للمجتهد المطلق. و قد استدل على إمكانه بأن مدارك مسائل الفقه مختلفه، فبعضها مدرکها النقل و بعضها مدرکها العقل، و بعضها سهله المدرک، و بعضها صعبه المدرک، فإمكان للشخص أن يكون قد حصل مدارك المسائل النقليه كحجيه الكتاب و الخبر، و حجيه الظهور، و الجمع بين الظواهر كالعام و الخاص، و اعمال قواعد المعارضه. و مقدار الفحص اللازم لنفى المعارض، و رد الفروع إلى الأصل فحينئذ تحصل له ملكه الاجتهاد فى المسائل الفقهيه النقليه التى لا علاقه لها بالعقل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٢٦

كاستحباب القنوت فى الصلاه أو أحكام الشك فى أجزاءها و شرائطها و لم

تحصل له مدارك المسائل العقلية كمسأله اجتماع الأمر و النهى، و اقتضاء الأمر للنهى عن ضده و اقتضاء النهى للفساد و أجزاء الأمر الاضطرارى و قواعد العلم الإجمالى و نحو ذلك. و كيف لا يكون ذلك ممكنا و كثيرا ما تكون المسأله الفقهييه مبتنيه على مسأله أصوليه كمسأله بطلان الصلاه فى المكان المغصوب المبتنيه على مسأله عدم جواز اجتماع الأمر و النهى فى محل واحد و تقدم جانب النهى فالشخص لو عرف تلك المسأله الأصوليه بأدلتها كانت له ملكه الاجتهاد فى تلك المسأله الفقهييه (و بعبارة أخرى) ان ملكه الاجتهاد هى القوه القريبه من فعليه الاجتهاد، إما القوه البعيده فهى حاصله لكل إنسان و لكنها إنما تصير قوه قريبه بواسطه حصول المقدمات التى يتوقف عليها الاجتهاد الفعلى من العلوم و الانس بكلمات الفقهاء و العلم بالمدارك و ملكه تفریع الفروع على الأصول و لا شك ان هذا المعنى قد يحصل بالنسبه إلى قسم خاص من الفقه دون قسم آخر.

حجج القائلين بإمكان التجزى

و قد يستدل على إمكان التجزى بقاعده الإمكان لأنه قد برهن فى الحكمه على ان كل شىء ممكن ما لم يتم البرهان على امتناعه و لأن الامتناع كالوجوب يحتاج إلى أمر زائد و الممكن هو ما تساوى طرفاه، و الأصل عدم الأمر الزائد.

و فيه ان المنكر للتجزى قد أقام البرهان على امتناعه و أما قوله: (و لأن الامتناع) فجوابه: إن الامتناع من الأمور الذاتيه و هى لا تحتاج لأمر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٢٧

زائد على الذات فإن الشىء إذا كان ممتنعا كان ممتنعا من الأزل و إلا فلا، و حينئذ فلا معنى لأصالة عدمه مع ان محل الكلام هو الإمكان الوقوعى و

لذا لم يتكلموا بعد إمكان التجزى عن وقوعه، و إنما تكلموا عن حجيته، و الوقوع محتاج لأمر زائد و الأصل عدمه. و قد يستدل بأن الغالب هو الإمكان و الشىء يلحق بالأعم الأغلب، و لا يخفى ما فيه فإنا لا نسلم ان الأشياء الأغلب فيها هو الإمكان الوقوعى مع ان ذلك لا يفيد إلا الظن، و لا دليل على حجيته و قد يستدل عليه بأنه لو لم يمكن التجزى يلزم أن يتوقف إمكان الاجتهاد فى بعض المسائل على إمكانه فى جميعها مع ان إمكانه فى جميعها متوقف على إمكانه فى بعضها ضروره توقف الكل على أجزائه. و جوابه: ان الخصم يدعى حصول الكل دفعه واحده لا- تدريجا و ان القوه الحاصله له فى بعض المسائل هى ليست باجتهاد، فالاجتهاد المطلق ليس اجزاؤه الاجتهادات فى بعض المسائل و إنما هى قوى خاصه.

حجج المانعين من تجزى الاجتهاد الملكى

إشارة

قد منع جماعة عن تجزى ملكه الاجتهاد بوجوه:

(أحدها) ان ملكه الاجتهاد أمر واحد بسيط، و البسيط لا يتجزأ

و جوابه: ان مسائل الفقه لو كانت تنتهى إلى سنخ واحد من الأدله و المدارك فحينئذ لا يمكن التجزى لأن ملكه الاجتهاد فى الجميع واحده فإذا حصلت قوه الاجتهاد فى بعضها حصلت فى الجميع، لكن مآخذ المسائل الفقيهيه و مداركها مختلفه فكانت ملكاتها مختلفه، و من مجموعها تحصل ملكه واحده بسيطه فى جميع المسائل الفقيهيه تنطوى فيها تلك الملكات المتعدده انطواء الكثره فى الواحده نظير العلوم الجزئيه الحاصله بالاستقراء التى تنطوى فى العلوم الكليه،

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٢٨

و نظير ملكات صناعه التجاره المتعلقه بأنواعها المنطويه فى الملكه على جميع أقسام التجاره، فالمتجزئ يحصل له احدى تلك الملكات دون تلك الملكه المطلقه فتلك الملكات عين تلك الملكه وجودا، و لا- ينافى ذلك بساطتها نظير انطواء العلم بالجزئيات فى العلم بالكليات مع انه عينه. و إن أبيت عن ذلك فنقول: إن التجزى لم يكن فى الملكه و إنما هو فى متعلقاتها، فتاره تكون الملكه البسيطه متعلقه ببعض المسائل، و أخرى بجمعها كما أن ملكه الصناعات قد تتعلق ببعض أفراد الصناعه و قد تتعلق بجمع أفراد تلك الصناعه، بل يمكن أن يقال ان الملكه على جميع المسائل الفقيهيه لا- يعقل أن تحصل دفعه واحده بحسب جريان العاده إلا بعد حصول تلك الملكات على سبيل التدريج، و عليه فلا يعقل أن يصير الشخص مجتهدا مطلقا ما لم يكن أولا متجزيا.

(ثانيها) الإيراد المعروف و هو انه لا يمكن لأحد أن تحصل له الملكه فى بعض المسائل

لوجود المانع و هو احتمال وجود المعارض أو جهه أخرى مخفيه عليه فيما لم يكن عنده ملكه فيه و حينئذ فلا يمكنه أن يجتهد فى تلك المسأله. و جوابه: انه منقوض بالمجتهد المطلق لما عرفت من انه لا يكون مجتهدا بالفعل فى جميع المسائل فجاز

أن يكون فيما لم يجتهد فيه شىء له تعلق بالحكم المذكور أو معارض للحكم المذكور. و جوابه بالحل: ان هذا الاحتمال إنما يوجب عليه الفحص بمقدار اللازم كالمجتهد المطلق عند ما يحتمل وجود المعارض و هو ملاحظه مظان الأدله المعارضه و هو مما يمكن حصوله للمتجزى مع أن مسائل الفقه بعد تحريرها بهذا النحو من التحرير الواسع المبسوط يحصل له القطع أو الاطمئنان بعدم المعارض. هذا كله مع إمكان حصول الملكه له فى النقليات فقد يحصل له عام غير قابل للتخصيص، أو مطلق غير قابل للتقييد.

و هكذا يمكن أن تحصل له ملكه فى مباحث الإجماع، و لما استفرغ وسعه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٢٩

فى تحصيل حكم شرب التتن تحقق عنده الإجماع و لازم ذلك أن يقطع بعدم المعارض و لا يجب حينئذ عليه الفحص كما انه يمكن أن يكون قد تفحص الكتب الفقيهيه من البدايه إلى النهايه فلم يجد معارض لما حكم به، فان عدم وجود الملكه فى بعض المسائل لا يمنع من معرفه وجود دليل يتعلق بما اجتهد فيه أو عدمه نعم إنما يمنع من استنباطها، كما ان التحقيق أن هذا الإيراد إنما يصلح أن يكون إيرادا على هذا المقام لو أريد بملكه المتجزى هى ملكه تحصيل الظن كما هو المنسوب لغير واحد، إذ لا يمكن مع التجويز المذكور أن يحصل له الظن فلا تكون له ملكه على الظن، لا من جهه ما قيل من أن انتفاء المسبب و هو الظن يوجب انتفاء السبب و هو الملكه فإنه طالما ينتفى المسبب مع بقاء السبب لوجود المانع إذ ليس هو عله تامه، و فى المقام المانع من حصول الظن هو الاحتمال

المذكور، فالأولى أن يقال انه لا توجد ملكة الظن مع الاحتمال المذكور من جهة ان ملكة الظن هي ما يتمكن بها من الظن و يكون مقدورا لو أعملها بدون مانع أصلا، كما هو الشأن في سائر ملكات العلوم، و مع هذا الاحتمال لا يتمكن من تحصيله فلا تكون له ملكة عليه، و أما لو أريد بها ملكة استفراغ الوسع كما تقدم ذلك منا، فهذا الإيراد لا يناسب هذا المقام لأن عدم مقدوريه حصول الظن لا تمنع من مقدوريه استفراغ الوسع الذي تعلق به الملكة، و لذا قلنا ان ملكة الاجتهاد توجد حتى مع عدم التمكن من الظن بالحكم.

(ثالثها) إن مقتضى كون المتجزى أحد قسمي المجتهد

هو اعتبار جميع ما اعتبر في تحقق ماهية الاجتهاد فيه من الشرائط المتقدمة من تمكنه من الاستنباط الحاصل بمعرفة علوم اللغة العربية و معرفه ما يبتنى عليه صوره الاستدلال من علم الميزان، و معرفه علم الأصول، و الأدله الشرعيه من الإجماع و العقل، و الكتاب، و السنه، و علم الرجال، و كونه ذا قوه قدسيه الى غير ذلك

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٣٠

من الشرائط المتقدمه.

و بالجمله يعتبر أن يكون واجدا لجميع ما يعتبر في تحقق ماهية الاجتهاد من غير فرق بينه و بين المطلق، إذ لو لا ذلك لما كان مجتهدا، بل مقلدا، لأن الفاقد لبعضها ليس مجتهدا، لانتهاء المشروط بانتفاء شرطه لا انه مجتهد متجزى و إذا كانت الشروط واحده و هي كما تقدم موجه لحصول الاجتهاد في سائر المسائل الفقهيه، و من قبيل العله التامه لحصول الملكة عليها كان المتجزى الحاصله عنده تلك الشروط لا محاله مجتهدا مطلقا و ليس بمتجزى لحصول الملكة المطلقه عنده و جوابه: إن ما ذكر من

الشروط إنما هو شرط لحصول الاجتهاد في مطلق المسائل الفقهي، إذ بعض المسائل لا تتوقف على ما ذكر من الشروط فان المسائل الفقهي العقليه لا تتوقف على معرفه العلوم العربيه، فيمكن معرفه تلك المسائل بدون حصول شرط الاجتهاد الذى هو معرفه العلوم العربيه، وهكذا فى المسائل النقليه لا- يلزم فى حصول شرط الاجتهاد فيها معرفه علم الميزان مضافا الى أن الملكة القدسيه قد تحصل فى بعض المسائل دون مسائل أخرى.

(رابعها) إن كون العلم علما واحدا مفسرا بالملكه

إذا كان ذا موضوع واحد يؤخذ من دليل واحد فلو كان ذا ملكات متعدده كان علوما متعدده وهو أمر غير معهود. و جوابه: انه لا يعتبر فى وحده العلم أخذه من دليل واحد و إنما المعتبر فى وحدته هو وحده الموضوع أو وحده الغايه على الاختلاف فى أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات أو الغايات، و كونه ذا ملكات لا يوجب كونه علوما متعدده مع وحده الموضوع لها، أو وحده الغايه المترتبه عليها كما نشاهد فى علم الطب و نحوه من علوم الصنائع.

(خامسها) إن ملكه الاجتهاد ليست إلا مثل ملكه العداله

، أى قوه التجنب عن المعاصى، فكما أنها شىء واحد لا تتكثر بتكثر المعاصى، و لا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٣١

تختلف باختلافها شده و ضعفا، فكذلك ملكه الاجتهاد لا تتكثر بتكثر متعلقاتها فان الملكه على الشىء لا تتجزأ بتجزء ذلك الشىء، و إلا- خرجت عن كونها ملكه، و لزم كون المتعلقه بكل جزء من أجزاء ذلك الشىء ملكه غير المتعلقه بالآخر و هو خلاف الفرض من كونها ملكه واحده فملكه استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بمعنى قوه ذلك و أهليته بالنسبه إلى سائر موارد الاستفراغ على حد سواء بمعنى أنها هى فى كل مسأله من الفقه لا أنها غيرها أو جزؤها، نعم غايه الأمر ان هذه الملكه قد تؤثر فى بعض المسائل، و قد لا تؤثر لحصول التعارض و نحوه من العوارض لا أنها تكون الملكه منعدمه فيها، و المحكم حينئذ فيه الأصول العمليه.

و جوابه ان ملكه العداله تنطوى فيها عده ملكات بالنسبه إلى المعاصى انطواء الكثره فى الوحده نظير العلوم الجزئيه المنطويه فى العلوم الكليه فلا مانع من حصول ملكه على اجتناب الزنا و الخمر و

اللواط دون الغناء و النظر إلى الأجنبيةه أما تسميه ذلك عداله أم لا فهو أمر راجع للغه أو الاصطلاح، ثم أن كثيرا من المجتهدين يتوقف في بعض المسائل لعدم اقتداره و قصور باعه و عدم إتقانه للدليل كما لو كان لا يعرف مسأله النهى عن الضد أو مسأله اجتماع الأمر و النهى و نحو ذلك من المسائل الغامضه فلا يقدر على استنباط فروعها و من كان كذلك فهو متجزى في ملكه الاجتهاد.

(سادسها) إن جواز تجزى الاجتهاد ينافى جعل الفقه عباره عن العلم بالأحكام

لأن معناه أن الفقه هو العلم بجميع الأحكام الشرعيه و لو استغراقا عرفيا. و جوابه: ان هذه مناقشه لفظيه في أن التجزى المذكور هل يسمى تجزى في الاجتهاد في الفقه أم لا، على انه لا مانع من التسميه حتى لو التزمنا بذلك و قلنا ان الفقه عباره عن العلم بجميع المسائل نظير قولنا جلس زيد في الدار مع انه جالس في بعضها.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٣٢

هذا تمام الكلام في إمكان التجزى في الاجتهاد، و أما الكلام في حجية اجتهاده بالنسبه لنفسه و لغيره بمعنى انه يعمل باجتهاده و يجوز للغير تقليده فيما اجتهد فيه فسيجيء إن شاء الله الكلام فيه مفصلا في أحكام الاجتهاد.

التقسيم الثاني إلى (الاجتهاد في الفتوى و الاجتهاد في الحكم)

اشاره

و ثمره هذا البحث ان المجتهد عند ما يصدر رأيه في المسأله يستطيع أن يعرف أن ما يصدر منه فتوى أو حكم حتى يصدر منه قاصدا ذلك و حتى يجوز نقضه أو العدول إلى الأعلم منه لو كان فتوى دون ما إذا كان حكما و هكذا يصح في مورد التداعى بدون إقامه البيئه لو كان فتوى و لا يجوز ذلك منه لو كان حكما كما انه بالنسبه إلى المعصومين عليهم السلام انه لو كان نقلا للحكم الشرعى و فتوى جاز التعدى من مورده الى غيره، و لو كان حكما لم يجز التعدى من مورده لأنه مختص بمحلله.

و أما عند الشك في انه فتوى أو حكم، فبالنسبه إلى المجتهدين الأصل يقتضى كونه فتوى لما سيجىء إن شاء الله من ان الحكم إلزام بحكم الله في الواقعه، و الأصل عدم الإلزام كما ان الأصل جواز العمل بخلافه و الحكم بضده و عدم رفعه للخصومه و عدم تحقق شرائط الحكم

الى غير ذلك من الأصول الفقاهتيه.

و أما بالنسبه إلى كلام المعصومين عليهم السلام فعند الشك كما فى قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٣٣

فى قضيه زوجه أبى سفيان لما جاءته وقالت: زوجى شحيح لا يعطينى من المال ما يكفينى و ولدى. فقال صلى الله عليه وآله وسلم لها: خذى لك و لولدك ما يكفيك. فان قوله صلى الله عليه وآله وسلم خذى يحتمل أن يكون حكما لعلمه صلى الله عليه وآله وسلم بصدقها فلا يتعدى من مورده، و يحتمل أن يكون فتوى و بيانا لحكم الله تعالى، و الحاصل إنه عند الشك لا تجرى هذه الأصول الفقاهتيه المذكوره لوجود أصل اجتهادى واحد و هو الغلبه، فإن الغالب فى كلمات المعصومين عليهم السلام هو الفتوى و الاخبار بحكم الله تعالى حتى أوجب ذلك ظهور كلماتهم عليهم السلام فى ذلك إلا اللهم أن يقال إن الغالب فى كلماتهم الصادره عنهم عليهم السلام فى دعوى الماليات و مقام الخصومات هو الحكم لا الفتوى و الغلبه الأخيره صنفيه مقدمه على الاولى لكونها نوعيه. هذا كلام وقع فى البين،

[الفرق بين الفتوى و الحكم.]

فلنعد الى محل البحث و هو تقسيم الاجتهاد الى ذلك و هو مبنى على بيان الفرق بين الحكم و الفتوى. فنقول: ذكر صاحب الضوابط و غيره. و نسبوه الى اصطلاح الفقهاء ان الفتوى اخبار عن حكم الله تعالى و لو بلفظ الإنشاء مثل اجتنب عن الماء القليل الملاقى للنجس أو لا تشرب الخمر إذ لا يتفاوت الحال بينه و بين الاخبار عنه بقوله: الماء القليل الملاقى للنجس نجس و شرب الخمر حرام، و إن الحكم عبارته عن

رفع المجتهد بمقتضى رأيه و اجتهاده فى الأحكام الشرعيه الخصومه بين الناس فيما يتعلق بأمر معاشهم فى الأموال و الاعراض و الأنساب و الحقوق و الجنایات و غيرها بإنشاء كلام كاشف عن ذلك بصيغه أخبار، كقوله: حكمت بكذا أو ألزمت أو أمضيت أو أنفذت أو قضيت أو بصيغه إنشاء. مثل قوله: تصرف فى هذه العين للمدعى، أو قوله: خذ مالك منه. أو قوله للمرأة: تزوجى سواء كانت الخصومه فعليه كما لو وقع التنازع بين البالغه البكر الرشیده و بين أبيها فى ولايه العقد فترافعا عند الحاكم فحكم لواحد منهما، أو كانت الخصومه شأنیه كما

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٣٤

لو بادرت البنت الباكر المذكوره إلى الحاكم الشرعى و استأذنته فى تزويج نفسها فقال الحاكم: لك ذلك قاصدا بذلك إنشاء رفع الخصومه الشأنیه الحاصله بالقوه و التى يتوقع حصولها بينها و بين أبيها. فهذا أمر الحاكم عند ما قصد به رفع هذه الخصومه كان حكما فىكون الفرق بين الفتوى و الحكم بالقصد، فان قصد رفع الخصومه الفعلیه أو التقديریه كان حكما، و إن قصد الاخبار عن حكم الله كان فتوى.

و يرد على هذا التعريف للحكم (أولا) بما لو أمر الحاكم بإجراء حد الشرب على أحد بواسطة الشهاده عليه بشرب الخمر، و كذا يخرج مثل أمر الحاكم بالصيام أو الإفطار فى غد إذا ثبت عنده الهلال. فيقال: إن الحاكم قد حكم بإجراء الحد على فلان، و انه حكم بالهلال الليله أو بصيام الغد مع انه لا يصدق عليه تعريف الحكم المذكور لعدم الخصومه حتى يقصد رفعها فليس التعريف جامعا لجميع أفراد المعرف.

و قد أجب عن ذلك بتكلف إدراجهما فى الخصومه، فيقال: ان حكمه رافع

للخصومه الفعلية الواقعه بين الشهود و المشهود عليه بشرب الخمر فى تصديقهما و تكذيبهما، و يكون حكمه رافعا للخصومه الشأنيه إذا حكم الحاكم بعلمه بدون خصومه و هكذا حكمه بالهلال رافع للخصومه بالقوه فى انقضاء العدد و حلول أجل الديون المعلقه على أول الشهر و الخيارات الثابته فى الشهر المتقدم. و لا- يخفى ما فيه، فان رفع الخصومه لو عمم لمثل الشهود و المشهود عليه لدخل أكثر الفتاوى فى الحكم مضافا الى عدم الخصومه فى صوره الإقرار على نفسه بشرب الخمر على أن الميزان رفع الخصومه و لم يقصد الحاكم بذلك رفع الخصومه، و إنما المقصود هو ثبوت الحد عليه لا تصديق أحد الطرفين أو تكذيبه. و يرد عليه (ثانيا) سلمنا وجود الخصومه الشأنيه، فإنه يلزم ان الحاكم إذا لم يتفطن لرفع الخصومه فلم يقصد بحكمه رفع الخصومه فلا يكون ما صدر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٣٥

منه حكما، و عليه فيجوز نقضه مع انه لا- يجوز نقض حكم الحاكم فى تلك الأمثله حتى لو علم بعدم قصده لرفع الخصومه. و الحاصل ان المقصود هنا تشخيص معنى الحكم و الفتوى على مصطلح القوم، و الاستقراء يدل على خلاف ما شخص.

و بعضهم عرف الحكم بما يسمى حكما عند الفقهاء من غير تكلف كما ان الغسل ما يسمى غسلا. و لا يخفى ما فيه فإنه لا يبين معناه حتى يعرف المجتهد عنده إصدار رأيه أنه بنحو الحكم أو بنحو الفتوى.

و فى قواعد الشهيد قدس سره فى القاعده (١٢٠) ان الفرق بين الفتوى و الحكم مع ان كلا- منهما اخبار عن حكم الله تعالى أن الفتوى مجرد اخبار عن الله تعالى بأن حكمه فى هذه القضية

كذا والحكم هو إنشاء إطلاق أو إلزام فى المسائل الاجتهاديه و غيرها مع تقارب المدارك فيها مما تنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش، (فبالإنشاء) يخرج الفتوى لأنها اخبار عن حكم الله تعالى (و الإلتزام و الإلتزام) نوعان للحكم. و مثل (ره) للإلتزام بالحكم بإلتزام المسجون لعدم ثبوت الحق عليه و بالحكم بإلتزام الحر من يد مدعى رقيته بدون بينه (و مراده رحمه الله بتقارب المدارك) ما لا يبعد عن الطباع المتعارفه حججه و إن أنكر بعضهم اعتباره كخبر الواحد الذى أنكر حججه السيد (ره) و يخرج بهذا القيد ما ضعف مدركه جدا كالحكم بالوعول و التعصيب فإنه لو حكم به الحاكم و جب نقضه (و بمصالح المعاش) تخرج العبادات فإنه لا مدخل لحكم الحاكم فيها، فلو حكم الحاكم بصحة صلاه زيد لم يلزم صحتها بل إن كانت صحيحه فى نفس الأمر فذاك و إلا فهى فاسده، و كذلك الحكم بأن مال التجاره لا زكاه فيه و مال الميراث لا خمس فيه، فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره أن يخالفه فى ذلك، نعم لو اقترن بالفتوى المذكوره أخذ الحاكم ممن حكم عليه بوجوب الزكاه و الخمس لم يجز نقضه فالحكم بوجوب الزكاه و الخمس المجرد عن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٣٦

اقتران الأخذ للفقراء يكون اخبارا عن حكم الله تعالى كالفوتوى و أخذه للفقراء و السادات حكم باستحقاقهم فلا ينقض إذا كان فى محل الاجتهاد. و لو اشتملت الواقعه على أمرين أحدهما من مصالح المعاد و الآخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج من أدرك اضطرارى المشعر و كان نائبا فإنه لا أثر له فى براءه ذمه النائب فى

نفس الأمر و لكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالأجره ثم ذكر (ره) في مقام آخر الفرق بين الثبوت و الحكم، إن الثبوت هو نهوض الحجج كالبينه و شبهها السالمه عن المطاعن. و الحكم إنشاء كلام هو إلزام أو إطلاق يترتب على هذا الثبوت و بينهما عموم من وجه لوجود الثبوت بدون الحكم في نهوض الحجج قبل إنشاء الحكم، و كثبوت هلال شوال، و طهاره الماء، و ثبوت التحريم بين الزوجين برضاع و نحوه، و يوجد الحكم بدون الثبوت كالحكم على الشىء بواسطه الاجتهاد و يوجدان معا في نهوض الحجج و الحكم بعدها- انتهى ملخصا و موضحا منا. و الذى يظهر منه (ره) ان الفرق الجوهرى بين الفتوى و الحكم، إن حكم المسأله إذا حكى عن الله تعالى كان فتوى و إذا حكم به فى مورد بنحو الإنشاء من الحاكم سمي حكما نظير المحاكم المدنيه فإنه تاره يكون الحكم فى القضيه بنحو الحكايه للقانون و عند ذا يسمى ماده و قانونا و تاره بنحو الصدور من الحاكم و الإنشاء منه و عند ذا يسمى حكما.

و (الحاصل) ان الصادر من الحاكم الشرعى إن كان هو الوظيفه و القرار فى المسأله سمي حكما، و أما إن كان الصادر منه هو الحكايه للوظيفه و للقرار من الشارع يسمى فتوى و كيف كان فيرد عليه.

(أولاً) إن قيد (التقارب) لا وجه له لأنه إن أراد تعريف الحكم الصحيح النافذ الذى لا ينقض كان عليه أن يزيد قيودا أخرى ككونه جامعا لشرائط القضاء، و كطالبه المحكوم له. و ان أراد تعريف مطلق الحكم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٣٧

أعم من الصحيح و الفاسد، كان عليه ترك القيد المذكور

لعدم تقوم ماهيه الحكم به.

(و ثانيا) خروج الحكم على الغائب و للمدعى بلا معارض، و للمقر له على المقر من دون نزاع بينهما و خروج مثل حكم الحاكم بالهلال لمجرد الإفطار أو الصيام إلا اللهم أن يراد بالتنازع أعم من الفعلى و التقديرى.

(و ثالثا) ان الحكم قد يكون إنشاء و قد يكون بالفعل و العمل كما هو اعترف به (ره) حيث جعل أخذ الحاكم الزكاه من مال التجاره حكما، و كما إذا أطلق الحاكم المحبوس بيده أو أطلق بيده الحر من يد من يدعى رقيته بلا بينه أو عقد على الباكر بغير إذن أبيها لنفسه أو لغيره، فان ذلك كله حكم عندهم فقصر الشهيد (ره) الحكم بالإنشاء إخراج لها.

(رابعا) ان الحكم قد يكون فى الأمور المعاشيه و قد يكون فى المعاديه كالحكم بغيره رمضان و الفطر، و كالحدود و التعزيرات على مخالفه الواجبات الإلهيه العباديه، فالتقييد بمصالح المعاش لا- وجه له إلا- أن يوجه ذلك برجوعه إلى المحافظه على المصالح و دفع المفسد إلا أنا لو التزمنا بذلك لم تكن فائده للقيود المذكور لكون الأحكام كلها تابعه للمصالح و المفسد.

(و خامسا) ان الحكم بصحة صلاه زيد أو فسادها عند استنابته فى العبادات لرفع الخصومه بينه و بين من أنابه يسمى حكما دون الحكم بمجرد الصحة و الفساد فإنه لا يسمى حكما. فالمائز هو القصد، فان قصد مجرد الحكم بالصحة و الفساد لم يسمى حكما فى الاصطلاح، و إن قصد به رفع الخصومه يسمى حكما و لكن الشهيد (ره) تنبه بعد هذا لذلك بقوله: كما لو حكم بصحة حج من أدرك اضطرارى المشعر و كان نائبا.

(و سادسا) إن اشتراطه تقارب المدرك يقتضى ان الحاكم إذا كان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٣٨

للحكومه، واجدا لشرائط نفوذ الحكم، و كان مدركه ضعيفا و ليس معلوم الفساد بل كان مظنون الفساد أن يجوز نقضه، و لا يسمى حكما. مع انه يسمى حكما.

و الكثير من أصحابنا لا يجوز نقضه إلا إذا علم بفساد مدركه.

و قد يعرف الحكم كما هو الظاهر من صاحب القوانين (ره) و غيره بأنه إلزام خاص أو إطلاق خاص فى واقعه خاصه متعلقه بأمر المعاش فيما يقع فيه الخصومه بين العباد مطابقا لحكم الله تعالى فى نظر المجتهد. و كأن نظره (ره) إلى أن الحكم مورده الواقعه الجزئيه لا- الكليه، و الإلزام و الإطلاق اللذان هما نوعا الحكم مختصان بتلك الواقعه لا- يتعدان لغيرها. بخلاف الفتوى، فان موردها و إن كان خاصا إلا أن حكمها كلى و الحاصل ان الفتوى عباره عن أن كل ما كان مثل هذه الواقعه فهو محكوم بهذا الحكم بخلاف الحكم.

و يعرف ما فيه مما أوردناه على الشهيد (ره) مضافا إلى أن الفتوى قد تكون بنحو الإنشاء فى مورد خاص و حكم مخصوص كما لو أمر المجتهد بإراقه ما فى قدح خاص من الماء بملاقاته للنجاسه.

و قد يفسر الحكم بالإلزام الصادر من الحاكم فالإلزام يعم الإطلاق، لأن الإطلاق اما أمر بالإخراج كإطلاق المسجون، أو بالخروج كإطلاق الحر ممن يدعى ملكيته.

و أيضا يعم الإلزام بالإنشاء و الإلزام بالعمل، إذ الإلزام قد يكون بالفعل و العمل كما إذا أطلق الحاكم بيده المحبوس أو الحر ممن يدعى رقيته بلا- بينه أو عقد على الباكره الرشيديه بغير إذن أبيها لنفسه أو لغيره إلى غير ذلك، فان ذلك كله حكم و قد يكون بالقول كما هو واضح.

و أيضا يعم

ما فيه خصومه كما لو ادعى أحد مالا في يد حاضر أو غائب أو صغير، فحكم الحاكم به له و ما لا خصومه فيه كعقده الباكره من غير سبق تنازع أو امره بذلك.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٣٩

و أيضا يعم ما إذا كان إلزاما في الشبهه الموضوعيه كما هو الغالب بأن تنازعا في مال بيد أحدهما فيدعى الخارج شراءه أو غصبه منه أو كان إلزاما في الشبهه الحكميه كما إذا تنازعا الزوجان المتراضعان بعشر رضعات في صحه الازدواج الواقع بينهما و فساد، فحكم بينهما بأحدهما.

و أيضا يعم ما لو كان مورد الإلزام يضم الأمور الاجتهاديه المختلف فيها و غيرها كالحكم على الطريقه المجمع عليها في القضيه الشخصيه المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا، فيقول الحاكم المدعى يملك ما في يد المنكر بالبينه المقبوله.

و أيضا يعم ما لو كان مورد من الأمور المعاشيه أو المعاديه كالحكم بيوم الفطر و غره شهر رمضان للتجنب عن الصوم و التحرز عن الإفطار و نحو ذلك من موارد ثبوت الهلال، و إن كان قد يترتب عليه صلاح المعاش مثل حلول الآجال.

و أيضا يعم ما لو كان مورد حقا آدميا أو حقا إلهيا كالحكم بالزنا أو الشرب للخمر أو غير ذلك من حقوق الله، و يشهد لإطلاق الحكم على ذلك هو ما ذكره القوم من الفرق في مسأله حكم الحاكم بعلمه بين حقوق الله، فالجواز و بين حقوق الناس، فالمنع و استدلالهم للجواز بقوله تعالى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا وَ التتميم بالإجماع المركب.

و قوله صادر من الحاكم احترازا من حكم ما لا حكمه له شرعا لظهور الحاكم فيمن

له الحكومه الشرعيه، و عن حكم الحاكم بحكم لا مدخليه له فى الحكومه الشرعيه كالالزام فى العاديات من أمر عبيده بما يتعلق بصالح معاشه أو معاده أو غير ذلك. و ذلك لظهور الوصف فى نظائر المقام فى اعتبار الحيثيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٤٠

و اشعار التعليق به بالعليه، فالمراد إلزام الحاكم من حيث انه حاكم و يخرج بذلك فتواه بشىء و لو كانت الفتوى بعبارة الإنشاء لأنه ليس فيها إلزام باعتبار انه حاكم، و لا يخفى ما فيه، فان أخذ الحاكم فى تعريف الحكم يلزم منه الدور لأن معرفه الحاكم موقوفه على معرفه الحكم. (و التحقيق) أن يقال إن الفتوى و الحكم يختلفان بالذات، فالأولى يقصد منها الأخبار بحكم الله تعالى فى الواقعه سواء كانت بصيغته الإنشاء أو بصيغته الاخبار، و سواء كانت فى واقعته جزئيه مخصوصه، أو فى واقعته عامه كلييه. و الحكم بعبارة عن الإلزام ممن له الفتوى لا- من الله تعالى بل بإجراء القوانين الشرعيه و الفتاوى الدينيه على واقعته خاصه و إنفاذها فيها لإثبات حق أو استيفاء حق، أو فى المصالح العامه كالهلال و الحكم بالجهاد و الدفاع و نحو ذلك مما يرجع لنظم البلاد أو رفع الفساد فالحكم يتضمن الفتوى دون العكس، فالفرق بينهما جوهرى و ذاتى من وجوه:

(الأول) إن الفتوى اخبار عن حكم الله تعالى. و الحكم فعل صادر من الحاكم اما إنشاء أو عمل.

(الثانى) إن الحكم الشرعى فى الفتوى ينسب لله تعالى. و فى الحكم الاصطلاحى للحاكم.

(الثالث) الفتوى هى الملزم بها و المنفذه، و الحكم هو الإلزام بها.

(الرابع) إن الفتوى يجوز نقضها للمجتهد الآخر فى صورته ما إذا خالفه فى المبنى و المستند، و

للمقلد بالرجوع للغير بخلاف الحكم، فإنه ماضى فى حقهما ما لم ينكشف الخلاف. فللمجتهد الآخر الأخذ بالحكم و لا يجب عليه الفحص عن صحه مستند الحكم، و كذلك للمقلد الأخذ بالحكم من دون الفحص عن الأعلمية بخلاف الفتوى فإنه لا يجوز للمجتهد الآخر الأخذ بها ما لم يفحص عن مستندها و يكون صحيحا لديه و لا المقلد ما لم تكن من الأعلم.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٤١

أحكام الاجتهاد و المجتهد و وظائفه

(أحدها) (جواز العمل بالاجتهاد و حجيته)

إشارة

و حيث قد انتهى بنا الكلام من معرفه معنى الاجتهاد و شرائطه و اقسامه فلنشرع فى أحكامه (أحدها) هو جواز العمل بالظن بالحكم الشرعى الحاصل من الاجتهاد بحيث يكون حجه فى حقه و حق مقلديه.

و قد خالف فى ذلك فريقان:

(الفريق الأول): العامه فى القرون المتأخره فانسدّ عليهم باب الاجتهاد

إشارة

فى الأحكام الشرعيه. ففى القرن السابع الهجرى أفتى الفقهاء منهم بوجوب اتباع المذاهب الأربعة الحنفى و المالكى و الشافعى و الحنبلى و تحريم ما عداها و صارت هذه المذاهب الأربعة أصول الملكه عندهم، و جرى الخلاف بين المتمسكين بها معجى الخلاف فى النصوص الشرعيه، و الأدله الفقهيه حتى انه لم يولّ قاضى و لا- تقبل شهاده أحد و لا- يقدم للخطابه و الإمامه للجماعه و التدريس ما لم يكن مقلدا لأحد هذه المذاهب الأربعة، فكتب لهذه المذاهب الأربعة البقاء من سنه ٦٦٥ هـ فى سلطنه الظاهر (ولى برس) و التغلب على غيرها من المذاهب التى كانت عندهم كمذهب سفیان الثورى بالكوفه. و مالك بالمدينه. و الشافعى بمكه. و الليث بن سعد بمصر. و الأوزاعى بالشام و الأندلس. و الحسن البصرى بالبصره. و ابن جرير الطبرى ببغداد. و داود الظاهرى فى كثير من البلدان الذى عد فى القرن الرابع رابع المذاهب بدل الحنبلى. الى غير ذلك من المذاهب و حججهم فى ذلك هو إجماع الأمة على هذه المذاهب الأربعة.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٤٢

ثمّ ما زال فقهاؤهم إلى يومنا هذا يفتون بوجوب اتباعها، و تحريم ما عداها، و للإنسان أن يجتهد فى أحد هذه المذاهب بأن يبنى على أصوله و يستنبط من اجتهاداته، و يقيس ما سكت عنه على ما نص عليه، و يسمى عندهم بالاجتهاد فى المذهب

كالمزني، و دونه في المرتبه عندهم الاجتهاد في الفتيا و

هو المتبحر فى مذهبه، المتمكن من ترجيح قول له على آخر، أطلقهما أو وجه على آخر وقد عدوا من المجتهدين فى الفتيا من علمائهم النوى: وقد حكى عن الشيخين و سبقهما إلى القول بمثله الرازى. إن الناس اليوم كالمجمعين على انه لا مجتهد. و نقل ابن حجر عن بعض الأصوليين انه لم يوجد بعد عصر الشافعى مجتهد، أى مستقل. و هذا السيوطى مع سعه اطلاعه فى العلوم ادعى الاجتهاد النسبى لا- الاستقلالى فلم يسلم له و قد تجاوزت مؤلفاته الخمسمائه، و قد منع بعضهم حتى من الاجتهاد فى المذهب. هذا و لم تبق من العقيدة عندهم إلا عقيدة الأشعرى لتقدم السلطان صلاح القائم سنة ٥٦٤ هـ بحمل كافه المسلمين عليها.

[الرد على العامه بغلق باب الاجتهاد.]

و يرد عليهم:

(أولاً) بعدم وجود الإجماع لوجود مذاهب إسلاميه أخرى كالتشيع و نحوه فى تلك العصور! و لو سلم فالإجماع إنما يكون حجه إذا كشف عن دليل قاطع على الحكم، و إلا- فهو ليس له موضوعيه و لذا استدلوا على حجيته بأن العاده تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا- يجتمعون على القطع بالحكم إلا- عن دليل بلغهم فى ذلك كما عن امام الحرمين. و المذاهب الأربعة لم تكن موجوده فى عصر الرسول صلى الله عليه و آله و سلم حتى يستكشف من الإجماع عليها وجود دليل من الشرع عليها و على نفى ما عداها. و ما حكى عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان أمتى لا تجتمع على ضلاله، و ما هو بمعناه مع ضعفه سندا لا يعلم شموله لما عدا عصره صلى الله عليه و آله و سلم حتى للمواضيع المخترعه.

النور الساطع فى الفقه النافع،

(و ثانيا) إن المسلمين بأجمعهم حتى أصحاب المذاهب الأربعة كانوا مجمعين على جواز الاجتهاد، فلا وجه لمخالفتهم بالمنع من الاجتهاد.

(و ثالثا) مخالفه ذلك لصريح القرآن لأمره بالتفقه فى الدين على سبيل الوجوب الكفائى.

(و رابعا) ان العقل لا يرى صحه ترك الاجتهاد فى الكتاب و السنه و الانصراف عنه الى الاجتهاد فى كلمات المذاهب الأربعة مع احتمال الخطأ فيها.

(و خامسا) انه طالما يوجد من الموضوعات المستحدثه التى لم تكن من ذى قبل بحسب مرور الزمن و تطوره فلو لم يفتح باب الاجتهاد فيها لزم الاحتياط و فيه من العسر الذى لا تقتضيه سعادته البشرى. و لعل لهذا و نحوه عدل أكبار علمائهم و جهابذهم رجالهم عن هذا الرأى فى مؤتمر الدراسات الإسلاميه المنعقد فى لاهور سنه ١٣٧٧ هـ و قرروا وجوب فتح باب الاجتهاد فى الأحكام الإسلاميه.

(و الفريق الثانى): الذى خالف فى جواز الاجتهاد هم الأخباريون

اشاره

فحرموا العمل به، و قد زعم أمينهم الأسترآبادى أنه مذهب الأقدمين من الإماميه

[رجوع مخالفه الأخباريين للأصوليين فى أمور سته.]

اشاره

و ترجع مخالفتهم فى ذلك إلى أمور سته:

«الأول» فى صحه نفس الاجتهاد من حيث هو اجتهاد فإنهم يقولون بطلانه و أنه ورد الدم و الطعن عليه من الأئمه عليهم السلام.

«الثانى» حرمه العمل بالظن الحاصل بالاجتهاد و انه ليس بحجه فى الأحكام الشرعيه لأن باب العلم بالأحكام الشرعيه مفتوح

لوجود الأدله القطعيه عليها من دون فرق فى أدلتها بين الأخبار المتواتره و بين اخبار الآحاد المودعه فى الكتب الأربعة و غيرها من الكتب المعتمبره لأنها عندهم محفوظه بقرائن تفيد القطع بصدورها و دلالتها ككون الراوى ثقاه. و كتنعاضد بعضها لبعض. و

كنقل العالم الورع للروايه فى كتابه الذى ألفه ليكون مرجعا للشيعه

و ككونها فى أحد الكتب الأربعة لشهاده أصحابها على صحه أحاديثها و ككون الراوى ممن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح منه أو ممن وثقهم الأئمه عليهم السّلام من غير فرق عندهم فى قطعيه الأخبار بين الأخبار المتعلقه بعقائد الإسلام أو بفروعه. و يقولون: انه بناء على مذهب العامه المنقطع عنهم الطرق القطعيه بالأحكام الشرعيه من عدم رجوعهم للأئمه عليهم السّلام لا مناص لهم من العمل بالظن الاجتهادى و لذا عملوا به فى زمن حضور الأئمه عليهم السّلام فضلا عن زمن الغيبه.

[صلح الآخند «ره» بين الأصوليين و الأخباريين.]

ثمّ ان الآخوند صاحب الكفايه (ره) أراد أن يوقع الصلح بين الأصوليين و الأخباريين فى هذين الأمرين بتبديله الظن بالحكم فى تعريف الاجتهاد بالحجه على الحكم و جعل النزاع فى المصاديق لا- فى صحه الاجتهاد مدعيا انه لا وجه لتأبى الأخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى فإنه لا محيص عنه غايه الأمر أنه ينازع فى حجيه بعض ما يقول الأصولى باعتباره. و لا يخفى فساد

هذه المصاححه فإن الاجتهاد عند القوم كما عرفت ص ٦٨ فى جواب الإيراد الثالث على تعريف الاجتهاد انه مأخوذ فيه الظن لا مطلق الحججه حتى العلم بالحكم. و الاخبارى يمنع من العمل به لدعواه وجود العلم بالأحكام و لا يكتفى فى الأحكام الشرعيه بمطلق الحججه بل لا بد عنده من العلم بها بل و إن الاجتهاد عنده بقول مطلق مذموم و باطل و مشروعيته تنافى وجوب الاقتصار على العلم فى إثبات الأحكام. بل هذا كمن يرجع النزاع فى حجيه الخبر العدل أو الموثق أو المشهور الى الصلح بينهم بدعوى أن الكل متفقون على حجيه الخبر الذى ثبت التعبد به غايه الأمر اختلفوا فى مصاديقه. و قد وجدت فى كتاب لسان الخواص للقزوينى ان من ادعى من المتأخرين مائلا- إلى حقيه الاجتهاد عارفا بفساد إتباع الظن، إن المجتهد لا يلزمه أن يتبع الظن من حيث هو ظن، بل من حيث موافقته لشيء من الأدله على الحكم كظاهر الكتاب أو الأخبار السالمه عن المعارض مثلا فقد سمي غير

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٤٥

الاجتهاد اجتهادا و لا مشاحه فى الاصطلاح.

«الثالث» مخالفتهم فى توقف الاستنباط للأحكام الشرعيه على العلوم التى اعتبرها الأصوليون فى الاجتهاد من العلوم الأدبيه و المنطق و علم الرجال و الأصول فإنهم لا يقولون بالتوقف عليها.

«الرابع» مخالفتهم فى توقف الاجتهاد على الملكة القدسيه، فإنهم لا يقولون باعتبارها فى الاجتهاد.

«الخامس» مخالفتهم فى حجيه الأدله ما عدا الكتاب و السنه، بل ما عدا السنه عند الكثير منهم، فحصر الكثير منهم مستند الأحكام فى السنه. و بعضهم أضاف إليها الكتاب، و أنكروا حجيه الإجماع و العقل.

«السادس» إن بعضهم اعترف بصحه الاجتهاد و حجيه ظن المجتهد

فى حقه لكنهم أنكروا حجيتة فى حق مقلده فحكموا بوجوب الاجتهاد عينا و حرمة التقليد على المكلف، و إن على العامى أن يرجع الى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم الشرعى الفرعى من الكتاب و السنه، فان كان عربيا فهو و إلا يترجم له معانيهما بالمرادف من لغته و مع تعارض الأدله يبين له طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ، و العام على الخاص، و المطلق على المقيد و مع تعذر الجمع يذكر له أخبار العلاج، و إذا احتاج إلى معرفه الراوى يذكر له حاله، و سيجى ء إن شاء الله التعرض لهذا القول فى مبحث و جوب الاجتهاد كفاثيا. إذا عرفت ذلك فيكون الكلام معهم هنا فى المقامين: الأول و الثانى، و أما المقام الثالث و الرابع فقد تقدم منا الكلام عليها عند الكلام فيما يتوقف عليه الاجتهاد، و أما المقام الخامس فالكلام معهم فيه فى علم الأصول عند التكلم فى حجيه ظواهر الكتاب و العقل و الإجماع. و أما المقام السادس فسيجى ء إن شاء الله الكلام فيه عند الكلام فى التقليد، و حيث تبين لك أن الكلام مع الأخباريين هنا فى المقام الأول و الثانى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٤٦

فقول إنه لما كان الكلام فى أحد المقامين يقتضيه الآخر تكلمنا فيهما معا دون أن نفردهما كلا منهما بالمبحث

[الأدله على حجيه ظن المجتهد.]

اشاره

و إليك ما استدل به القوم أو يمكن الاستدلال به على جواز الاجتهاد و حجيه ظن المجتهد

«أحدها» ما أقامه الأصوليون من الأدله على حجيه الظنون الخاصه

و من جملتها أخبار الآحاد أو حجيه مطلق الظن عند من انسده عنده باب العلم و العلمى فإن ذلك يرجع الى القطع بحجيه تلك الظنون و اعتبارها عند الشارع. و لا نعى بظن المجتهد الا ذلك و دعوى كما عن الأخباريين أن عمدته ما عند الأصوليين حجيه أخبار الاحاد و هى تفيد العلم بالحكم الشرعى كالأخبار المتواتره لاقترائها بالقرائن المفيده للقطع بالحكم الشرعى بحسب الدلاله و الصدور لموافقته لعمومات الكتاب، و عمومات السنه و مطلقاتها، و القواعد الشرعيه، و تعاضد بعضها ببعض، و كون المتكلم حكيما و هو فى مقام البيان و التفهيم. و كمطابقتها لحكم العقل و إجماع المسلمين أو الشيعه و كون الراوى ثقه و عدلا. أو قام الإجماع على تصحيح ما يصح منه. و شهاده أصحاب الكتب الأربعة المحمدين الثلاثة بصحه ما أوردوه فيها من الأخبار، و توثيق الامام عليه السلام بعض الرواه و الأمر بالرجوع إليهم.

فاسده لأن ذلك إنكار للضروره و الوجدان أما بحسب الدلاله فهى نوعا ظنيه لا صريحه لاحتمال التجوز فيها و كانت القرينه حاله أو مقالیه لم ينقلها الراوى أو سقطت من قلم الكاتب أو لم يسمعها الراوى أو أخفاها الإمام عليه السلام أو الراوى للتقيه أو احتمال النقل فى الألفاظ بأن كانت فى صدر الإسلام أو وقت نطق الامام حقيقه فى معنى و الآن نقلت لغيره مع احتمال التخصيص أو التقييد أو الإضمار و احتمال التحريف و زياده و النقصان كما فى روايه الصدوق فى الخصال فى باب وجوب

خمس المال المختلط بالحرام، فإن النسخه المطبوعه منه لم يذكر

فيها الحلال المختلط بالحرام. و هكذا في البحار فإنه نقل الروايه عن الخصال و لم يذكر فيها

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٤٧

الحلال المختلط بالحرام. و لكن في الوسائل قد نقل نفس الروايه و ذكر فيها الغنيمه و الحلال المختلط بالحرام. و هكذا في اخبار تحديد الكر بالأشبار. فإن روايه الحسن بن صالح الثوري رواها جماعه بدون ذكر الطول. و المحكى عن الاستبصار في باب أحكام الآبار وجود التحديد بالطول فيها. و (الحاصل) انه مع توهم أحد هذه الأمور فضلا عن احتمال له لم يحصل القطع بالدلاله. و قد يريدون بيان مطلب فيروونه بخلافه سهوا مثلا يريد أن يقول إن خرج الدم من الجانب الأيمن فهو حيض، و إن خرج من الأيسر فهو قرحه، فقال سهوا إن خرج الدم من الجانب الأيسر فهو حيض، و إن خرج من الأيمن فهو قرحه.

و لعل الظاهر إن الاختلاف الذي وقع في الروايه المتضمنه لهذا الحكم كان سببه ذلك و قد يكون النسخ موجبا لعدم وضوح الدلاله كما في حديث «من جدد قبرا أو مثل مثالا» الحديث فإنه بالجيم عند الصفار، و بالحاء الغير المعجمه عند سعد بن عبد الله، و بالحاء المعجمه عند المفيد، و بالجيم و الثاء عند البرقي. و قد تختلف القراءه كما في خبر جواز الوضوء من (ماء الورد) فان السيد المرتضى قرأها بفتح الواو فجوز الوضوء بالماء المقطر من الورد المعروف، و غيره قرأها بالكسر. و قال: المراد الماء الذي ترد منه الماشيه. و قد ورد عن الصادق عليه السلام «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»، فإنه يدل على عدم قطعيه الدلاله و روى أيضا: حديث تدريه خير من عشرين خبر

ترويه، إن لكل حق حقيقه و لكل صواب نور. و أما بحسب الصدور فقد قال جدى كاشف الغطاء (ره) ما حاصله: أنه كيف يجوز العقلاء حصول العلم بصدور جميع الروايات الواردة فى الكتب الأربعه لواحد من العلماء فضلا عن جميعهم مع أنه مبنى على مقدمات يعلم الخلاف فى كلها أو جلها منها معرفه المروى عنه انه الإمام عليه السّلام دون غيره و ربما اشتبه الراوى بغير الإمام لكتابه تشبه كتابته أو لوجود مشارك فى اسمه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٤٨

أو لقبه أو كنيته و مع عدم ذلك لا بد من سلامه الروايات عن المعصومين عليهم السّلام فى جميع الطبقات من مده تقرب من ألف و مائتين عام من خلل ينشأ من جهه الكتاب الذى أخذ منه الراوى بزعمه إنه كتاب شخص معتمد و الواقع خلافه، أو إنه سالم من الغلط و الواقع خلافه، أو إن الروايه حفظت من كتاب غير معتبر فنسى روايتها، و زعمها من معتبر أو من جهه الراوى لاشتراك اسمه أو لقبه أو كنيته أو صفته أو نسبه أو مكانه حيث يعبر بها عنه أو لاشتباهه فى إسلامه أو إيمانه أو عدالته أو ضبطه أو نقله، أو لتجدد إسلامه و إيمانه و عدالته. و قد روى عنه قبلها فزعم انه روى بعدها، أو فى سند يقطع، أو إرسال أو إضمار أو نحوها، أو لاحتمال روايته عن خوف أو لتجويز النقل بالمعنى و فى متن الروايه نقص أو تبديل أو تفسير أو نحو ذلك، فمتى وقع احتمال شىء من ذلك و لو على طريق الوهم فى زمان من الأزمنه، أو فى واحد من السلسله اختل طريق القطع. ثم ان

حصول العلم للاخباريين لا يستلزم حصول العلم لنا- انتهى. نعم لو بلغ الرواه فى كل طبقه حد التواتر أو تكون قرائن علميه فى جميع الطبقات كان العلم يحصل بصدورها، لكن دون ذلك خراط القتاد. فان الروايات فى أغلبها يكون الراوى فى كل طبقه واحدا و لا- قرينه علميه على صدقه مع كثره التصحيقات و التحريفات مع ان ما ذكروه من القرائن من وثاقه الراوى و نحوها لا توجب القطع و إنما توجب عدم تعمد الكذب لأنها لا توجب رفع احتمال السهو و الخطأ و النسيان فإن الوثاقه و العدالة فى الراوى لا- تبلغ درجه العصمه حتى لا- يحتمل معها الغفله أو النسيان أو السهو مع ما صرحت به الأخبار حتى كاد أن يكون ضروريا، من أن المغيره و أبا الخطاب لعنهما الله تعالى دسوا الأخبار الكاذبه فى أخبارهم و اشتبه الأمر على الناس، و إن لكل إمام رجل يكذب عليه، و الغريب أن الأخباريين إنما عملوا بهذه الأخبار التى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٤٩

بأيدينا من حيث انها تفيد القطع لا من حيث قيام القطع على حجيتها و تركوا العمل بالإجماع مع افادته للقطع و لكن نحن عملنا من حيث قيام الأدله القطعيه عليها لا من جهة إفادتها الظن، و عملنا بالإجماع لإفادته القطع: و أما كون المتكلم حكيما فهو إنما يوجب القطع لمن يسمع من المعصوم عليه السلام و لا يحتمل الاشتباه فى سماعه. مع أن كتب الذين سمعوا من المعصوم عليه السلام لم نعلم بوصولها لأصحاب الكتب الأربعة و غيرها من الكتب المعتمده بل إنما وصلت إليهم بواسطه نقله و فيهم: الفطحي، و الواقفي، و وضاع الحديث. و قد اختلفوا

فى نقل بعض الروايات. فى المحكى عن النجاشى إن نواذر ابن أبى عمير مختلفه باختلاف الرواه، و إن محمد بن عذافر له كتاب تختلف الرواه فيه، و إن لمحمد بن الحسن ابن الجهم، و حسن بن صالح الأـحول، و حسين بن علوان مثل ذلك. و أما دعوى التعاضد و المطابقه لحكم العقل و الإجماع فهى فى الأخبار قليله جدا. و أما توثيق الامام عليه السلام لبعض الرواه فهو لو أفاد القطع فإنما يفيد له لمن سمع منهم لا لمن كان بينه و بينهم عده و سائط كزماننا هذا. مع انه لم يتحقق التوثيق إلا فى النادر من الرواه، و أما كون بعض الرواه قام الإجماع على تصحيح ما يصح منهم فليس ذلك موجبا للقطع بروايتهم، فهو إنما يوجب اعتبار ما يصح عنهم لا القطع بروايتهم، إذ أن قيام الإجماع على الاعتبار اماره لا يوجب حصول القطع من تلك الاماره بمؤداها، فإنه كقيام الإجماع على اعتبار الشهاده. و أما شهاده أصحاب الكتب الأربعة و غيرهم من أهل الكتب المعتمده على صحه ما فى كتبهم ليس معناه انها مقطوعه عندهم، فإنهم إنما شهدوا بصحتها لا بقطعيتها عندهم.

و تفسير الصحه بالقطع بالصدور لا دليل عليه إذ لعل المراد بالصحه ما يريده المتأخرون من لفظ الصحه من الاعتماد عليها كما يشهد بذلك ما عن البهائى (ره) فى كتاب مشرق الشمس من أن المتعارف عند القدماء إطلاق الصحیح على كل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٥٠

حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه و اقترن بما يوجب الوثوق به و الركون اليه.

و يشهد لذلك أيضا قولهم تصحيح ما يصح فان لفظ التصحيح لم يريدوا به القطع و أيضا يشهد لذلك المحكى

عن الصدوق من أنه صرح في صوم كتاب من لا يحضره الفقيه حيث استضعف روايه موسى الهمداني إنه يعتمد على شيخه الحسن بن الوليد في تصحيح الروايات، و كلما لم يصححه فهو متروك. و لا ريب ان مجرد تصحيحه لا يجعل الحديث قطعياً، و قد اعتمد الصدوق (ره) على كتاب نوادير الحكمه لمحمد بن يحيى مع أن المحكى عن القميين الطعن بهذا الكتاب بأن مؤلفه محمد بن أحمد يروى عن الضعاف و المراسيل، مع ان الشيخ (ره) في أول الاستبصار و في العده صرح بأنه يعتمد على الأحاديث الظنيه و يفتى بها و ادعى ان الشيعة كانوا يعتمدون عليها.

(ثانيها) ما دل من الأخبار على الرجوع الى المرجحات

من الأوثقيه و الأعدليه و مخالفه العامه و غير ذلك كموافقه الكتاب، فإن إرجاع الإمام عليه السّلام في مقام التعارض الذى هو أعظم أنواع الاجتهاد المبحوث عنه الى هذه الأمور التى لا تفيد العلم بالصدور و الدلاله دليل على حجيه ظن المجتهد فى هذا المقام و يثبت فى غيره بالإجماع المركب على أن الموجه الجزئيه تنفع فى رفع السلب الكلى.

(ثالثها) اطلاق الأئمة قولاً و عملاً على جواز الاجتهاد

، و حجيه ظن المجتهد المذكور، و كتب الفتاوى من صدر الإسلام مشحونه بالاجتهاد بل على ذلك جميع أرباب الشرائع و الأديان حيث يرجع علماؤهم فى أخذ أحكامهم من كتب أنبيائهم، و أخبار أوصيائهم عاملين بالظواهر و العمومات و المطلقات و عند التعارض الى المرجحات بل على هذا سائر علماء القانون فى الدول و الحكومات و لم يخالف فى ذلك إلا فئه خاصه من الأخباريين، و الظاهر انه مذهب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٥١

جديد أحدثه مولاهم الأمين الأسترآبادى زعما انه مذهب الأقدمين من الإماميه فلا تضر مخالفتهم بالإجماع. و دعوى ان العمل بالاجتهاد لم يكن معروفا ليسأل الإمام عليه السّلام عن جوازه فيحكم بالجواز و يشتهر حكمه بين الأصحاب كى يتفقوا عليه و يتحقق الإجماع الكاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام.

فاسده فإن حجيه الإجماع لا- تتوقف على صدور نص من المعصوم فى المجمع عليه بل يتوقف على كشفه عن موافقه رأى المعصوم على ذلك و لا- ريب ان المجتهدين فى أيامهم عليه السّلام كانوا موجودين و الاجتهاد معروف عندهم، إلا انه كان خفيف المؤنه بل كان الكثير من أصحاب الأئمه عليهم السّلام عندهم الاجتهاد، و قد أمر الإمام عليه السّلام أبان بالجلوس فى المسجد و الإفتاء، و ليس الإفتاء إلا إصدار

الأحكام اجتهادا وإلقائها إلى المستفتى. وقول بعض الأخباريين: إنما أراد نقل الأخبار خلاف الظاهر. ثم هل تجد من نفسك ان الامام عليه السلام كان يمنع مثل أبان أن يعمل بما اجتهد فيه و يوجب عليه حكاية اللفظ، و يأمره بالجمود عليه و هو عليه السلام يقول: إن الرجل من أصحابي لا يكون فقيها حتى يلحن له بالخطاب فيعرف ما ذا أريد.

و دعوى حصول العلم بالحكم من الأدله فلا اجتهاد حتى يدعى الإجماع عليه.

فاسده بالضروره و الوجدان كما تقدم ذلك ص ١٤٦.

و دعوى ان العلامة الحلبي (ره) في النهايه، و شارح المواقف في آخرها، و الشهرستاني في الملل و النحل. و غيرهم في غيرها ذكروا ان علماء الشيعة كانوا من قديم الزمان ينقسمون الى أصوليين و اخباريين، و هذا أدل دليل على وجود الخلاف في ذلك بينهم فكيفي يدعى الإجماع عليه.

فاسده فإن مرادهم من الاخبارى كما هو ظاهر اللفظ، هو ما لا سعه لباعه في التفريعات الفقيهيه، و لا قوه لنظره في تشييد القواعد الكلبيه، و لا نظر له في

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٥٢

الأصول الاعتقادييه، بل كان قانعا بنقل متون الأخبار مقتصرًا فى الحكم و الاعتقاد على موارد النصوص و مضامين الآثار، يفتى بمتون الأخبار من غير تعرض لما لا نص فيه. و لعل ذلك لعدم كمال شروط الاجتهاد عنده فى نفسه أو لكونه فى عصر الأئمه عليهم السلام و تمكنه من أخذ الأحكام بأسرها بالنص و الصراحه، فلم يقنع بالاجتهاد و هذا لا يقتضى عدم جوازه عنده كمن يعمل بالاحتياط مع تمكنه من الاجتهاد و هو حجه عنده. و مرادهم من الأصولى من هو أهل النظر، و الاستدلال،

والتحقيق، والتدقيق، والتعمق، والتفكير، وتشديد القواعد الكلية، وتأسيس الأصول الشرعية، والتفريع والاستخراج منها كابن أبي عقيل العماني، وابن جنيد العاملي، والمفيد، والمرتضى، وشيخ الطائفة ومن يحدو حدوهم. فالفرق بين الفريقين ليس إلا بالرتبة والاستعداد، ولذا اقتصر الأولون على متون الآثار، وظواهر الاخبار وتعدى الآخرون الى المفاهيم والفحوى والمداليل الالتزاميه والاقتضائيه.

و دعوى ان ما ذكرته من الإجماع على العمل بالاجتهاد ينافى ما صرح به علماؤنا المتقدمون من بطلان الاجتهاد، ففي المحكى عن ذريعه السيد (ره) قال:

عندنا ان الاجتهاد باطل، و إن الإماميه لا يجوزون العمل بالظن، و لا الرأى و لا القياس، و لا الاجتهاد. و عن عدّه الشيخ (ره) ان القياس و الاجتهاد ليسا بدليلين عندنا. و عن سرائر الحلى عند تعارض البينتين قال: القياس و الاستحسان و الاجتهاد باطل عندنا. و فى المعتبر للمحقق الحلى: و اعلم انك مخبر فى حال فتواك عن رأيك، فما أسعدك إن أخذت بالجزم، و ما أخيبك إن أخذت بالوهم، و قد صنف جماعه من أصحابنا القدماء كتباً فى رد الاجتهاد و عدم جواز الأخذ به ككتاب النقص على عيسى بن أبان فى الاجتهاد من مصنفات الشيخ الجليل إسماعيل النوبختى. و كتاب الاستفاده فى الطعن على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٥٣

أصحاب الاجتهاد و القياس لمؤلفه عبد الله بن عبد الرحمن التبريزى، و كتاب النقص على ابن جنيد فى اجتهاد الرأى من مؤلفات الشيخ المفيد. و الفضل و هو من قدماء الإماميه قد بسط الكلام فى إبطال الاجتهاد فى الإيضاح و هو من أجله الإماميه. و

قد ترحم عليه أبو محمد مرات.

فاسده فإن التأمل فى ذلك كله يعطى أن مرادهم بالاجتهاد فى ألسنتهم هو الاجتهاد بالمعنى الأول المتقدم ص ٧١ من الأخذ بالظنون العقلية التى لا دليل على اعتبارها كالمقياس و الاستحسان فى مقابل النصوص الشرعية كما هو كان ديدن العامه فى عصر الأئمه عليهم السلام و هذا نحن نقول ببطلانه و عدم حجيته و الذى نقول به هو الأخذ بالعقول القطعيه و ظواهر الكتاب و السنه و ما يستفاد منها بالدلالات المعتره كالمطابقه و التضمن و الامتزام و المفاهيم و الاقتضاء و نحو ذلك فان ذلك ليس أخذا بخلاف النصوص الشرعية بل يكون أخذا بها. و كيف يظن بأن السيد المرتضى و غيره ممن ذكره الخصم ينكرون العمل بالاجتهاد بالمعنى الذى هو محل البحث مع أن كتبهم الفقيهيه و أجوبه مسائلهم الشرعية مشحونه به خصوصا مثل الشيخ (ره)، و المحقق، و ابن إدريس فى سرائره (و الحاصل) ان مرادهم بالاجتهاد الممنوع منه هو الأخذ بالظن الذى لم تقم الحجه على اعتباره و الاستحسانات و التخريجات الغير المنتهيه إلى القطع بالجعل الشرعى لها و التى اعتمد عليها العامه فى مقابل النصوص الشرعية، و أما الأخذ بظواهر الكتاب و الأخبار الثابت حجيتها على سبيل القطع كما هو المراد بالاجتهاد عند أصحابنا ليس إلا الأخذ بالكتاب و السنه الصحيحه.

(رابعها) حكم العقل فإنه لا ريب فى بقاء التكليف.

و لا- يمكن الإتيان بها إلا بمعرفتها و لا تتحقق معرفتها إلا بالعلم أو الظن المعتبر. و ليست بديهيه فلا بد من الفحص عن الطريق الموصل لها و لا بد من الفحص عن الدليل على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٥٤

اعتباره ثم بعد حصول القطع بأنه موصل لها و انه حجه

معتبره عليها فلا ريب ان استنباط الأحكام من ذلك الموصل لها و الحجه عليها مع عدم حضور الأئمه عليهم السلام ليس بمقدور لكل أحد لكثرة الشبهات، و تعارض الأخبار، و اختلاف الأقوال، و تفاوت الدلالات، و اختلاط السقيم من الأخبار بالصحيح فلا يقدر على استخراج الأحكام و فروعها إلا المتفطن العارف بأساليب الكلام المميز للصحيح من السقيم و المتقن فيه من غيره. و لذا نرى أكثر الفقهاء مع ما عندهم من المعرفة يحتاطون في مقام الإفتاء فيقولون الأقرب كذا، و الأظهر كذا، و الأحوط كذا و طالما يظهرون التردد، هذا مع وجود نص في المسأله و أما عند فقد النص فلا بد من الرجوع الى الأصل و ليس يعرفه إلا من بذل جهده مع إحاطته بالطرق الشرعيه ليعرف خلو المقام منها، و لا نريد من الاجتهاد إلا ذلك. و يعجبني ما ذكره صاحب المناهج في هذا المقام فإنه قال: إذا سمع حديث هكذا إذا أفطرت عمدا في نهار شهر رمضان فأعتق رقبه، أو أطعم ستين مسكينا، أو صم شهرين متتابعين. فاستفاده الحكم الشرعي من هذا الحديث تحتاج أولا إلى معرفه حجيه خبر الواحد، و إن هذا الخبر من النوع الذي هو حجه. ثم هل يجوز العمل به قبل الفحص أو بعده؟ ثم هل خطاب المشافهه يثبت به الحكم أم لا؟

ثم على تقدير ثبوته به هل أن (إذا) تفيد العموم؟ و هل الأمر بالإعتاق يفيد الوجوب؟ ثم المراد بالرقبه مطلقا أو خصوصا المؤمنه. و المراد بالمسكين ما هو؟ و المراد بالشهرين هلاليه أو ستون يوما؟ و ما المراد بالتتابع و الإطعام و قدر الإطعام و شرائط الصوم و مفسداته الى غير ذلك فكيف يمكن لشخص لم

يجتهد فى تلك الأمور أن يعمل بهذا الخبر، و هل يكون إلا كحاطب ليل.

(خامسها) أن أغلب الموضوعات التى يتطلب معرفه حكمها الشرعى

لا يحصل القطع بحكمها حتى بعد البحث و التنقيب و بذل الوسع التام و إنما الذى يحصل هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٥٥

الظن الذى قامت الحجة على اعتباره و هو الظن الاجتهادى، فلو لم يكن حجه مع علمنا بوجود التكليف فيها لزم اما الاحتياط و فيه العسر و الحرج أو اختلال النظام أو إهمال التكليف و الجميع باطل.

و دعوى أنه بأيدينا من الأدله الشرعيه ما يفيد القطع و هو الإجماع و العقل و الكتاب و السنه المتواتره و المقرونه بالقرائن القطعيه و سائر الأخبار الموجوده فى الكتب المعبره. فقد أجاب عنها صاحب الحاشيه بأن الإجماع و العقل لم يقوما إلا فى قليل من الأحكام و مع ذلك لا يفيد ان التفصيل غالباً، و أما الكتاب فهو ظنى الدلاله و لا يستفاد منه إلا أمور إجماليه غالباً. و أما السنه المتواتره و الخبر المحفوف بالقرائن القطعيه، فكذلك من جهه قله الوجود و إجماليه دلالة الوجود. و أما الأخبار فى الكتب المعبره فهى ظنيه بحسب الصدور و المتن لكثره الاحتمالات فيها و لو سلمنا قطعيته فهى لا تفى ببيان جميع الفروع المتجدده بتجدد الظروف و الأحوال فلا بد من التأمل فى إدراجها فيما يناسبها من القواعد المقرره فى تلك الأخبار و الظن باندراجها فى خصوص كل من القواعد لكثره القواعد و اختلاف الأنظار و عدم إمكان تحصيل اليقين فى ذلك.

(سادسها) [ظنيه تفريع الفروع على الأصول أو أخذ الجزئيات من الكليات]

ما رواه زراره و أبو بصير فى الصحيح عن الباقر عليه السلام و الصادق عليه السلام، و رواه البنزطى عن الرضا عليه السلام، و فى جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام من أن عليهم عليهم السلام إلقاء الأصول و علينا

التفريع عليها. ضروره ان تفريع الفروع على الأصول و أخذ الجزئيات من الكلّيات يكون على سبيل الظن غالباً لأن أدله العمومات و المطلقات على كل واحد من جزئياتها ظنيه لقوه احتمال التخصيص و التقييد و هذا هو الاجتهاد.

و دعوى أن المراد به التفريعات اليقينيّه لا- الظنيه. فاسده لأن الخطاب ظاهر في التفريعات عند العرف و هي أعم من الظنيه و اليقينيّه مضافاً الى أن

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٥٦

التفريعات اليقينيّه لا يحتاج أن يأمرنا الإمام عليه السّلام بها فلا بد أن يكون نظره للتفريعات الظنيه مضافاً الى أن الأدله الشرعيه أغلبها مشتمله على العمومات و المطلقات و أغلبها ظنيه الدلاله على أفرادها، بل و هكذا دلاله المنطوقات على المفاهيم أغلبها ظنيه.

و ما ورد في جواز الإفتاء للناس كقول أبي جعفر عليه السّلام لأبان ابن تغلب: اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس فإنني أحب أن يرى في شيعتي مثلك. و ما روى عن الصادق عليه السّلام ان في حديثنا محكما و متشابها، فردوا متشابهاه إلى محكمه. و قوله عليه السّلام: خبر تدريه خير من خبر ترويه الى أن قال عليه السّلام: و الله لا- يعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن.

و إذا كان الأمر كذلك فلا ريب أن الجمع بين الاخبار ورد متشابهاه الى محكمها و درك الصحيح من السقيم فيها يحتاج الى بذل الجهد و الاجتهاد و صرف الهمة بعد وجود الملكة القدسيه لحصول الرشاد و السداد.

[أدله الأخباريين على حرمه الاجتهاد و عدم حجيه ظن المجتهد و الجواب عنها]

اشاره

و قد استدل الأخباريون على حرمه الاجتهاد و الذم عليه و عدم حجيه الظن الحاصل منه بوجوه:

[أولها] منع الأئمه ع عن العمل بالرأى و الاجتهاد

ما رواه علي بن إبراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه قال: حدثني جعفر عن أبيه عليهما السّلام من دان الله تعالى بالرأى لم يزل دهره في ارتماس و في كتاب المحاسن عنه عن أبيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن محمد بن مسلم ان قوما من أصحابنا قد تفقهوا و أصابوا علما و رووا أحاديث فيرد عليهم الشئ فيقولون برأيهم. فقال عليه السّلام: لا. و هل هلك من مضى إلا- بهذا و أشباهه. الى غير ذلك مما ورد عن الأئمه عليه السّلام من المنع عن العمل بالرأى و الاجتهاد. و جوابه (أولاً) خلو المذكور من الاخبار عن الاجتهاد، و إنما كان المذكور فيها العمل بالرأى و باطل عندنا كالعمل بالاستحسان، (و ثانياً) لو سلمنا وجود الاجتهاد فيها فالمراد منه هو استنباط الحكم الشرعي من غير الأدله الشرعيه كما لو استنبط

حكما شرعيا بالقياس أو الاستحسان أو الرأى أو المصالح المرسله فى مقابل الأئمه عليهم السّلام و يدل على ذلك ما رواه ابن مسكان عن حبيب قال: قال لنا أبو عبد الله عليه السّلام:

إن الناس سلكوا سبل شتى فمنهم من أخذ بهواه، و منهم من أخذ برأيه و إنكم أخذتم بما له أصل يعنى بالكتاب و السنه. و قوله عليه السّلام: إياكم و أصحاب الرأى فإنهم أغتتهم عن السنن أن يحفظوها. و قوله عليه السّلام: فى أصحاب الرأى استغنوا بجهلهم و تدابيرهم من علم الله تعالى و اكتفوا بذلك دون رسول الله صلّى الله عليه و آله

و سلم و القوام بأمره، و قالوا لا شىء إلا ما أدركته عقولنا. فان هذه الأحاديث تدل على الأخذ بما له أصل ليس أخذا بالرأى و لا عملا بالظن بل هو أخذ بالكتاب و السنه. و الحاصل إن العمل بظواهر الكتاب و السنه ليس إلا أخذا بالكتاب و السنه كما هو الشأن فى كل من يأخذ بكتاب أو بقول فإن أخذه له هو العمل بظاهره. نعم الاستحسانات و القياسات و التخريجات الغير المنتهيه للعلم يكون طرحا للكتاب و السنه. و بعبارة أخرى انه يوجد نوعان من الاجتهاد أحدهما أخذ الأحكام الشرعيه من غير الأدله الشرعيه كالقياس و نحوه، و الثانى اجتهاد فى أخذ الحكم من الأدله الشرعيه و المنظور فى التحريم هو الأول و هو الذى أجمع علماء الإماميه على بطلانه و يحمل عليه تصريح الشيخ المفيد فى المجالس و الشيخ فى العده، و المرتضى فى الدرعيه، و الشافى و ابن قبه و غيرهم لأنه هو الذى كان فى قبال الأدله الشرعيه دون الثانى فإنه عمل بالأدله الشرعيه و لذا تراهم فى رده يقولون: إنه اجتهاد فى مقابل النص و يقرونه بالقياس و قد يعبرون عنه بالرأى

ثانيها [المنع عن أخذ الأحكام من غير المعصومين ع]

ما ذكره من أنه وردت أخبار كثيره داله على وجوب الاقتصار فى أخذ الأحكام عن المعصومين عليهم السلام و المنع عن الأخذ من غيرهم، و لا ريب ان أخذ الأحكام من الاجتهاد، و أخذ العامى من المجتهد أخذ من غير حجج الله تعالى. و جوابه كما ذكره النراقى (ره) أنه لا ينافى توقف أخذ الأحكام من كلامهم عليهم السلام على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٥٨

العلم بالمقدمات التى يتمكن بها من الاستنباط من حديث

آل محمد عليه السّلام. و حديثهم صعب مستصعب لا يحتمله كل أحد، و فيه عام و خاص، و مطلق و مقيد، و محكم و متشابه و تقيه. فهذه الاخبار لا تدل على أن أخذ الأحكام من اخبارهم عليهم السّلام لا يتوقف على شىء، نعم تصلح هذه الاخبار للرد على اجتهاد العامه لأخذهم الأحكام من مقدمات عقلية و قياسية و استحسانيه من غير توسط الكتاب و السنه، و أما اجتهادنا فغير خارج عن أخذ الأحكام عن الكتاب و السنه غايه الأمر قد استنبطها الماهرون المجتهدون من ظواهر الكتاب و السنه بصريح الدلاله أو فحواها أو بالمطابقه أو التضمن أو الالتزام أو الإيماء أو الإشاره أو المفهوم أو المنطوق أو بالأولويه أو النص على العله أو الملازمه العقليه.

ثالثها) وجود الآيات الناهيه عن العمل بالظن

منها قوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ. و منها قوله تعالى إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ*.

و منها إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً*. و غيرها من الآيات و الروايات التى نستفيد منها القطع بالمنع عن العمل بالظن. و جوابه ان هذه مخصصه بالأدله القطعيه التى قامت على حجيه الظن فى الأحكام الشرعيه حتى دليل الانسداد فإنه أخص نظير تخصيصها بالأدله التى قامت على حجيه البيئه و اليد و سوق المسلمين.

رابعها أن العمل بالظن قبيح عقلا

لمخالفته للواقع غالبا فلا يعقل جعل الشارع له حجه للملازمه بين العقل و الشرع. و جوابه انه إن كان المراد به انه قبيح مع عدم جعل حجيته فهو مسلم، و إن كان المراد انه قبيح مع جعله حجه فهذا خلاف الوجدان لحكم العقل بحسن العمل بالحجه المجعوله من قبل المشرع للحكم فإن بناء العقلاء و حكم العقل بجواز العمل بما يجعله المولى طريقا للواقع و إن كان المراد عدم إمكان جعله حجه كما نسب ذلك الى ابن قبه. فقد بين الأصوليون بطلانه فى مباحث حجيه الظن على انه مخالف لما ذهب اليه الخصم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٥٩

من جعل الظن حجه فى الموضوعات كقيم المتلفات، و أرش الجنایات، و إضرار الصوم بالمريض، و عدد الركعات، و تعيين جهه القبلة. و دعوى انه لو لا جعل الظن فى المذكورات للزم الحرج بخلاف ما نحن فيه.

فاسده فإن الحرج أيضا لازم علينا لو لم يجعل الظن فى الأحكام حجه علينا لعدم حصول العلم لنا من الاخبار و الكتاب و إن فرض حصوله منها للخصم. مضافا الى ان الحرج لا يرفع محاليه الجعل و يقلبها إلى إمكان الجعل و فعليته.

خامسها [عدم الدليل على حجيه الظن]

ان العلم حجه باتفاق الفريقين و الظن لم يقم دليل على حجيته و جوابه إن أدله حجه الظنون قد تعرض لها فى علم الأصول مفصلا. و كون العلم حجه عند الفريقين لا يوجب عدم حجه غيره و إنما الذى يوجب عدم حجه الغير هو عدم قيام الدليل عليها. و نحن إنما نقول بحجه ظن المجتهد الذى قام الدليل على اعتباره.

سادسها عن الرضا عليه السلام ان لكلامنا حقيقه و عليه نور

فما لا حقيقه له و لا نور عليه فذلك للشيطان. و قد حكى تواتر ذلك عن المعصومين عليهم السّلام و المراد بالنور هو العلم لما اشتهر ان العلم نور يقذفه الله تعالى فى قلب من يشاء.

و جوابه كما فى كتاب جدى كاشف الغطاء (ره) انه لو كان المراد كما فهمه الخصم فلما ذا كان أصحاب الأئمه عليهم السّلام يعرضون الروايات على الكتاب و السنه فان النور لا- يخفى على احد، إلا اللهم ان يكون النور يظهر للاخباريين دون غيرهم و عليه فلا- بد لغيرهم من الرجوع للظن إذ لا- طريق لهم للتكليف سوى الظن و لعل المراد ان لبعض كلماتهم دلالة على انها لهم كآيات الكتاب الشريف الداله على انها منه.

سابعها [نقد الأخبار و تهذيبها بعد عرضها على الأئمه ع]

ان الروايات قد عرض الكثير منها على الأئمه عليهم السّلام، و كذا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٦٠

الكتب ككتاب عبد الله الحلبي الذى عرض على الصادق عليه السّلام، و كتابى يونس ابن عبد الرحمن و الفضل بن شاذان المعروفين على العسكري عليه السّلام و الأصحاب قد نقدوا الاخبار و هذبوها، فلو كان الظن حجه لما صنعوا ذلك و عملوا بكل خبر لأنه يفيد الظن فلا بد ان يكون عملهم هذا لتمييز ما يفيد العلم من الاخبار عن غيره. و جوابه ان هذا العرض و النقد و التهذيب لتمييزها هو مفيد للظن المعبر عن غيره و خوفا من الخطأ فيها لا لتمييز ما يفيد العلم عن غيره كما هو الحال فى هذا الزمان.

ثامنها [منافاه أبدية الحل الحرمه لقابليه الحكم الاجتهادى للتغيير]

انه قد تواتر «ان حلال محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم حلال ليوم القيامة، و حرامه حرام ليوم القيامة». و لو جعلنا الظن حجه لم يكن الأمر كذلك لتبدل الظن و تغييره فقد يظن المجتهد بحرمه شىء ثمّ يتبدل ظنه بحليته و قد يعكس الحال فلم يكن الحلال حلالا إلى الأبد، و لا الحرام حراما إلى الأبد. و من هنا يتولد عندنا شكل أول على بطلان العمل بالظن الاجتهادى و هو ان كل حكم اجتهادى قابل للتغيير و كل قابل للتغيير مناف للشريعة الإسلامية الأبدية، فكل حكم اجتهادى مناف للشريعة الإسلامية الأبدية. و جوابه بالنقض عليهم إذا عملوا بالعام الدال على الإباحه ثمّ وجدوا بعد ذلك المخصص له أو فهموا من الخير شيئا ثمّ

عدلوا عن ذلك لفهمهم خلافه، (بالحل) بأن المراد به الأحكام الواقعيه، فإنها هي حلال محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و
حرامه

الذى لا- يتغير بتغيير الزمن خلافا للقائلين بالتصويب. و اما الأحكام الظاهرية فلا مناص من اختلافها بحسب اختلاف الآراء و الأحوال و العلم و الجهل، كما إذا وجد المسلم شيئا فى سوق المسلمين فحكم بحليته ثم بعد ذلك ظهر حرمة أو أخذ لما من يد مسلم فحكم بأنه حلال ثم ظهر حرمة أو أجرى أصاله الطهاره فى شىء ثم بان نجاسته.

(تاسعها) [عدم صحة ابتناء الشريعة الإسلامية السهلة على استنباطات صعبة]

أن الشريعة الإسلامية قد ثبت أنها سهلة سمحه فكيف تكون مبتنيه على استنباطات صعبة مضطربه. و جوابه كما ذكره جدى كاشف الغطاء (ره)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٦١

إن سهوله الشريعة لا تجوز طلب العلم و القطع بها كما يرومه الخصم لعسر ذلك من جهة قدم العهد بالأئمة الأحد عشر عليهم السلام و حصول الغيبه الكبرى للإمام الثانى عشر روى له الفداء، بل حتى فى أيام الأئمة السابقين بعد أمير المؤمنين عليه السلام لأنهم فى حكم الغائبين صلوات الله عليهم أجمعين.

ثم أى حرج و ضيق فى ترتيب الأحكام على الظنون بل الحرج و العسر يكون بالإلزام بتحصيل العلم بالأحكام الشرعية لاختلاف الروايات و ضعف القرائن و غير ذلك ما يوجب عدم إمكان القطع بالأحكام.

(عاشرها) إن جواز الأخذ بالظن يؤدي الى تسهيل العذر لليهود و النصارى

و نحوهم بدعواهم حصول الظن لهم بملتهم. و جوابه إنا لو جوزنا العمل بالظن فى الأصول أمكن الإيراد المذكور لكن نحن نقول به فى الفروع و إنا نقول بالتعذيب على التقصير فى تحصيل العلم بأصول الدين.

(الحادى عشر منها) انه يلزم من جواز العمل بالظن اثاره الفتن

، و اقامه الحروب، و سفك الدماء، و قتل النفوس كما هو المشاهد. قال ابن ابى الحديد فى مقام الاعتذار عن الحروب و الفتن الواقعه بين الصحابه، ان السبب فيها اختلاف اجتهاداتهم فى أحكام الله تعالى. و جوابه إنا لا نرى فى اجتهاد المجتهدين مع كثرته عندنا ما يترتب عليه ذلك الى زماننا هذا فكيف يدعى انه من المشاهد له ذلك. و لعل نظر المستدل إلى العامه فى حربهم أهل الرده و أخذهم فدك و قتلهم بعض الصحابه، و قتل الحسين عليه السلام، و لكن هؤلاء إنما عملوا حبا للرباسه و الملك، و لو سلمنا انه عمل بالاجتهاد و حاشا ذلك، فهو اجتهاد باطل لأنه لم يكن مستندا لدليل و لا لتبصر و تأمل و تفحص فى الحكم الشرعى فلا- يكون قدحا فى الاجتهاد الصحيح كما ان الأعمال القبيحه الصادره عن العلم الباطل لا تكون قدحا فى العلم الصحيح كيف و الاجتهاد المذكور كان منهم فى مقابل النص و القطع، و نحن كلامنا فى الاجتهاد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٦٢

فى معرفه النص و الدليل الصحيح.

(الثانى عشر منها) إن الظن الاجتهادى يختلف باختلاف الآراء

و الأذهان و الأحوال و مداركه غير منضبطه، و كثيرا ما يقع فيه التعارض و اضطراب الأنفس فإنه قد رجح كثير من فحول العلماء عما افتى به فهو لا يصلح أن يجعله الله تعالى مناطا لأحكامه المشتركة بين الأمم إلى يوم القيامة. و جوابه ان العلم أيضا كذلك، فإنه يختلف باختلاف الآراء و الأذهان و مداركه غير منضبطه على ان المدارك للظن الاجتهادى عندنا منضبطه و هى الأدله الأربعة الكتاب و السنه و الإجماع و العقل، ثم بعد قيام الحجه على العمل به من المشرع الأعظم

أى محذور فى ذلك خصوصاً مع عدم تمكننا من العلم بالواقع فتكون شبهه فى مقابل البداهه.

(الثالث عشر منها) إن الظن الحاصل بالاجتهاد مبنى على حصول الملكه

القدسيه التى اعتبروها فى معنى الفقيه و المجتهد، و أيضاً اعتبروا فى الاجتهاد بذل الوسع بقدر مخصوص، و لا- يخفى على اللبيب أن الملكه المذكوره و القدر المشار اليه من بذل الوسع أمر ان مخفيان غير منضبطين فلا- يصلحان أن يكونا مناطاً للأحكام. و جوابه كما ذكره المرحوم السيد نور الدين إنها تعرف بآثار التصرف و تكرار مواردها و صحه لوازمها الموجهه لشهاده أهل العلم و هى قريبه من ملكه العداله. قال جدى كاشف الغطاء (ره): و لا خفاء فيها لدلاله الآثار عليها و إلا لم يميز الكريم من البخيل، و لا الشجاع من الجبان، و لا الذكى من البليد. و الحاصل انه إن أريد الخفاء على المجتهد فممنوع، و إن أريد الخفاء على المقلدين فلا مانع لأن المقلد لا يجب عليه إلا معرفه أن هذا مجتهد و لو بنحو الإجمال بالبينه و نحوها.

(الرابع عشر منها) إنه لو جاز العمل بالظن الاجتهادى

فى حين انه يستلزم جواز الخطأ لم تجب عصمه الامام عليه السلام لأن وجوبها مبنى على انه يجب على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٦٣

الله تعالى إيصال العبد إلى الأحكام الواقعيه.

و بعبارة أخرى إن اعتبار العصمه فى الإمام عليه السلام لأجل تحصيل الواقع و الأمن من الوقوع فى خلافه لينقطع به العذر للأنام و هو يقتضى عدم جواز الأخذ بالظنون الاجتهاديه لعدم تحصيل الواقع بها و لا يأمن من مخالفتها للواقع، و إن شئت قلت: ان دليل العصمه القبح من الحكيم أن يوجب على كاهه الخلق الرجوع إلى من يجوز عليه الخطأ، و تجوز الشارع الرجوع إلى الظن معناه تجوز الحكيم الرجوع إلى ما فيه الخطأ، و هذا الإيراد أورده رئيس المشككين الفخر الرازى على الإماميه، و ذكره

صاحب الفوائد المدنية و جوابه إن بالعلم أيضا يقع الخطأ فالإشكال مشترك الورد، و بالحل ان الامام له مقام يقتضى العصمه دون المجتهد فإنه ليس له هذا المقام إذ الإمام يخبر عن الله تعالى و رسوله من دون واسطه، فلا بد من العصمه ليعلم بعدم خطئه و اشتباهه و إلا لاحتاج إلى إمام آخر يرشده و هلم جرا، فيلزم التسلسل بخلاف المجتهد، فإنه يأخذ من الأدله المعتمده عنده علما أو ظنا و هي ممكنه المخالفه للواقع حتى القطعي منها.

(الخامس عشر منها) [منافاه اقتضاء قاعده اللطف بتحصيل العلم بالحكم الشرعى مع التكليف بالظن]

إن قاعده اللطف و هي الوجوب على الله تعالى أن يصنع ما يقرب العبد للطاعه و يبعده عن المعصيه تقتضى أن يفتح الله تعالى باب العلم بالأحكام الشرعيه كما تقتضى بعث الأنبياء و نصب الأوصياء، فلا بد على الله تعالى أن يدل على الأحكام الواقعيه و أن يحفظ الأدله عليها من حدوث ما يوجب دلالتها على خلاف الواقع كالخطأ، و النسيان، و الضياع، و الدس فيها فبواسطه قاعده اللطف يحصل لنا العلم بالأحكام الشرعيه من الأدله، أو يقال ان التكليف بتحصيل العلم بالحكم الشرعى لطف، و التكليف بالظن خلافه فيجب على الله تعالى الأمر بتحصيل العلم. و جوابه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٦٤

(أولاً-) بالنقض بأن الأخباريين أنفسهم قد يختلفون فى الأحكام الشرعيه كالصدوق (ره) فإنه جَوَزَ القنوت بالفارسيه، كما فى المحكى عن الفقيه مستدلا عليه بكل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى، و بصحيح ابن مهزيار قال: سألته عن الرجل يتكلم فى صلاه الفريضة بكل شىء ىناجى به ربه؟ قال عليه السّلام: نعم و خالفه فى ذلك جملته من الأخباريين و منهم صاحب الحدائق مدعيا أن معنى الحديث هو جواز الدعاء بكل

شىء من المطالب لا- باعتبار اللغات المختلفه إلى غير ذلك من الاختلافات بينهم يجدها من يرجع لكتبهم. فلو كانت الأدله محفوظه من حدوث ما يوجب دلالتها على خلاف الواقع لما وقع بينهم هذا الاختلاف فى الأحكام الشرعيه.

(و ثانيا) بالحل بأن قاعده اللطف إنما تقتضى أن يكون ما يرجع أمره إلى الله تعالى من الدلاله على الواقع ان يصنعه، من إرسال الرسل و نصب الأوصياء و إظهار المعاجز الموجهه للعلم بصدق مقالتهم و عصمتهم عن الخطأ و الخطيئه و ليس عليه أن يرفع ما يحدثه العباد من الموانع لعدم اطلاعهم على الواقع من قتلهم الأئمه عليهم السّلام و عدم رجوعهم إليهم، و الافتراء عليهم، و الدس فى أحاديثهم، و أخطائهم و سهوهم فى نقلها.

و بعبارة أخرى إن قاعده اللطف إنما تقتضى على الله تعالى أن يفعل بعض الأمور التى تقرب العبد للطاعه لا مطلقا و إلا لوجب على الله تعالى ان يجعل فى العباد الإراده لامثال التكليف و صرفهم عن المعاصى و إنما يجب عليه من تلك الأمور خصوص ما يرجع أمره اليه، و لا- يتمكن العباد عليه، أما الأمور التى تقرب العبد للطاعه و البعد عن المعصيه التى يتمكن العباد منها فلا يجب على الله تعالى فعلها كجبر العباد تكويننا على الرجوع إلى الرسل و الأئمه عليهم السّلام، و سلب قدره العباد على قتلهم عليهم السّلام، و تشريدهم عليهم السّلام، و اخراس العباد عن الكذب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٦٥

عليهم عليهم السّلام، و جعل العصمه فى العباد عن الخطأ فى نقل الأدله على التكليف فان هذه الأمور لا تقتضيها قاعده اللطف كما يشهد بذلك الوجدان و البرهان، فان على الله تعالى

الإحسان و ما عليه لو أوقعنا أنفسنا في الحرمان و قد أوضحنا ذلك في كتب الكلام.

و دعوى ان إيجاب تحصيل العلم من اللطف. فاسده لأن إيجاب تحصيل العلم بالأحكام في هذا العصر يوجب تضييع أغلب الأحكام لعدم تيسر العلم بها.

(السابع عشر منها) إن المجتهدين قد يعملون بالقياس

و نحوه و يتركون العمل بكثير من أخبار الأئمة عليهم السلام و جوابه إن هذا افتراء عليهم و قد منعوا أشد المنع من العمل بالظن الغير المعبر فكيف يعملون بالقياس الذى قام الدليل القطعى من الأئمة (ع) على المنع منه أشد المنع.

(الثامن عشر منها) إن مذهب الأخباريين أوفق بالاحتياط

لأنه أخذ، بالعلم و اليقين. و جوابه إنهم إن أرادوا أن الأخذ بالقطع أرجح من الأخذ بالظن الغير المعبر مع التمكن من العلم، فهو مما لا نزاع فيه و إن أرادوا أن ذلك أرجح مع عدم التمكن من العلم بحيث ان الإنسان فى هذه الصورة لا يأخذ بالظن أيضا فهو باطل لأنه مستلزم لأحد أمرين اما تكليف ما لا يطاق و هو التكليف بتحصيل العلم، و اما ارتفاع التكليف عنه، و إن أرادوا أن ذلك أرجح مع الظن المعبر فهو غير مسلم، فان المشرع إذا كان بنفسه اكتفى بالظن عن العلم فأى رجحان إلزامى للعلم على الظن المذكور، على أن الأوفق بالاحتياط هو حكم من لا يأخذ بالرواية إلا بعد الفحص عن المعارض و المقيد و البحث عن السند و الترجيح بالمرجحات لا- من يعمل بالرواية من دون فحص عن المعارض و الموافقه للعامه و عمل المشهور بها و نحو ذلك كما قال جدى كاشف الغطاء (ره):

إن الآخذين بالاحتياط هم المتأملون المتدبرون فيما يصلهم من الاخبار و لا يعولون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٦٦

عليها إلا بعد أن ينقدوها نقد الدرهم و الدينار و لا يسمعون كل ناطق و هم المجتهدون الذين أشغلوا أنفسهم فى الليل و النهار و صرفوا الأعمار فى معرفه الصحيح من الأخبار و عرضها على كتاب الله و سنه النبى المختار و لم يقلدوا فى نقدها

المحمد بن الثالثه محمد بن يعقوب الكليني (ره)، و محمد بن علي بن بابويه القمي (ره)، و محمد بن الحسن الطوسي (ره) و نحوهم.

(التاسع عشر منها) [لا وجه للعمل بالظن لوضوح ان ما من واقعه إلا و قد جاء فيها حكم كتابا أو سنه]

ما روى حتى كاد أن يكون متواترا عنهم عليهم السّلام انه ليس شىء من أحكام الله إلا و قد جاء به كتاب أو سنه، فى الكافى عن عمر ابن قيس عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سمعته يقول: إن الله تعالى لم يدع شيئا تحتاج اليه الناس إلا و قد جاء فيه كتاب و سنه. و كفى قول الله تعالى «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ». و عليه فلا وجه للعمل بالظن الاجتهادى لأن محل الاجتهاد ما لم يكن دلالة قطعية على الحكم، و قد دلت هذه الروايات على أن لكل واقعه تحتاج إليها الأمه دلالات من أهل العصمه و بعد ذلك فأى حاجه إلى بذل الجهد فى استنباط الأحكام و تحصيل المقدمات. و جوابه نعم و لكن نحن بأعمالنا و سوء تصرفاتنا ضيعنا ذلك. و قد ورد عن أبى الحسن: إن الله لم يقبض نبيه صلى الله عليه و آله و سلم حتى أكمل له دينه و إنه مخفى عند أهل بيته. و عن المعلى بن خنيس عن أبى عبد الله عليه السّلام: ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا و له أصل فى كتاب أو سنه و لكن لا تبلغه عقول الرجال، هذا مضافا إلى عدم المنافاه بين وجود الأحكام فى الكتاب و السنه و بين اختصاص فهمها بشخص معين و هو من اجتهد فيها، ألا ترى إن الله تعالى يقول لَّا رَطْبٌ وَ لَّا يَابِسٌ إِلَّا فِى كِتَابٍ مُّبِينٍ مع انه لا يفهم ذلك إلا الراسخون فى العلم.

(العشرون منها) [إن الاجتهاد موافق للعامه و مخالف لطريقه الأئمه]

الخاصه، و قد تواتر أن الرشد فى خلافهم. و جوابه ان الاجتهاد بمعنى التعويل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٦٧

على القياسات و الاستحسانات

و الاعتبارات فهو مما ندين الله تعالى ببطلانه اما الاجتهاد بمعنى أخذ الأحكام عن أدلتها المعتبره على النهج الصحيح فهو ما يريد الأئمه و أمرونا به كما عرفت من انهم عليهم السلام قالوا: علينا إلقاء الأصول و عليكم التفريع عليها، كيف و الاجتهاد بالبحث عن المعارض أو المخصص أو الناسخ أو الموافق للكتاب أو للعامه و عن حقيقه اللفظ و معانيه لازم للأخذ بكلامهم عليهم السلام

(الواحد و العشرون منها) [عمل أصحاب النبي ص وفقا لما يفهمونه من الخطابات الشرعيه بلا فحص و لا مقدمات]

إن الطريقه المستمره بين أصحاب النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمه عليهم السلام إنهم إذا سمعوا آيه أو روايه يعملون بها من غير تأمل أو فحص و لا قراءه علوم آخر، و هكذا كان الأمر إلى زمان الصادق عليه السلام فكان بعض أصحابه يجمعون بعض الأخبار المتعلقة ببعض الأحكام يسمونه بالأصل فكان الجامع و من عنده يعملون به من دون فحص أو تحصيل مقدمات. كيف و خطابات الشارع مثل الخطابات العرفيه فإن العرف إذا خاطبهم أحد يعمل بمقتضى ما فهمه من الخطاب من دون توقف على فحص أو مقدمات و اجتهاد. و جوابه انه بالنسبه إلى أصحابهم تكون خطابات شفاهيه لا تحتاج إلى إثبات حجيه صدورها و وضوح دلالتها و لو وقع في دلالتها شك أمكن السؤال، فلذا لا يحتاجون في معرفه الأحكام منها إلى مقدمات و لا إلى فحص بخلاف ما نحن فيه فإنه لبعد الزمن بيننا و بينهم و كثره القاله عليهم و وقوع التقطيع و التصحيف في كلماتهم و كثره المخصص و المعارض لخطاباتهم مع اختلاف العرف بيننا و بينهم، و خفاء القرائن الحاليه و المقاليه علينا في كلماتهم كل ذلك يوجب الفحص و تحصيل المقدمات لمعرفة المراد من كلامهم عليهم

السّلام و قد تقدم فى الدليل الخامس على حجيه الاجتهاد ضرب المثل لك فى الاحتياج إلى المقدمات راجع ص ١٥٤.

(الثانى و العشرون منها) إنه لو كان أخذ الأحكام موقوفا على السعى و الاجتهاد و المقدمات

لبيها الأئمة عليهم السّلام بل الأخبار الداله على وجوب العمل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٦٨

بأحاديثهم من غير اشتراط شىء يدل على عدمه. و جوابه ان الأخذ لما كان لا يحصل إلا بذلك فهو مقدمه وجود له نظير مقدمات الواجبات، فكما ان المعصومين (ع) اعتمدوا على العقل فى لزوم الإتيان بمقدمات الواجبات الوجوديه فكذا ما نحن فيه. هذا مضافا إلى أن الأخذ فى زمانهم (ع) لم يحتاج إلى تلك المقدمات الموجوده فى زماننا حتى يذكرونها فى زمانهم فأوكلوا مقدمات الاجتهاد فى كل زمان إلى عقولهم لأنها لا تخطأ فى ذلك.

و يلحق بهذا المقام مطلبان:

المطلب الأول جواز العمل بالاجتهاد فى نفس مسأله جواز الاجتهاد

ثم إن مسأله جواز العمل بالظن الاجتهادى لا يصح العمل بالظن الاجتهادى فيها و الا لزم الدور بل لا بد من تحصيل اليقين بجواز العمل بالظن الاجتهادى و مع عدم التمكن من تحصيل اليقين بذلك و الشك فالقاعده تقتضى عدم جوازه لأنه الشك فى الحجيه كما تقرر فى محله موجب لعدم جواز العمل بالمشكوك نعم يجوز له تقليد الغير فى ذلك إن كان عاميا فى تلك المسأله و كان التقليد حجه عنده فى ذلك و إن كان هذا الفرض بعيدا جدا لكن على تقدير تقليده فيها لا يجوز للغير الرجوع له فى مستنبطاته حيث أنها ترجع إلى التقليد أيضا لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات، هذا و لكن التحقيق أن المجتهد المطلق لما كانت ظنونه تنتهى إلى العلم بحجيتها و القطع بذلك و إلا لما صح له العمل بها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٦٩

فهو عالم و قاطع بجواز عمله بظنونه فلا يحتاج إلى الاجتهاد فى حجيتها أو إلى تقليد الغير فى حجيتها، نعم بناء على انسداد باب العلم و

العلمى عليه. و قلنا بأن نتيجته دليل الانسداد مهمله ربما يقال باحتياجه لإثبات حجيه ظنونه بالنسبه اليه إلا انه قد يقال انه على تقدير الإهمال، فالقدر المتقن دخول ظنونه فى النتيجة. و كيف كان فلا- بد له من تحصيل اليقين بجواز عمله بالاجتهاد و قد تقدم الكلام فى لزوم التقليد أو الاجتهاد فى مسأله الاحتياط ص ٦٣ فراجعه ينفعك هنا.

المطلب الثانى ان مسأله جواز الاجتهاد و التقليد أصوليه أم لا

اختلف القوم فيما بينهم فى كون مسأله جواز الاجتهاد و التقليد من المسائل الفقهييه أو الأصوليه أو الكلاميه، و الثمره فى ذلك إنها لو كانت من الفقهييه عمل فيها بمطلق الظن بناء على حجيه مطلق الظن فيه كما هو مذهب الانسدادين، و إن كانت من الأصول عمل فيها بالظنون الخاصه دون المطلقه و ان كانت كلاميه لا- يعمل فيها بالظن حتى الظن الخاص إذا عرفت ذلك فنقول:

قيل انها من المسائل الفقهييه لأن مرجعها إلى الجواز و عدم الجواز، و لأنها يبحث فيها عن أحوال فعل المكلفين، و قيل أنها من المسائل الأصوليه لأن بناء العلماء على ذكرها فى علم الأصول، و قيل أنها من الكلاميه لأن مسائلها تشبه مسأله حجيه قول الامام و تجرى مجرى وجوب اطاعته إذ لا مناص من وجوب معرفه ان الحججه بعد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٧٠

غيبته عليه السلام من هو و لا- دخل لها فى الفقه لأنه إنما يبحث عن الأحكام الفرعيه المتعلقة بكيفيه العمل بلا واسطه و لا فى أصول الفقه فإنه الباحث عن عوارض الأدله، و ليس ذلك منها (و الحاصل) إن الرجوع للعالم بأحكام الشرع من مسائل أصول الدين التى تثبت بالعقل أو النقل مثل المعاد و وجود الامام، فكما لا بد للمكلف

من الاعتقاد بوجود الامام لا بد له من الاعتقاد بوجود متابعه العالم بعد غيبته عليه السّلام، اما بالعقل أو النقل. أما العقل فلأن كل من يدخل في الدين يعلم بأن عليه أحكاما كثيرة على سبيل الاجمال و إن التكليف بها لم ينقطع و لا بد في أخذها من الرجوع للعلماء بها. و أما النقل فمن جهة ما ورد من الأمر بالسؤال من أهل الذكر و الرجوع لأصحابهم (ع).

و يمكن أن يقال عليه ان كلا- من الاجتهاد و التقليد و رجوع العامى للعالم لا- دخل له بالاعتقاد بل كالرجوع لأهل الخبره و وجوب الاعتقاد بوجوب الاجتهاد أو التقليد ليس إلا من قبيل وجوب الاعتقاد بوجوب الصلاه و وجوب تبعي مأخوذ من وجوب العمل بالاجتهاد أو التقليد و ليس وجوب الاعتقاد بذلك من حيث هو مطلوب كالاعتقاد بالإمام عليه السّلام و لا يعاقب المكلف على عدمه زائدا على عقابه على عدم امتثال التكليف. و ليس معرفه الحجه بعد الغيبه كمعرفه الإمام عليه السّلام، لأن وجوب معرفه الإمام و وجوب أصلى ثابت بالعقل و النقل فيعاقب على مخالفته بخلاف معرفه الحجه بعد الغيبه ليس مكلف به الإنسان و لم يدل عليه دليل، و لذا لو امكنه الاحتياط و احتاط في تكاليفه لم تجب عليه معرفه.

و لكن لا- يخفى ان هذا يتم لو قلنا بوجوب معرفه المرجع الدينى فى زمن الغيبه و لكن كلامنا فى وجوب الرجوع اليه نظير الكلام فى مسأله وجوب الرجوع للإمام عليه السّلام فإنها مما ترجع للمبدء و المعاد فتكون من علم الكلام.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٧١

(الثانى من الأحكام) جواز الفتوى له بل وجوبها عليه

من احكام المجتهد انه يجوز له الفتوى بما ادى اليه رأيه و ذلك لقول الباقر عليه

السِّيَلام لأبان بن تغلب: اجلس فى مسجد المدينه و أفْت الناس. بل الأدله الداله على جواز تقليد العامى للمجتهد تدل بالاقتضاء على جواز الفتوى له.

مضافا الى السيره العمليه. بل يجب عليه الإفتاء عند السؤال منه عن حكم الواقعه التى هى محل ابتلاء السائل و يحتاج لمعرفه حكمها كسؤاله عن الواجبات و المحرمات عليه أو عما يدفع الضرر الحاصل به عن نفسه كما إذا سئل عن خيار الغبن بعد البيع بما فيه غبن دون ما إذا سئل عن المستحب قال النراقى (ره): كلما يجب فيه على المستفتى السؤال يجب على المفتى الجواب، فان وجب على الأول السؤال عن ذلك عينا يجب عليه الجواب كذلك و ما يجب عليه السؤال عن أحد الفقيهين يجب عليه الجواب كفايه. و كذا ما يتضرر المستفتى بجهله يجب عليه الجواب إما عينا أو كفايه و لا يجب فى غير ذلك قال (ره): و دليل الكل الإجماع و الكتاب لقوله سبحانه «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ». و المروى فى الصافى عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ إنه قال: من سئل عن علم يعلمه فكتمه الجرم يوم القيامة بلجام من نار. و رواه فى إحقاق الحق أيضا هكذا من علم علما و كتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من النار. و ما رواه فى الكافى بإسناده عن ابى عبد الله (ع) إنه قال: قرأت فى كتاب على (ع) إن الله لم يأخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهدا ببذل العلم للجهال. و الأخيره مخصوصه بالواجبات لأنها التى أخذ العهد

و اما ما تقدمها و إن كانت عامه إلا ان صدق الكتمان فى الآيه الشريفه على سكوت الفقيه عن رأيه فى مستحب أو مباح أو معامله غير معلوم لا سيما بعد انتشار الجميع فى كتب الأحاديث و الفقه من العربيه و الفارسيه، فإن المنهى عنه الكتمان المطلق دون الكتمان عن شخص خاص. و الروايتان اللاحقتان ضعيفتان غير معلوم انجبارهما بعمومهما، و مع ذلك روى فى الكافى بإسناده عن ابى الحسن موسى (ع) قال: دخل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم المسجد فإذا جماعه قد أطافوا برجل قال: ما هذا؟ فقيل: علامه، قال: و ما علامه؟ قال: اعلم الناس بأنساب العرب و وقائعها و أيام الجاهليه و الاشعار العربيه. قال: فقال: النبى صلى الله عليه و آله و سلم ذاك علم لا يضر من جهله، و لا ينفع من علمه. ثم قال النبى صلى الله عليه و آله و سلم: إنما العلم ثلاثه آيه محكمه أو فريضه عادله أو سنه قائمه. و فسرت (الآيه المحكمه) بأصول العقائد التى براهينها الآيات المحكمات. و (الفريضه العادله) بفضائل الأخلاق و عدالتها كناية عن توسطها. و (السنه القائمه) بتشريع الأحكام و مسائل الحلال و الحرام. و روى أيضا بإسناده عن ابى عبد الله (ع) يقول:

وجدت العلم كله فى أربع (أولها) ان تعرف ربك. (و الثانى) ان تعرف ما صنع بك. (و الثالث) ان تعرف ما أراد منك. (و الرابع) ان تعرف ما يخرجك عن دينك، و المراد من الأول واضح، و من الثانى علم النفس الإنسانيه و صفاتها و ما يعود اليه من النشأ الآخره و

ما يوجب شكر المنعم، و من الثالث الفضائل النفسانيه و الأوامر الشرعيه، و من الرابع الرذائل و النواهي و يخرج من هاتين الروايتين كثير مما يعمه الروايتان المرسلتان المتقدمتان بل يمكن ان يقال بعدم خلو معاني الثلاثه المذكوره في الروايه الأولى عن إجمال و لأجله يدخل الإجمال في العمومات أيضا فلا تكون العمومات المذكوره صالحه للاستدلال بها إذ معه يحصل الاجمال فيها فتأمل.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٧٣

(الثالث من الأحكام) حرمة تقليد المجتهد لغيره و جواز تقليد الغير له

إشاره

الكلام يقع (أولا) في المجتهد المطلق، (و ثانيا) في المتجزى. أما المجتهد المطلق و هو من كان له ملكه الاجتهاد في تمام الفقه فله صور أربعه:

(الأولى) ان يستنبط جميع مسائل الفقه و هذا لا- إشكال في جواز عمله باجتهاده و حرمة رجوعه للغير لأن الأدله الداله على الرجوع للغير إنما هي ظاهره أو منصرفه لمن لم يتمكن من معرفه الحكم الشرعى أو كان في معرفته له حرج عليه و هذا حسب الفرض عالم به كما انه يجوز رجوع العامي له كما سيجى ء إنشاء الله تعالى في مبحث التقليد إلا ان هذه الصوره قد عرفت عدم تحققها.

(الثانيه) أن يستنبط معظم الأحكام الفقيهيه مع تمكنه من استنباط باقى الأحكام الشرعيه، فهذا أيضا يجوز له العمل باجتهاده، و يحرم عليه ان يقلد الغير في الأحكام التي لم يستنبطها لأن أدله التقليد و جواز الرجوع إلى الغير القدر المتيقن منها هو رجوع الجاهل الغير القادر على الاستنباط أو من كان عليه حرج في استنباطها و هذا حسب الفرض قادر على ذلك، و لا حرج عليه.

إن قلت: كيف كان العوام يرجعون لأصحاب الأئمه (ع) مع تمكنهم من الرجوع للأئمه عليهم السلام و تحصيل الحكم الشرعى منهم (ع).

قلنا: لم يرجعوا

لهم فى الفتوى و إنما يرجعون لهم فى الروايه إلا- مع عدم تمكنهم من الاجتهاد أو تعسره عليهم و اما جواز رجوع العامى له فسيجى ء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٧٤

إنشاء الله تعالى معرفه ذلك من الكلام فى الصوره الرابعه الآتیه.

(و الثالثه) ان تكون عنده الملكه التامه و لكنه لم يستنبط حتى الآن كما فى صوره أوائل حدوثها و هذه الصوره يعلم الحال فيها من جواز رجوعه إلى الغير أم لا من الصوره التى بعدها.

(الرابعه) ان تكون عنده الملكه التامه و قد استنبط بعض الأحكام الشرعيه و لكنه لم يتمكن من استنباط بعض الأحكام الشرعيه الأخرى لتعارض النص أو فقدانه أو مخالفته للمشهور فيها فهل يجوز له ان يقلد الغير فى تلك الموارد التى لم يتمكن من استنباط الحكم الشرعى لأنه جاهل بالحكم الشرعى فيها و الغير عالم به فيها أو يرجع إلى الأصول العمليه أو إلى الظن الانسدادى إذا كانت مقدماته تامه عنده التحقيق انه لا يجوز له الرجوع للغير لعدم إحرازه أعلميه الغير منه فى معرفه مدرک الحكم أزيد منه، بل يحتمل أن الغير مساو له أو أدنى منه فى معرفه المدرک و إنه اشتبه فى استنباط هذا الحكم فلم يحرز أعلميته بالمدرک منه بخلاف العامى فإنه يحرز أعلميه المجتهد منه و لو فرض إحرازه ذلك فهو ليس بجاهل بالمدرک حتى يرجع للغير بل هو عالم بالمدرک و لكنه لم يستفد الحكم منه. نعم لو احتمل وجود مدرک عنده غير ما أطلع عليه و هو متمكن من تحصيله و لا عشر عليه، و لم يكن متفحصا بمقدار اللازم لزمه أن يرجع للغير فى معرفه ما عنده من المدرک نظير ما

لو احتمال وجود المدرک فی بعض الكتب التي لا عسر فی مراجعتها.

و الحاصل ان البالغ ملكه الاجتهاد لا يجوز له التقليد فی المسائل التي اجتهد فيها إجماعاً محكياً عن الشيخ الأنصاري و غيره و السيره على ذلك من غير فرق ظاهراً بين من استنبط الحكم الواقعي و بين من توقف بالمسأله لتعارض النص أو لعدم النص، فان وظيفته الرجوع إلى الأصول دون التقليد لعدم

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ١، ص: ١٧٥

جریان أدله التقليد فی حقه لظهورها فی الجاهل الغير المتمكن من مراجعه الأدله لا من راجع و لم يجد دليلاً أو اعتقد بخطأ من يدعى الدليل هذا بالنسبه إلى عمل نفسه، و سيجي ء إنشاء الله تعالى فی مبحث التقليد فی مسأله من لا يجوز له التقليد الكلام فی ذلك أيضاً.

و أما بالنسبه إلى تقليد الغير له فی تلك المسائل فقد منع جدی كاشف الغطاء (ره) فی المحكى عنه عن اعتبار ظنه بالنسبه لنفسه و لغيره إذا علم ببعض الأحكام القليله و إن كانت عنده ملكه مطلقه و منع، الآخوند (ره) فی كفايته من جواز تقليده فی المسائل التي رجع فيها لمطلق الظن من باب الانسداد أو للأصول العمليه عند الانفتاح،

[وجه منع صاحب الكفايه تقليد المجتهد المنسد عليه باب العلم و العلمی.]

اشاره

أما وجه منع الآخوند (ره) فی صورته الانسداد فلأمرين:

(أحدهما) ان رجوعه اليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم الذي عرف حلالهم و حرامهم بل هو رجوع إلى الجاهل لعدم وصوله إلى حكم من الأحكام و إنما كان معذوراً فيما يعمل بأنه بحسب حكم العقل. و أدله جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع الجاهل إلى العالم العارف بالأحكام، و لا يخفى أن هذا الوجه الأول مبني على الحكومه أي على تقرير مقدمات الانسداد

بنحو تفييد حكم العقل بلزوم العمل بالظن لا بنحو يستكشف منها حجيه الظن عند الشارع لأنه عليها لم يكن المنسد عنه باب العلم عالما بالحكم الفعلى الفرعى الشرعى لا الواقعى و لا الظاهرى، و هكذا لم يكن عالما بالحكم الأصولى الشرعى لأن عمله بالظن عنده اما من جهه انه حجه عقليه كالمقطع حال الانفتاح أو من جهه لزوم الامتثال الظنى عليه من باب الاحتياط. و كيف كان فهو ليس بعالم بحكم شرعى لا أصولى و لا فرعى حتى يقلده الجاهل فيه.

(و ثانيهما) انه على تقدير انسداد باب العلم و العلمى، فمقتضى مقدمات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٧٦

الانسداد على تقرير الحكومه أو على تقرير الكشف هو اختصاص الحكم الشرعى بالمجتهد لأنه يرجع إلى الحكم بجواز العمل بالظن، و جواز العمل بالظن إنما يثبت للذى جرت فى حقه مقدمات الانسداد من العلم الإجمالى بالتكاليف و غيرها نظير من اختص حجيه قطعه به من جهه حصوله من الطرق الغير المتعارفه كالرمل و الحساب و الجفر فتكون الأحكام المستفاده من الظن الانسدادى مختصه بالمجتهد لوجود موضوعها و هو الظن الانسدادى بمقدماته عنده دون غيره من العوام، و أدله التقليد إنما تثبت رجوع الجاهل إلى العالم فى الأحكام المشترکه لا الأحكام المختصه. فان المقلد الحاضر لا يرجع إلى المجتهد المسافر فى وجوب قصر الصلاه.

[وجه منع صاحب الكفايه تقليد المجتهد العامل بالأصول العقليه.]

اشاره

و أما فى صورته الانفتاح و عمل المجتهد بالأصول العمليه العقليه، فأیضا لا يجوز تقليده فى الأحكام المستفاده منها لأن جواز العمل بها مختص بالمجتهد ضروره أن موضوعها و هو الشك البدوى كما فى البراءه أو الشك مع العلم بالحاله السابقه كما فى الاستصحاب أو العلم الإجمالى بالتكليف كما فى الاحتياط أو

دوران الأمر بين المحذورين كما في التخيير لا يوجد في العامى حتى يجوز له العمل بها كما تقدم من عدم جواز رجوع العامى للمجتهد بالظن الانسدادي.

و أيضا إن موارد الأصول العمليه العقليه لا يعلم المجتهد فيها لا بالحكم الفرعى الشرعى و لا بالحكم الأصولى الشرعى فكيف يرجع اليه الجاهل لمعرفه ذلك كما قرناه فى الوجه الأول على عدم جواز رجوع العامى للمجتهد بالظن الانسدادي، و حاصل هذين الوجهين ان المجتهد المذكور ليس بعالم بالحكم الشرعى و لو سلمنا انه عالم، فالحكم مختص بالمجتهد المذكور ليس بعالم بالحكم الشرعى و لو سلمنا انه عالم، فالحكم مختص بالمجتهد لوجود موضوعه عنده دون العامى.

[الجواب عن الوجوه التى اعتمد عليها الآخذ «ره» فى منع تقليد المجتهد الانسدادي و العامل بالأصول العقليه.]

[أولا الجواب النقضى]

و لكن التحقيق خلاف ذلك و جواز رجوع العامى للمجتهد المذكور لأنه لو تمَّ ما ذكره لزم عدم الرجوع إلى المجتهد العامل بالأمارات الظنيه كالخبر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٧٧

الواحد و نحوه، لأن الأحكام الموجوده عنده ترجع لجواز العمل بالأماره و جواز العمل بالأماره مختص بالمجتهد دون العامى لعين ما ذكره الخصم فى الظن الانسدادي لوضوح أن موضوع جواز العمل بالأماره موجود عند المجتهد دون العامى فإن موضوع جواز العمل بها لمن عرف حجيه الظهور و عدم المعارض و صحه السند نظير ما ذكره الخصم فى الظن المطلق الانسدادي من عدم وجود موضوع جواز العمل به عند العامى.

و أيضا إن العامل بالأماره بناء على مسلك الخصم من أن جعل الحجيه عباره عن جعل الطريقه المحضه لم يثبت بها حكم شرعى أصلا لا- الواقعى و لا- الظاهرى، و إنما الاماره تنجز الواقع عليه لو صادفت الواقع و تكون عذرا لو خالفت فلم يكن المجتهد يعلم بالحكم الشرعى من الأماره أصلا.

إن قلت:

إن المجتهد يعلم بالحكم الأصولي الشرعي و هو قيام الاماره على هذا المورد و عدم قيامها، فالعامي يقلده في ذلك، ففي مورد قيام الاماره يؤخذ به، و في مورد عدمها يرجع العامي إلى ما يحكم به عقله كما أفاده الآخوند (ره) في كفايته.

قلنا: الحكم الأصولي لا يجوز التقليد فيه كما سيجي ء إنشاء الله تعالى في مباحث التقليد في مسأله (ما لا يجوز التقليد فيه). و لو سلمنا جوازه فقيام الاماره على مورد خاص أمر يحكم به العقل و ليس بحكم فرعي شرعي كما هو واضح، و لا بحكم أصولي شرعي لأن الحكم الأصولي الشرعي هو نفس حجيه الاماره لا-قيامها على مورد خاص و تطبيقها على موضوع معين، فلو جاز رجوع العامي للمجتهد في قيام الاماره على مورد خاص و هو أمر عقلي لكان يجوز له أن يرجع إلى المجتهد في الأصول العقلية كالبراءة العقلية، هذا مضافا إلى انه لم يعهد في أحد من العلماء حواله مقلديه إلى ما يحكم به عقله.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٧٨

إن قلت. إن الأمارات حجه على الكل، و المجتهد يكون له خصوصيه الظفر بها، فلا- قصور من هذه الحثيه لأدله التقليد في شمولها لمثله بخلاف الظن فإنه حجه على من تحقق له الظن و هو المجتهد.

قلنا: الظن كالاماره في ظفر المجتهد به دون العامي، و أيضا الظن في نظر المجتهد حجه على الكل كالامارات.

و هكذا يرد على الخصم صورته عمل المجتهد بالأصول النقلية فإنه ظاهر كلام الخصم جواز تقليده في الأحكام المستفاده منها مع ان حالها حال الأصول العقلية في كون موضوعها مختص بالمجتهد بعين ما ذكره (أعلى الله مقامه) في اختصاص موضوع الأصول العقلية بالمجتهد.

هكذا يرد على الخصم إن اختصاص الحجية بالمجتهد لو كان موجبا لاختصاص الحكم لكان في صورته القطع بالحكم لا يجوز تقليده لأن القطع مختصه حجيته بالقاطع لكونه قائما به لا بالعامى. هذا هو الجواب النقضى على الوجهين المذكورين الذين تمسك الخصم (ره) بهما على المنع من التقليد.

[ثانيا الجواب الحلى]

و اما الجواب الحلى عنهما فقد أجاب استاذنا المشكينى (ره) عن الوجه الأول و هو عدم علميه المجتهد المنسد عليه باب العلم و العلمى أو الذى رجع للأصول العقلية فى مواردنا بما حاصله بتوضيح منا بأنه لو كان المدرك لحجيه التقليد هو الإجماع فالإشكال مسلم لأن القدر المتيقن منه هو المجتهد المنفتح عليه باب العلم أو العلمى و الذى لم يكن مستنده الأصول العمليه العقلية. و اما إن كان المدرك هو العقل، فالعقل يرى ان الميزان هو خبرويه فى المرجع، و لا شك ان المجتهد المذكور يكون من أهل الخبره بالأحكام الشرعيه. و إن كان المدرك هو النقل، فموضوع أدلته هو الرجوع للعالم أو لأهل الذكر أو للفقيه و هذه العناوين لا إشكال فى صدقها على المجتهد المذكور.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٧٩

و لا يخفى ما فيه فان المجتهد فى الموارد التى انسد عليه باب العلم و العلمى أو رجع فيها إلى الأصول العقلية لم يكن يراه العقلاء و لا العقل انه من أهل خبره فى تلك المسائل فى معرفه الحكم الشرعى و إنما هو من أهل خبره بمعرفه الحكم العقلى فى مواردنا كما ان عنوان العالم و أهل الذكر لا تصدق على المجتهد المذكور لكونه ليس بعالم بالأحكام الشرعيه و لا من أهل الذكر فيها فكان عليه (ره) ان يثبت جواز رجوع العامى للمجتهد

حتى فى الوظائف العقلية باعتبار ان المجتهد عالم بها و العامى جاهل بها. و أجاب عن الإشكال الثانى و هو اختصاص الموضوع للظن الانسدادى و الموضوع للأصول العقلية بالمجتهد.

بما حاصله ان ثبوت الموضوع لحكم فى مورد و عدم ثبوته فى مورد آخر يتصور على أنحاء ثلاثه:

(الأول) ان يكون عدم تحققه بما هو هو كما فى حرمه دخول المسجد للحائض.

(الثانى) أن يكون لعدم الالتفات منه اليه لكن مع كون الواجد و الفاقد فى مرتبه واحده كالمجتهدين الذين يرى أحدهما الانسداد و الآخر الانفتاح و لا إشكال فى عدم ثبوت الحكم لغير موضوعه.

(الثالث) الصوره مع كون الواجد بدلا تنزيلا عن الفاقد كما فى المجتهد بالنسبه إلى مقلديه فحيثئذ يثبت الحكم للفاقد له و بهذا الاعتبار يصح للمجتهد الذى من أهل الانفتاح الفتوى على طبق الامارات مع ان حجيتها فعلا موقوفه على العلم بحجيتها إنشاء و هو غير حاصل فى المقلد. و لا يخفى ما فيه فانا لو سلمنا دعوى نيابه المجتهد عن المقلد فهى إنما تسلم فى غير ما كان موضوعه مختصا به فان المجتهد لو علم بالحكم من الرمل و الجفر لا يصح ان يقلده غيره فيه و المقلد إنما يرجع للمجتهد فى موارد الأمارات المعتمده شرعا لا من جهه النيابه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٨٠

بل من جهه الأدله الداله على رجوع الجاهل إلى العالم، و المجتهد عالم بموارد قيام الحجه الشرعيه فيكون رجوعه اليه من باب رجوع الجاهل للعالم. و دعوى ان أدله الإفتاء و التقليد تدل على نيابه المجتهد عن العامى. لا تنفع مدعيها لأنها إن سلمت فلا تقتضى نيابته فى موضوع مختص به و إنما تدل على رجوع العامى

للمجتهد في معرفه الوظيفه فقط من دون نظر للنيباه نظير رجوع المريض للطبيب و قد أجاب المرحوم الأصفهاني في حاشيته على الكفايه عن الإشكال الأول و هو عدم علميه المنسد عليه باب العلم و العلمى أو الذى رجع للأصول العقليه.

بما حاصله ان المراد بالمعرفه و العلم بأحكامهم عليهم السّلام التى هى موضوع أدله التقليد هو قيام الحجه على أحكامهم عليه السّلام شرعا أو عرفا أو عقلا عند المجتهد بدليل انهم عليهم السّلام أطلقوا المعرفه على مجرد الاستعلام من الظواهر فى قولهم عليهم السّلام يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله تعالى و قوله عليه السّلام: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا إذ ليس المعرفه من الكتاب و المعرفه لمعانى الكلام إلا من ظواهره مع أن حجيه الظواهر من باب بناء العرف و ليست بجعل حكم مماثل حتى تتحقق المعرفه الحقيقيه بالحكم الشرعى بل بمعنى تنجز الواقع بها و صحه المؤاخذه على مخالفتها لو صادفت الواقع. و الحاصل إن المراد بقوله عليه السّلام فى مقبوله عمر بن حنظله، و عرف أحكامنا بعد قوله روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا هو المعرفه بالأحكام باعتبار قيام الحجه عليها عنده المنجزه لها لو صادفت، و هكذا المراد من قوله تعالى فَسَيَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ*. فإن السؤال إنما يوجب العلم باعتبار قيام الحجه القاطعه للعدر على السائل سواء كانت حجه من قبلهم عليهم السّلام أو من قبل العرف أو من العقلاء، و ليس المراد العلم بموارد قيام الحجه كما توهمه الخصم لأن ظاهر المقبوله و شبهها معرفه الأحكام لا معرفه موارد قيام الحجه عليها. و لا يخفى ما فيه فإنه بعد تسليم أن المقبوله

تدل على حججه الفتوى و تسليم ان المعرفة فيها مع إضافتها لنفس الاحكام و سبقها بتلك الفقرات هى عين المعرفة الموجوده فى تلك الروايات، انه يمكن للخصم أن يدعى إن ما ذكره (ره) انه إنما يقتضى معرفه الحجه الشرعيه على الحكم لا معرفه نفس الحكم الشرعى إذ ليس كل أحد يعرف معانى كلامهم و يحصل القطع منه و إنما الذى يعرفه الفقيه و يحصل القطع به هو قيام الحجه على أن معنى كلامهم هو ذلك و هو إنما يكون بالظاهر، و لا- ريب ان الظاهر من كلام الله و كلام المعصومين حجه شرعيه أمضاها الشارع. و المقبوله ظاهره فى ذلك أيضا حيث رتب المعرفة على روايه الحديث و هى أيضا حججه شرعيه، و الآيه الظاهر منها هو الذكر للحجه الشرعيه لا أهل الذكر و لو من غير الحجه الشرعيه، و الحاصل ان ظاهر الآيات و الروايات هو أن المراد بالعلم و المعرفة للحكم هو العلم و المعرفة بقيام حجه شرعيه عليه لا- العلم و المعرفة لنفس الحكم، فيرجع هذا الجواب لكلام الخصم من عدم علم المجتهد بالحكم عند قيام الحجه العقلية عنده و انما يعلم لو قامت عنده الحجه الشرعيه هذا مضافا إلى أن هذا لا يتم فيمن يعمل بالاحتياط فإنه لا يصدق عليه انه عالم بالحكم الشرعى بقيام الحجه عليه لعدم قيام الحجه عنده لا بالحكم الواقعى و لا الظاهرى لأن الحاكم بالاحتياط هو العقل، و هكذا على تقدير القول بالظن الانسدادي من باب الحكومه من جهه الاحتياط.

و أجاب (ره) عن الإشكال الثانى بما أجاب به المشكينى (ره) و قد عرفت ما فيه. و الحق فى

الجواب عن الإشكال الأول ان الجهال إنما يرجعون إلى العلماء لفراغ ذمتهم و رفع العقاب عنهم و حصول الثواب لهم و عدم الخروج عن ربه الإسلام و هذا لا يقتضى أزيد من علم المجتهد بوظيفه الجاهل الموجه لذلك أعنى لتخلصه من العقاب و نيئه للثواب و الفوز بالسعادة و ليس غرض العامى متعلق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٨٢

بنفس معرفه الاحكام الشرعيه بخصوصها، و لذا قد يعملون بالاحتياط و لا اشكال أن المجتهد المنسد عليه باب العلم بحسب نظره يعلم بالوظيفه التى تبرء ذمه العامى بها و يخلص بها من العقاب و يفوز بالثواب، و إنها هى ما قام الظن عليه مطلقا أو من طرق خاصه. و هكذا المجتهد الذى يرجع للأصول العمليه، و لا-ريب أن أدله التقليد إنما تدل على ذلك لا على خصوص الرجوع لمعرفه الحكم الشرعى لأن دليله أما العقل أو بناء العقلاء و هو واضح، فإن السيره على هذا ألا ترى إلى العامى الذى يرجع إلى الطبيب مع علمه بأن الطبيب يعمل بظنه و حدسه الذى قد لا يصيب الواقع إنما يرجع إليه فى معرفه الوظيفه التى يلزم الطبيب بها المريض الموجه لشفائه و برئه بحسب نظره. نعم لو رجع العامى للمجتهد لمعرفه الحكم الشرعى و جب على المجتهد أن لا يفتى له إلا بما قطع بأنه الحكم الشرعى، و لا يجوز له أن يفتى له حتى بما قام الخبر المعتبر عليه بناء على الطريقيه، و هكذا لو رجع إليه لمعرفه الحكم الواقعى الشرعى لا-يجوز له أن يفتى له إلا بما قطع انه حكم شرعى واقعى لا ظاهرى شرعى فإنه لو أفتى له حينئذ بالوظيفه مع عدم

علمه بالحكم الشرعى يكون كمن قلد الطيب فى مرضه فأفتى له بما يصلح مزاجه، نعم لو قلد الطيب بما يصلح مزاجه صح له أن يفتى له بما يصلح مزاجه و لكن العوام إنما يريدون معرفه ما ينجيهم من العقاب و ينالون به الثواب فى نظر المجتهد، و لذا تراهم يفتون لهم بالوظائف التى يرون أنها تحصل لهم ذلك فى كل مورد، فقد يفتون لهم بالاحتياط فى العبادات، و قد يفتون لهم بالمصالحه فى المعاملات و بالطلاق فى العقد على المرأه الغير المعينه، و قد يفتون لهم بعدم الحكم و الوظيفه و قد يفتون لهم بحكم التقيه و ليس غرض العوام معرفه نفس الأحكام الشرعيه بخصوصها إذ لا فائده لهم بذلك، و أما أدله التقليد النقليه فهى مؤكده و مقرره للأدله الغير النقليه لا أنها لتأسيس حكم جديد و إن شئت قلت: ان المستفاد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٨٣

من جميع أدله التقليد هو الرجوع إلى العالم بأعمال كيفيه النظر لتحصيل الوظيفه المؤمنه للعامى من العقاب فى نظر ذلك العالم فما حصله بأعمال نظره للغير يصح للغير أن يعمل به.

نعم قد يشكل رجوع العامى للمجتهد المنسد عليه باب العلم و العلمى إذا كان ظانا بالحكم الشرعى لكون العامى المذكور لا يجرى فى حقه مقدمات دليل الانسداد لأن باب العلمى منفتح له بواسطه التقليد للغير فهو غير منسد عليه باب العامى. و جوابه إن مقدمات دليل الانسداد بالنسبه إلى العامى لو قلنا بجريانها فى حقه فهى تثبت حجيه قول كل مجتهد بالنسبه إليه فى بيان الوظيفه التى يراها ذلك المجتهد فى حق العامى فتمكنه من الرجوع لغير ذلك المجتهد لا يقتضى انفتاح باب العامى

له فى مقابل رجوعه لذلك المجتهد بل يكون الكل بالنسبه إليه فى مرتبه واحده و إن شئت قلت انفتاح باب العلم لمرجه لا يوجب انفتاح باب العلم بالنسبه اليه.

و أما الجواب عن الإشكال الثانى فلأن ما ذكر لا يراه المجتهد دخيلا فى موضوع الحكم و الوظيفه و إلا لما رأى ذلك الحكم حكما للعامى و لا تلك الوظيفه وظيفه للعامى، و سره إن ما ذكره كان دخيلا فى موضوع الطريق لمعرفه الوظيفه لا فى موضوع نفس الوظيفه. فإن القصر و التمام موضوعان لنفس الوظيفه، و أما الشك و اليقين السابق موضوعان للدليل على الوظيفه.

و إن شئت قلت: إن العامى عليه أن يرجع للمجتهد فى الوظيفه التى علم المجتهد أنها وظيفه للعامى و تخلصه من العقاب. و المجتهد لما كان يرى و لو بواسطه الاستصحاب و بواسطه فحصه و خبرته العلميه ان الوظيفه للعامى التى تخلصه من العقاب هى هذه الوظيفه بالنسبه لهذا المورد جاز للعامى العمل بها أو يرجع للاحتياط و هذا نظير الوحى فإنه و إن كان مختصا بالموحى له لكن مدلوله لما كان حكما للغير كان الغير يرجع للموحى له.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٨٤

و الحاصل انهم كانوا عليهم أن يعالجوا المقلد فيه، إنه إن كان الحكم الشرعى فقطعا لا يجوز تقليد المجتهد المذكور، و أما إن كان الوظيفه فهو لا- اشكال فيها لا من جهه العلم بها و لا من جهه موضوعها لا أن يعالجوا أدله التقليد من حيث العلم بالحكم الشرعى و معناه. و لذا لو كانت الطرق التى قامت عند المجتهد تفيد العلم لكن يجزم العامى بفسادها كالتقياس لم يجز له الرجوع اليه.

[وجه ما نسب لجدنا كاشف الغطاء «ره» من منع تقليد العامى لمن اجتهد ببعض الأحكام دون بعض و ان كان عنده ملكه تامه من أول الفقه لآخره.]

و أما وجه ما

نسب لجدى كاشف الغطاء (ره) من منع تقليد العامى لمن اجتهد ببعض الأحكام دون بعض، وإن كان عنده ملكه تامه من أول الفقه لآخره ما لم يكن مستنبطاً لقدر معتد به من الأحكام بحيث يعد فقيهاً و عارفاً بحلال أهل بيت العصمه و حرامهم، و انه من أهل الذكر بل المحكى عنه (ره) إنه منع من حجيه ظنه حتى بالنسبه لعمل نفسه. فيمكن أن يكون هو ما دل على أن الناس صنفان فقيه و غير فقيه، و الثاني وظيفته الرجوع إلى الأول و لأن الاجتهاد مأخوذ فيه عنوان الفقيه كما تقدم. و التفقه مأخوذ في آيه النفر و هي قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ آيَةٌ. و هكذا مأخوذ في روايه الاحتجاج عن العسكرى عليه السلام في قوله: «من كان من الفقهاء حافظاً» الخبر. و هكذا مأخوذ عنوان الفقيه في معاهد الإجماعات المحكيه على جواز تقليد العامى لغيره. و لأن المذكور في مقبوله ابن حنظله، و روايه أبى خديجه اعتبار المعرفة بأحكامهم عليهم السلام و لا- ريب في إفاده الجمع المضاف العموم و أقله العرفى، و لا ريب في عدم صدق الفقيه و المعرفة بأحكامهم بمجرد عموم الملكه من أول الفقه لآخره ما لم يكن عارفاً بمقدار يعتقد به من الأحكام الشرعيه. و هكذا عنوان راوى الحديث و عنوان الناظر في الحلال و الحرام، بل المروى في الكشى عن محمد بن سعد الكشى و محمد بن أبى عوف البخارى عن محمد بن أحمد بن حماد الروزى رفعه إلى الصادق عليه السلام إنه قال: اعرفوا منازل شيعتنا بقدر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٨٥

ما يحسنون من رواياتهم عنا فانا لا

نعد الفقيه منهم فقيها حتى يكون محدثا.

إن قلت: ان ما ذكر إنما يقتضى عدم حجيه ظنه بالنسبه إلى الغير و ذلك لا يستلزم عدم حجيه ظنه بالنسبه إلى نفسه. قلنا: لو كان ظنه معتبرا لكان بالنسبه إلى الجميع من دون فرق و إن لم يكن معتبرا فأیضا بالنسبه إلى الجميع فالتفصيل بين حجيه ظنه خروج عن الطريقه. بل زاد بعضهم بأن ملكه الاجتهاد لا- تحصل إلا- بالممارسه المستلزمه للفعليه المذكوره، أعنى العلم بجمله من الأحكام الشرعيه يعتد بها بحيث يصدق عليه انه فقيه، و هكذا علمه بحصول ملكه الاجتهاد عنده لا- يحصل إلا بالممارسه المذكوره.

و (جوابه) أولا: ان الأدله المذكوره ليس لها مفهوم يقتضى الحصر بذلك فهي لا تعارض أدله التقليد الداله عليه مما لم يؤخذ فيه تلك العناوين خصوصا دليل الفطره و العقل.

و (ثانيا) ان الأدله المذكوره إنما تقتضى عدم حجيته بالنسبه إلى الغير فقط لا إلى نفسه. و الملازمه بين عدم حجيه ظنه بالنسبه إلى نفسه و غيره لا- دليل عليها بل الدليل قد قام على عدمها، فان المجتهد الفاسق ظنه حجه بالنسبه لنفسه دون غيره و هكذا المفضول مع وجود الأفضل عند المشهور.

و (ثالثا) ان عنوان الفقيه يصدق بمجرد وجود الملكه كما هو شأن سائر العناوين لسائر العلوم الصناعيه كالنجاره و نحوها.

و (رابعا) أنه بقرينه مناسبه الحكم للموضوع انه يعتبر أن يكون المفتى فقيها فيما يرجع اليه فيه. و لا ريب انه حين الرجوع اليه لا بد و أن يعرف المسأله التي رجع الهى فيها و ذلك لعدم مدخلية معرفه غيرها كما لا فائده فيما لو عرف غيرها و لم يعرف ما يرجع فيه اليه و يرشدك إلى ذلك روايه أبي خديجه

المحكيه عن الكافي و التهذيب عن الصادق (ع): إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٨٦

الجور و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه حكما فإنى قد جعلته قاضيا تحاكموا اليه و من هنا يظهر ان المراد بالعارف بأحكامهم (ع) فى المقبوله هو معرفه ما يرجع اليه فيه من الأحكام لا معرفه أحكام كثيره.

و (خامسا) ان مستنبطاته إذا لم تكن حجه عليه ما لم يصدق عليه انه عارف بأحكامهم و انه فقيه لزم عليه أن يقلد الغير فيها و حينئذ لا- ينفعه إذا استنبط البقيه لأن كثره معلوماته لا- توجب صدق ذلك عليه لكون الاولى منها ليست بحجه و البقيه التى حصلت بعدها أيضا لا- تكون حجه لعدم صدق العنوان بها فى حد ذاتها فيكون مجموع ما حصل عنده ليس بحجه و تكون معلوماته نظير معلومات العامى المقلد، فلا بد من القول بحجيه أول مستنبطاته.

و (سادسا) ان الأدله الداله على حجيه الظن تشمل ظنون هذا الشخص و إن لم يسمى فقيها أو عارفا بأحكامهم (ع). و اما ما ذكره بعضهم من توقف حصول ملكه الاجتهاد على العلم بجمله معتد بها من الأحكام الشرعيه من أدلتها التفصيليه فهو دور، لأن العلم بتلك الجمله إن كان لا- بنحو الاستنباط فهو ليس من الفقه، و إن كان بنحو الاستنباط فهو موقوف على الملكه فلا يعقل توقف الملكه عليه و تقدم ص ١١٠ و سيجى ء ان شاء الله فى الشرط الخامس للمستفتى ما ينفعك فى المقام.

و من الغريب ان بعض أساتذه العصر اعتبر استنباط الحكم بالفعل، و استدل على ذلك بأغلب الأدله السابقه الذكر مع انه لا ينكر

أحد اعتبار ذلك إذ كيف يرجع العامى للمجتهد فى شىء لم يكن المجتهد يستحضره فضلا عن أنه لم يستنبطه، وإنما محل الكلام هو ما ذكرناه وهو لزوم أن يستنبط فعلا- معظم الأحكام غير الذى يرجع إليه فيها. هذا و لكنى حتى الآن لم أطلع على صحة هذه النسبه لجدى المرحوم كاشف الغطاء. (و الحاصل) ان المجتهد المطلق قد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٨٧

منع من جواز تقليده فى هذا المقام فى صور ثلاثه: أحدها صورته عمله بالظن الانسدادي، و ثانيها رجوعه للأصول العمليه العقلية، و ثالثها إذا لم يكن عارفا بمقدار من الأحكام الشرعيه بحيث يصدق عليه انه فقيه و انه ممن عرف حلالنا.

و قد عرفت جواز تقليده مطلقا كما يجوز عمله بظنونه المعتبره عنده مطلقا.

اعتبار اجتهاد المتجزي

هذا كله فى المجتهد المطلق و اما المتجزي فالكلام فى اعتبار اجتهاده بالنسبه لنفسه تاره و اخرى بالنسبه لغيره، اما الكلام فى الجبهه الاولى و هى اعتبار اجتهاده بالنسبه لنفسه بمعنى انه على فرض وقوع التجزى فهل يجب عليه فيما له ملكه الاجتهاد فيه أن يبذل وسعه و يعمل بما اجتهد فيه و مع عدمه يرجع للأصول العمليه أن يجب عليه أن يقلد الغير فى ذلك أو يجب عليه الاحتياط فى ذلك أو يكون مخيرا فى ذلك بين الاجتهاد و التقليد و الاحتياط. إن قلت: ان الكلام و النزاع لا- وجه له فى ذلك لأن المتجزي اما أن يحصل له القطع بالحكم الشرعى فلا إشكال فى اعتباره أو يحصل له الظن المنتهى إلى العلم فكذلك أيضا أو الغير المنتهى للعلم فهو راجع إلى الشك و لا إشكال فى عدم اعتباره.

قلنا: ان البحث و الكلام

فى حجيه مستنبطاته المستنده إلى الأـصول العمليه عند الشك و الظن الغير المعبر و مستنبطاته المستنده إلى الظن المعبر من جهه تجزيه و إن التجزى مانع من اعتبارها بمعنى ان الظنون الخاصه أو الظنون المعبره من باب الانسداد هى معبره بالنسبه إلى المتجزى كما هى معبره بالنسبه إلى المجتهد المطلق أم لا بل يمكن أن ينجر النزاع حتى إلى مستنبطاته المستنده إلى القطع بناء على إمكان المنع من اعتبار القطع كما إذا حصل من غير الأسباب العاديه كقطع القطاع و ينبغى التنبيه على أمرين قبل الدخول فى بيان ما هو الحق فى المقام.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٨٨

وجوب تحصيل العلم فى مسأله جواز التجزى

(أحدها) ان النزاع فى هذا المقام هل يمكن أن يرجع فيه إلى التقليد بأن يقلد شخصا يقول بحجيه اجتهاد المتجزى و فتواه كما يقلد الإنسان المجتهد فى البقاء على تقليد الميت أو فى تقليد شخص حى فى احتياطاته أو لا بد له من الاجتهاد فى ذلك بأن يجتهد فى ان ظنه حجه عليه و ان التجزى لا يمنع من اعتبار الظن بالنسبه اليه أو هو مخير بين الاجتهاد فى ذلك أو التقليد.

و التحقيق كما سيجى ء ان شاء الله فى جواب الإيراد الثالث على اعتبار اجتهاد المتجزى انه لا وجه للرجوع إلى الاجتهاد فى هذه المسأله بل لا بد له من تحصيل اليقين بها و إلا فرجوعه للاجتهاد فيها من قبيل الرجوع للخبر الواحد فى حجيه خبر الواحد و الرجوع إلى الظن فى عدم حجيه الظن فإنه لا يكون إلا على وجه دائر إلا إذا كان الاجتهاد فيها متيقن حجيته و اما التقليد فيها فهو غير جائز مع التمكن من العلم كما سيجى ء ان شاء

اللّه، و من هنا ظهر لك انه لم يكن في البين قدر متيقن. كما يظهر من بعضهم (من ان الاجتهاد في هذه المسأله قدر متيقن) و كيف كان فعليه تحصيل العلم بها أو الاجتهاد فيها المتيقن حجتيه فاذا عجز عن العلم بها تعين عليه التقليد فيها إلا انه إذا قلد فيها و أفتى له مجتهد به بحجيه ظنه عمل بظنه و لكن لا- يجوز له أن يفتى للغير بذلك و لا- يجوز للغير أن يرجع له لأن يكون في الحقيقه مقلدا للغير فإن النتيجة تتبع أخس المقدمات.

و كيف كان فلا بد من حصول القطع بها أو بصحة اجتهاده من الأدله التي تقام على صحته و لا يكفي حصول الظن منها.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٨٩

التجزى في أصول الفقه

(ثانيها) ان التجزى كما يتصور في الأحكام الفرعيه كذلك يتصور في الأصوليه، و المعروف عنهم دعوى الوفاق على جواز التجزى في المسائل الأصوليه بأن يجتهد ببعض دون بعض، و ان الاختلاف إنما وقع بينهم في الفروع.

و قد يورد عليهم أن لازم جواز التجزى في الأصول جوازه في الفروع لأن معناه جواز أعمال المسائل الأصوليه التي اجتهد فيها و حجيتها بالنسبه إلى الفروع الفقهيه المرتبه عليها فيكون متجزى بالنسبه لهذه الفروع الفقهيه دون غيرها مما ترتب على المسائل الأصوليه التي لم يجتهد فيها كما ان نفي جواز التجزى في الفروع يستدعي نفيه في الأصول إذ لو كان اجتهاده في بعض الأصول حجه للزم اعتبار استخراج الفروع المترته عليها في حقه و حق مقلديه. و جوابه: انا لا نسلم وقوع الوفاق بل حالها حال الفروع الفقهيه، و لو سلمناه فالظاهر وقوع الوفاق على جواز التجزى في المسائل الأصوليه التي لا

يستلزم التجزى فيها التجزى فى الفروع كمسأله جواز تقليد الميت و وجوب تقليد الأعلم و لزوم تجديد النظر للمجتهد و نحو ذلك مما لا- يستلزم الاجتهاد فيها تجزء فى الفروع، هذا مع إمكان أن يقال ان الاجتهاد فى بعض مسائل الأصول و حجيتها لا يستلزم استخراج الفروع منها فان الاجتهاد فى الحجيه لشيء لا يوجب إعمالها فى الفروع الفقهييه لاحتمال أن التجزى فى الفقه مانع من اعمالها.

اعتبار اجتهاد المتجزى فى الفروع

اشاره

هذا كله كلام وقع فى البين فلنعد الى ما نحن فيه فنقول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٩٠

ان الحق هو اعتبار اجتهاد المتجزى بالنسبه لنفسه بحيث يجب عليه أن يبذل وسعه فى تحصيل الظن المعترف فى المسائل التى له ملكه فيها، و إذا لم يحصل له العلم و لا الظن المذكور و جب عليه الرجوع إلى الأصول العمليه،

[الأدله على اعتبار اجتهاد المتجزى فى الفروع.]

اشاره

و الدليل على ذلك

(أولاً) هو ان المتجزى ينتهى أمره إلى القطع بحجيه ما عنده

من المآخذ و المدارك للأحكام الشرعيه التى عنده ملكه الاجتهاد عليها، فلو كان عنده ملكه الاجتهاد فى النقليات مثلاً فلا بد أن تكون حجيه الخبر مقطوعه عنده أو منتهيه إلى القطع بها و هكذا حجيه الظهور و هكذا حجيه أحد المتعارضين و هكذا اعتبار الأصل العملى و حينئذ فيرجع عمله إلى القطع الذى هو حجه بنفسه نظير المجتهد المطلق فى كون عمله بظنونه ينتهى إلى القطع باعتبارها و يكون المسوغ للمجتهد المطلق فى عمله بالنسبه إلى تلك الموارد هو بعينه موجود للمتجزى فى اجتهاده فيها. (و بعبارة اخرى) ان المتجزى اما ان يقطع بالحكم الشرعى الفرعى فلا إشكال فى صحه عمله بقطعه لحكم عقله بذلك، و اما إذا حصل له الظن المعترف بالحكم الشرعى فلا- بد له من العمل به لانتهاه ظنه إلى القطع باعتباره فيجب عليه العمل به و إلا خالف قطعه، و اما إذا لم يحصل له الظن المعترف فان كان مجتهداً فى الأصول العمليه بأن كانت معتبره عنده فلا بد أن ينتهى اعتبارها إلى قطعه بجعلها فى مثل تلك الموارد فيلزمه أن يرجع إليها و يعمل بها و إلا قلد الغير فى المسأله لعدم اجتهاده فيها لفقدانه ملكه الاجتهاد فيها.

إن قلت: الكلام فى اعتبار المآخذ و المدارك بالنسبه إلى المتجزى بمعنى ان حجيتها مختصه بالمجتهد المطلق أو تعم المتجزى.
قلنا: أدله اعتبارها تفيد القطع بالنسبه إلى كل من يعرف العمل بها و ليس مأخوذ فيها بالمجتهد أو العامى أو المتجزى و إنما اعتبر
المجتهد فى اعتبارها لعدم قدره العامى على الاستفاده منها و عدم معرفه حجيتها و تشخيص شرائطها و مواردھا. و الفرض ان
المتجزى قادر على

بحجيتها و لذا لا- تراهم يقيدون أصاله الظهور بغير المتجزى و لا- حجيه الخبر بغير المتجزى. و الحاصل ان اعتبار هذه الأمور ترجع للقطع باعتبارها بالنسبه إليه فالذى يلاحظ أدله حجيه الخبر يراها تفيد القطع بحجيتها بالنسبه إليه، و هكذا أصاله الظهور و هكذا الاستصحاب، و لو سلمنا ان النزاع فى ذلك فلا بد للمتجزى من تحصيله القطع باعتبار تلك المدارك و المآخذ بالنسبه إليه و إلا- فليس عنده ملكه الاجتهاد أو لا- يجوز له العمل بها و لا شك انه كل من رجع إلى أدله اعتبار تلك المدارك ينتهى أمرها إلى القطع.

و يستدل ثانيا على اعتبار اجتهاد المتجزى بظواهر عده من الاخبار

اشاره

(منها) روايه ابى خديجه المشهوره المحكى روايتها عن المحدثين الثلاثه (ره) بأسانيدهم عن ابى خديجه سالم بن مكرم الجمال قال: قال لى أبو عبد الله (ع): إياكم ان يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه. و هذه الروايه واضحه الدلاله على كفايه العلم ببعض الاحكام فى مرجعيه الغير للعالم بها. إن قلت: انها تدل على خصوص القضاء. قلنا: ان القضاء قد يكون فى مورد النزاع فى الشبهه الحكميه و اخرى فى الشبهه الموضوعيه ألا ترى ان النزاع قد يكون من جهه عدم معرفه الحكم الشرعى كوجوب النفقه للمتمتع بها و قد يكون من جهه الموضوع الخارجى كالملكيه فأرجاع الإمام (ع) إلى العالم ببعض الأحكام من دون تقييد بأحد الصورتين يقتضى جواز الرجوع إليه فى كليهما، و لا ريب ان الرجوع فى الأحكام الشرعيه للغير عباره عن التقليد له و إذا ثبت جواز رجوع الغير

إليه فى الأحكام الشرعيه ثبت جواز عمله بها بطريق أولى.

[المناقشه فى روايه ابى خديجه.]

وقد أورد على الاستدلال بهذه الروايه بوجه:

(أحدها) ضعف سندها بمعلى بن محمد و فى المحكى عن النجاشى انه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٩٢

مضطرب الحديث و المذهب و بابى خديجه فإنه و ان وثقه داود مكررا إلا ان الظاهر اشتباهه بظن انه سالم بن مكرم الذى وثقه النجاشى كذلك، و الحال انه مشترك بين سالم بن مكرم المذكور و سالم بن سلمه و هو ضعيف مع ان الشهره الفتوايه على خلاف مضمونها لأن المشهور اعتبار الاجتهاد المطلق فى القاضى فتسقط عن الاعتبار حتى لو كانت معتبره فى نفسها، و جوابه ان ضعف سندها منجر بالشهره العظيمة لروايتها حتى ان الأصحاب سموها بمشهوره ابى خديجه مع ما حكى عن المسالك من الاتفاق على العمل بمضمونها مضافا إلى المحكى عن المحدثين الثلاثة من شهادتهم بصحة ما أوردوه فى كتبهم مع ذكرهم لهذه الروايه فيها و قد سماها فى الجواهر بالمقبوله مضافا إلى أنه رواها فى من لا يحضره الفقيه عن احمد بن عائد عن ابى خديجه و الرواه الواقعين فى سلسله روايه الصدوق عن أحمد المذكور كلهم من الثقات الأجلاء عند الطائفه غير الحسن ابن الوشاء و هو لدى التحقيق أيضا كان من وجوه هذه الطائفه و ممدوح فيها كما هو المحكى عن النجاشى.

(ثانيها) ان مسأله تجزى الاجتهاد مسأله أصوليه و لا ينفع فى المسأله الأصوليه إلا القطع و الروايه لا يستفاد منها إلا الظن. و جوابه ان التزام القطع فى المسأله الأصوليه لا دليل عليه.

(ثالثها) ان المذكور فى الروايه هو الرجوع إلى العلم لقوله (ع) فيها إلى رجل يعلم شيئا من قضايانا»

و لا إشكال فى رجوع المتجزي إلى علمه و إنما الإشكال فى رجوع المتجزي إلى ظنه الاجتهادى. و جوابه: انك قد عرفت ان المراد بالعلم و المعرفة فى كلماتهم (ع) هو قيام الحجة كما تقدم ص ١٨١ و يرشدك إلى ذلك ان الأصحاب استدلووا فى كتاب القضاء بهذه الروايه و مقبوله ابن حنظله على جواز القضاء و الإفتاء فى زمن الغيبه فلو كان المراد بالعلم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٩٣

و المعرفة فىهما المعنى الحقيقى فلا يصح الاستدلال بهما لأن القضاء و الإفتاء أغلبه من باب الظن و قيام الحجه.

و (رابعها) ان العلم ببعض الأحكام لا- ينافى وجود الملكه فى جميع أبواب الفقه، فالروايه لا- تدل على جواز عمل المتجزي باجتهاده و إنما تدل على جواز عمل المجتهد المطلق الذى له الملكه التامه إذا علم ببعض الأحكام الشرعيه. و جوابه ان الروايه مطلقه تشمل صورته العلم ببعض مع وجود الملكه فى الجميع، و صورته العلم ببعض مع وجود الملكه بالنسبه إلى ذلك البعض فتقيدها بالصوره الاولى لا وجه له. و بعبارة اخرى ان هذه الروايه تدل على ان الملكه فى الجميع ليست بشرط فى القضاء و إنما الميزان هو العلم ببعض كما هو المطلوب. بل يمكن أن يقال ان مناسبه الحكم للموضوع تقتضى ظهور هذه الروايه فى كفايه معرفه شىء من الأحكام التى تخص المستفتى أو المترافعين. إن قلت: ان ظاهر مقبوله ابن حنظله ان معرفه جميع الاحكام شرط فى القضاء و روايه أبى خديجه مطلقه و المطلق يحمل على المقيد. قلنا: ان المطلق إنما يحمل على المقيد إذا كان بينهما منافاه فى الحكم و مقبوله ابن حنظله إنما تدل على ان

من حصل له معرفه جميع الأحكام فله القضاء بين الناس، و روايه أبي خديجه تدل على ان من حصل له معرفه البعض فله القضاء فلا منافاه بينهما لما تقرر فى محله من ان السبب الشرعى يجوز تعدده لمسبب واحد. مع انه سيجى ء إنشاء الله ان المقبوله ظاهره فى إرادته الجنس و (خامسها) ان الروايه المذكوره إنما تدل على جواز التحاكم إلى المتجزى و المطلوب الأعم من ذلك. و جوابه ما عرفته ص ١٩١.

و (سادسها) ان الخصم يدعى ان العلم ببعض الأحكام لا ينفك عن الملكه المطلقه لامتناع التجزى فى ملكه الاجتهاد عنده. و جوابه ما عرفته من فساد هذا المبني فى رد من قال بعدم تجزى الاجتهاد بمعنى الملكه و قد تقدم تفصيل ذلك فراجعه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٩٤

و (سابعها) ان (من) فى قوله (ع): «من قضايانا» بيانیه للشى ء لا تبعيضة فيكون المعنى يعلم شيئاً عبارته عن قضايانا لا شيئاً آخر غيرها و حينئذ فتكون الروايه داله على اعتبار العلم بالأحكام الشرعيه لأن إضافه الجمع تفيد العموم و لا تدل على اعتبار التجزى. و جوابه ان هذا خلاف الظاهر و سوق الكلام فان المفرد إذا وقعت بعده (من) مضافه للجمع تفيد التبعيض كما لو قيل همنى أمر من مطالب زيد. على ان كونها بيانیه إنما يقتضى كون ما بعدها جنس لما قبلها كما سيجى ء إنشاء الله.

(ثامنها) ما جزم به بعض أساتذه أهل العصر من ان كلمه شى ء و ان كانت ظاهره فى القله فى غير المقام إلا انها كناية عن الكثره فى المقام باعتبار انه لوحظت قلته بالنسبه لعلوم الأئمه (ع) فلا بد أن يكون كثيراً فى نفسه و إلا

لا يعد شيئاً من علومهم (ع) فان علومهم بمنزله بحر محيط و شىء منه لا يكون إلا كثيراً فى نفسه كما هو المتعارف فإنه إذا قيل فلان عنده شىء من الثروه يراد منه ما يكون كثيراً فى نفسه و قليل بالنسبه إلى مجموع الأموال و الثروه الموجوده فى الدنيا. و جوابه ان نظير هذا الاستعمال وقع فى القرآن الشريف و لم يكن فيه كناية عن الكثره فإن قوله تعالى وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ. يفهم منه ان المراد لا- يحيطون بالكثير من العلم فى نفسه. و دعوى ان علومهم (ع) بمنزله البحر المحيط و شىء منه لا يكون إلا- كثيراً. غريبه فإن القطره من البحر يصدق عليها أنها شىء من البحر و الاستشهاد بشىء من الثروه. أغرب فإن لفظ الشىء إذا أطلق إنما يراد به القليل من أحد مصاديق ما بعده من المجرور (بمن) فإذا قيل شىء من الحديد. لا بد من صدق الحديد على ذلك الشىء و لذا عد المنطقيون (لا شىء) من سور السالبه الكليه فإذا قيل فلان عنده شىء من الثروه لا بد من صدق الثروه على ذلك الشىء و إلا لما صح أن يقال ذلك. و لا ريب ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٩٥

ما يصدق عليه الثروه لا بد و أن يكون كثيراً فى نفسه. و عليه فالمراد بشىء فى الروايه هو المقدار القليل الذى يصدق عليه انه من قضاياهم و هو المتبادر منه.

(تاسعها) ان معرفه شىء من الأحكام عن دليله و لو آيه أو روايه كانت ثابتته لأكثر أهل تلك الأزمان و لم يكن من عرف هذا القدر الذى هو أقل مراتب التجزى بعزیز

الوجود حتى يجعله الامام قاضيا على أصحابه و يأمرهم بالتحاكم اليه، ألا ترى ان عبد العزيز بن المهتدي مع كونه وكيلا للإمام الرضا (ع) و من خواصه و خير قمي بشهادته الفضل بن شاذان كان متجزيا في اجتهاده قطعا لأنه قد سأل الإمام الرضا (ع) عن يأخذ معالم دينه إذا لم يلقاه فأمره بأخذها من (يونس) فإنه يستفاد من ذلك ان المرجع في الفتوى لا بد و أن يكون مجتهدا مطلقا حتى يرجع إليه المتجزى، و لا- خفاء في أشديه القضاء من الفتوى و جوابه: ان معرفه ما يخص القضاء من الأدله و تطبيقه على القضيه المتنازع فيها ليس بحاصل لأكثر الناس كما تخيله المشكل سلمنا لكن أى مانع من نصب قضاة كثيرين لتسهيل أمر الشيعه من جهه تفرقهم في البلدان و صعوبه وصولهم للإمام و شدة التقيه، و اما إرجاع عبد العزيز إلى يونس فإنما أرجعه في الأمور التي لم يعرفها، نعم لو أرجعه في الأمور التي عرفها إلى يونس أمكن استفاده عدم اعتبار اجتهاد المنجزى.

(عاشرها) ما ذكره بعض المعاصرين ان الظاهر من السياق أن الامام (ع) كان في مقام نصب القاضى نصبا عاما، و الظاهر انه لا يناسب منصب القضاء العلم بحكم واحد و بقضيه واحده لعدم اقتضاء مناسبه الحكم و الموضوع. و لا المنصب و لا يناسبه ما ورد «ان مجلس القضاء لا يجلسه إلا نبي أو وصى نبي» ضروره ان العالم بحكم واحد من الاحكام لا يليق بهذا المنصب مضافا إلى ان الجمود على لفظه (شىء) يقتضى العلم بشىء أى شىء كان و قضيه أى قضيه كانت فالمناسب أن تكون

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٩٦

من بيانيه و

يكفى احتمال إرادته البيانیه منها فى صیورہ هذا الخبر مجملا فتكون مقبوله ابن حنظله مبینہ له و رافعه لإجماله لأنها صریحه فى إرادته العموم فلا مجال لجعلها معارضه له. و جوابه: ان دعواه عدم مناسبه منصب القضاء للعلم بحكم واحد و قضیه واحده، لا يخفى ما فيها فإن المتجزى عند القضاء فيما اجتهد فيه لا بد و أن يكون عارفا بأحكام متعدده من حكم المسأله و شؤون القضاء و شرائطه و من هو المدعى و من هو المنكر فلا يعقل أن يكون عالما بحكم واحد، على ان العقلاء غالبا يحكمون العارف بخصوص مورد النزاع فى شؤونهم و ان لم يعرف شيئا آخر فكيف يدعى الخصم عدم مناسبه القضاء للعلم بحكم واحد لمسأله واحده على ان مقتضى كثره ابتلاء الناس بهذا الموضوع يقتضى التوسع فى الجعل كما سبق فى جواب الإيراد التاسع، و إما ما ورد من ان «مجلس القضاء لا يجلسه إلا نبي أو وصى نبي» فالمراد به بيان لزوم العداله و معرفه ما يتعلق بحكم المسأله المتنازع فيها، و اما دعواه ان لفظه (من) تكون بيانیه ففيها ان ذلك لو نلتزم به فى كل مورد وقعت بعد مبهم كقولهم (خاتم من حديد) فهو لا يطل المدعى لأننا إنما استفدنا القله من لفظ (شىء) لا من جهه (من) فإن الشىء ظاهر فى الفرد و الجزئى مما بعد (من) فالروايه ظاهره فى القله و لكنها من نوع قضاياهم (ع) فكون من بيانیه لا تقتضى أن يكون متعلق المعرفه عموم قضاياهم بل إنما تقتضى أن يكون متعلق المعرفه من نوع قضاياهم، و اما دعواه ان المقبوله ظاهره فى العموم فيمكن المناقشه فيها بأن قرينه السياق تدل على

اراده الجنس فيها لأن الفقرات المذكوره فيها من قوله (ع): «روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا» ظاهره في في الجنس لأنها من المفرد المضاف، و الحاصل ان سياق المقبوله يدل على إرادته الجنس لا العموم.

(الحادى عشر منها) ان الروايه غير معمول بها. و جوابه: انا لا نسلم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٩٧

ذلك و قد عمل بها الأردبيلي (ره) و غيره و قد حكى عن المسالك الاتفاق على العمل بمضمونها.

و (من الاخبار التي يستدل بها) على اعتبار اجتهاد المتجزى مكاتبه إسحاق بن يعقوب إلى الحجه (ع) و فيها «و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم و انا حجه الله» فان ظاهرها يشمل المتجزى الصادق عليه انه راوى لحديثهم و يتم في الباقي بعدم القول بالفصل.

و (من الاخبار التي يستدل بها أيضا) المحكى عن الكشى من مكاتبه ابن ماجيلويه و أخيه إلى أبي الحسن الثالث (ع) حيث سألاه عن يأخذنا معالم دينهما فكتب (ع): فاعتمدوا على كل مسن في حينا و كل كثير القدم في أمرنا فإنهم كافوكما. فان ظاهرها يشمل المتجزى المسن في حبه (ع) و كثير القدم في أمرهم (ع) و يتم في الباقي بعدم القول بالفصل.

و (من الاخبار التي يستدل بها أيضا) المحكى عن تفسير العسكري (ع) (فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه) فإنها تشمل المتجزى الذي يصدق عليه ذلك و يتم في الباقي بعدم القول بالفصل.

(و يستدل ثالثا) على اعتبار اجتهاد المتجزى بالسيره

و تقريرها ان معاصرى النبى (ص) و الأئمه الأطهار (ع) كانوا يأخذون بأقوالهم و أخبارهم و الجمع بينها بحمل العام و المطلق على المخصص و

المقيد و ترجيح الأقوى و الأخذ بالناسخ من غير فرق بين أعلمهم و عالمهم و مطلقهم اجتهادا و متجزئهم و لم ينكر عليهم ذلك و كان الرواه يلقون الروايات إلى عامه الناس و الناس يأخذون بها و أكثرهم بل كلهم لم يتصفوا بالاجتهاد المطلق و قد ذكر بعضهم ان من راجع كتب الرجال علم بأن بعضهم عنده أصل واحد أو أصول متعدده تختص ببعض

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ١٩٨

أبواب الفقه كالطهاره و الصلاه و الصوم فقط مع انهم كانوا بانين على العمل بها من غير استنكار لذلك منهم فكان ذلك إجماعا منهم كاشفا عن تقرير الأئمه (ع) لهم و نحن مشاركون لتلك العصور بأدله الاشتراك فيجربى فينا ذلك كما جرى فيهم. و قد أورد على هذا الاستدلال (أولا) بالنقض فإنه لو تمّ ذلك لاقتضى جواز الأخذ بمن ظفر بروايه من دون بحث عن المعارض لها و لا يخفى ما فيه فان العصور السالفه إنما يعملون بما عندهم لإطمئنانهم بعدم المعارض و فيها نحن فيه إذا كان العائر بالروايه يفهم معناها و يطمأن بعدم المعارض أيضا نلتزم بجواز عمله بها على حد العصور السابقه و العمل بقول الامام (ع) لمن سمعه منه من جهه اطمئنانه بأنه هو حكم الله تعالى في حقه و عدم المعارض له.

و أورد على الاستدلال المذكور (ثانيا) بالحل بالفرق بين عصور الأئمه (ع) و ما قاربها و بين عصورنا فان الاجتهاد في زماننا يحتاج لمعرفة الراوى و حجه قول اللغوى و أعمال أصاله عدم النقل و تمييز الأخبار الوارده على سبيل التقيه بخلاف المتجزى في زمانهم (ع) فإن الأخبار التي عنده أو سمعها من الامام مقطوعه الصدور عنده

واضح الدلالة لديه مطمئن بعدم المعارض لها عارف بلزوم عمله بها حتى لو كانت تقيه لوجود التقيه فى زمانهم و إذا أشكل عليهم شيئاً استوضحوه من الأئمة (ع) و ليس هذا من التجزى فى الاجتهاد فى شىء كيف و لا خلاف فى جواز العمل بما يأخذه المكلف عن الامام (ع) بالمشافهه و ان كان حكماً واحداً فلو كان ذلك من التجزى لما كان التجزى محل خلاف بيننا (و فيه) ان هذا لو سلمناه فهو إنما يثبت اجتهاده بالنسبه إلى النقليات فى الأبواب التى عنده فيها الاخبار دون الاجتهاد فى العقليات و هذا هو التجزى و التفاوت فى سهوله الاجتهاد لهم لا- توجب كون ذلك ليس باجتهاد أو انه اجتهاد مطلق و ليس بمتجزى فان الاجتهاد قد يكون فى مقطوع الصدور باعتبار ان دلالة

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ١٩٩

غير قطعيه فإن القرآن الكريم باعتبار عدم صراحه دلالة يحتاج الى الاجتهاد فى استخراج الحكم الشرعى منه و هكذا من سمع مشافهه من الامام فإنه قد يحتاج إلى فهم المراد إلى الاجتهاد. و دعوى ان الاتفاق على جواز العمل بما سمع من الامام و لو حكماً واحداً يقتضى عدم كونه من الاجتهاد فى شىء و إلا لما وقع الخلاف فى التجزى. مدفوعه بأنهم لم يلتفتوا إلى ان هذا قد يكون فيه اجتهاد فى الدلالة باستخراج الفروع مما سمعه من الامام (ع).

(و يستدل رابعاً) على اعتبار [اجتهاد المتجزى بأنه عالم

بالإضافه إلى ما استنبطه من الحكم فلا- تشمله أدله جواز التقليد فإنها إنما تدل على جواز رجوع الجاهل إلى العالم لا رجوع العالم إلى مثله. و فيه ما لا يخفى فان الخصم ينكر علميته و يدعى ان تجزيه مانع من حجيه ظنونه بل

و قطعه كما تقدم ص ١٨٧ فكان المهم بيان كونه عالما بالحكم.

حجج المانعين من اعتبار تجزى الاجتهاد الفعلى

يرد على اعتبار اجتهاد المتجزى أولا: ان المتجزى ناقص عن المطلق لاطلاع المطلق على ما لم يطلع عليه المتجزى و إذا كان ناقصا لم يكن اجتهاده معتبرا. و جوابه: ان تفاوت المراتب فى الاجتهاد لا وجوب عدم الحجية فإن العالم مع وجود الأعلم يكون اجتهاده معتبر.

و يرد على اعتبار اجتهاد المتجزى ثانيا: انه لا دليل على اعتبار اجتهاد المجتهد إلا الإجماع و الضروره و القدر المتيقن منهما هو المجتهد المطلق لتحقيق الخلاف فى اعتبار اجتهاد المتجزى. و جوابه ما قد عرفته من أدله الاجتهاد ص ١٤٦ فان فيها ما عدى الإجماع و الضروره دال على اعتبار اجتهاد المتجزى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٠٠

فان عمدتها هو انتهاء اجتهادى إلى القطع باعتبار ما عنده من المآخذ و المدارك للأحكام الشرعيه و المتجزى كذلك.

و يرد على اعتبار اجتهاد المتجزى ثالثا: الدور المعروف و هو حصول علم المتجزى بكون اجتهاده معتبرا موقوف على حصول علمه بأن اجتهاد المتجزى معتبر إذ لو لا ذلك لما أحرز صحه اجتهاده فيكون توقفه من قبيل توقف الخاص على وجود العام فإنه من المحال أن ينفك الخاص بحسب الوجود الخارجى عن وجود العام و إلا لزم عدم عموميه العام، و لا ريب ان حصول علمه بصحه اجتهاد المتجزى موقوف على علمه بصحه اجتهاده لأنه لو لم يحرز صحه اجتهاده لم يحصل عنده العلم بصحه اجتهاد المتجزى فيلزم الدور. و إن شئت أن تقرر ذلك بنحو التسلسل فنقول ان حكمه بصحه اجتهاده الذى هو اجتهاد متجزى موقوف على الاجتهاد فى هذا الحكم و الاجتهاد فى نفس هذا الحكم موقوف

على حكمه بصحة هذا الاجتهاد و حكمه بصحة هذا الاجتهاد موقوف على الاجتهاد فيه و الاجتهاد فيه موقوف على حكمه بصحة هذا الاجتهاد أعنى بصحة اجتهاده فى صحة هذا الاجتهاد الثانى و هلم جرا فيلزم من ذلك التسلسل فى الحكم (و دعوى) ان صحة اجتهاده فى صحة اجتهاد المتجزى مسأله أصوليه و المسائل الأصوليه حكى البهائى (ره) الإجماع على جواز التجزى فيها، و عليه يجوز الاجتهاد فيها فلا دور، (فاسده) لعدم ثبوت هذا الإجماع و على تقديره لم يكن كاشفا، و دعوى أن المتجزى يرجع فى ذلك للمجتهد المطلق بأن يقلد المجتهد المطلق فى صحة اجتهاده الذى هو متجزى، فاسده أيضا لأن هذا إلحاق له بالمجتهد المطلق ثانيا و المقصود جعله مستقلا غير مقلد لشخص.

و يمكن الجواب عن هذا الإيراد (أولا) بالنقض بالمجتهد المطلق فان حكمه بصحة اجتهاده فى الفقه موقوف على حكمه بصحة اجتهاده بالاجتهاد المطلق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٠١

(و ثانيا) بالحل بأن الباحث فى مسأله اعتبار اجتهاد المتجزى أما المجتهد المطلق أو المتجزى و الأول لا دخل له بحكايه الدور و التسلسل كما هو واضح، و الثانى أما أن يحصل له القطع بذلك أم لا؟ و على الأول لا اشكال فيه إذ ليس وراء القطع شىء، و على الثانى فحكمه بصحة اجتهاده فى ذلك موقوف على حكمه بصحة ما عنده من الأدله و المآخذ و المدارك للأحكام الشرعيه المنتهى إلى القطع لا- على صحة اجتهاده فى ذلك. نعم لو لم يتمكن من الاجتهاد بصحة اجتهاد المتجزى بأن كانت عنده من المسائل التى لا يقدر على تحصيل العلم فيها فلا مناص من الرجوع للمجتهد المطلق لأجل أن يعرف حكمه

من العمل بمسئباته أو تقليد الغير فإن أفتى له بجواز التجزى فله الاجتهاد فى سائر المسائل التى له ملكه الاستنباط فيها و إن أفتى له بالمنع تعين عليه التقليد لعدم قيام الحجة عنده على مسئولياته فلا فرق حينئذ بينه و بين العامى المراهق للاجتهاد. و أما لو فرض انه تردد أمره و لم يجزم بصحة التقليد للغير و احتمال انه ليس بحجة فى حقه مع وجود الأدله عنده فالمتعين عليه حينئذ الاحتياط كالمجتهد المطلق فى زمان الفحص و الاستفراغ فيحتاط فى خصوص ما خالف اجتهاده اجتهاد مجتهد ما لم يوجب العسر و الحرج عليه.

و يرد على اعتبار اجتهاد المتجزى رابعا استصحاب وجوب التقليد عليه أو استصحاب صحة تقليده للغير أو يستصحاب ما كان عليه سابقا فى المسأله الفرعيه كوجوب غسل الجمعه مثلا نظير ما يقال فى استصحاب البقاء على تقليد الميت فكذا ما نحن فيه يستصحاب البقاء على تقليد الغير و نظير استصحاب المراهق للاجتهاد إذا شك فى اجتهاد نفسه فإنه يستصحاب البقاء على تقليد الغير و (دعوى) ان هذا الاستصحاب لا يتم فيمن بلغ درجه التكليف و هو متجزى إذ لم يكن حالته السابقه و وجوب التقليد فاسده بأنه يتم فيمن بلغ كذلك بالقول بعدم الفصل. و جوابه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٠٢

بالنقض بمن كان مجتهدا مطلقا ثم تسافل أمره حتى صار متجزيا فإنه مقتضى الاستصحاب عدم جواز تقليده للغير و يتم فى الباقي بالقول بعدم الفصل. مع ان القول بعدم الفصل إنما يجرى فى الأحكام الواقعيه لا الأحكام الظاهريه كما حقق فى محله. مع إمكان أن يقال إن ثبوت وجوب التقليد فى حقه إنما كان لكونه عاميا و هو الآن

يشك في كونه عاميا و من شرط الاستصحاب بقاء موضوع المستصحب عند العرف. مع ان الاستصحاب لا مجال له لما عرفت من أن المتجزى غير شاك لكون مستنبطاته تنتهى إلى مئاخذ و مدارك و أدله مقطوعه الاعتبار كالمجتهد المطلق. مع ان أدله التقليد عمدتها حكم العقل و الإجماع و النقل، أما العقل فهو يحكم من جهه أقربيه التقليد للواقع و المتجزى لا يرى ذلك، و إنما يرى أن ظنه بعد بذل وسعه أقرب للواقع و يخطأ المجتهد الذى يخالفه فى رأى و الإجماع إنما هو فى العامى لاختلافهم فى جواز تقليد المتجزى لغيره. و النقل لا- عموم فيه للمتجزى و القدر المتيقن منه هو عنوان العامى و هو مشكوك تحققه فى المتجزى مضافا إلى أنه إرشاد لما حكم به العقل. مع أن المتجزى لا يسعه التمسك بهذا الاستصحاب لأن تمسكه بالاستصحاب مبنى على جواز عمله باجتهاده و جواز عمله باجتهاده يمنعه من الأخذ باستصحاب جواز تقليده للغير.

و يرد على اعتبار اجتهاد المتجزى خامسا إن الأدله قد دلت على حرمة العمل بغير العلم خرج عنها اجتهاد المجتهد المطلق و التقليد لقيام الإجماع و الضروره على ذلك فبقى غيرهما كاجتهاد المتجزى و نحوه تحت أدله حرمة العمل بغير العلم و جوابه ما عرفته من الأدله التى أقمناها على اعتبار اجتهاد المتجزى فإنها مخصصه للأدله الداله على حرمة العمل بغير العلم.

و يرد على اعتبار اجتهاد المتجزى سادسا إن الأدله قد دلت على عدم اعتبار الظن ما لم يقم دليل قاطع على اعتباره أو انتهائه إلى اليقين و حيث لم يقم دليل قاطع على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٠٣

اعتبار ظن المجتهد المتجزى لم يصح له

أن يعمل بظنه فيكون جاهلاً- بتكليفه فيما حصل له ظن بالحكم من المسائل التي اجتهد فيها فيجب الرجوع لغيره لما دل على رجوع الجاهل لغيره. و جوابه ما قدمناه من الأدلة القاطعه على اعتبار ظن المتجزي فلا- يكون جاهلاً- بوظيفته بل و لا وظيفته مقلده.

و يرد على اعتبار اجتهاد المتجزي سابقا إن قوله عليه السلام في مقبوله عمر بن حنظله المرويه عن الصادق عليه السلام في رجلين متنازعين (ينظر ان إلى من كان منكم قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حاكما فان قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله و علينا رد) هو ظاهر في اعتبار معرفه عموم الأحكام كما تقدم تقريب ذلك في ص ١٨٤ من أن الجمع و هو (احكام) حيث أضيف فهو يفيد العموم و في المقام و إن كان لا- يمكن إرادته العموم الاستغراقى فلا- بد من حمله على الاستغراق العرفى و المتجزي ليس كذلك، و قد أجيب عنه بإرادته الجنس بقرينه روايه أبي خديجه المتقدمه ص ١٩١ و بقرينه الفقرات المذكوره في نفس الروايه المتقدمه عليها و هي قوله:

(روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا) فإنها من المفرد المضاف و هو ظاهر في الجنس، فسياق الروايه يدل على إرادته الجنس. و لو سلم دلالتها على الاستغراق فهي إنما تدل على اعتبار اجتهاد المجتهد المطلق. و أما اجتهاد المتجزي فهي ساكنه عنه لا تدل على إثباته و لا على نفيه، فلا تنفع الخصم و قد تقدم ص ١٨٥ ما ينفعك هنا.

و يرد على اعتبار اجتهاده ثامنا أن آيه (فاستلوا أهل الذكر) تدل على الرجوع إلى

العالم بجمله من الأحكام الشرعيه حتى يصدق عليه أهل الذكر.

و جوابه مضافا إلى ما تقدم من ان مناسبه الحكم للموضوع تقتضى أن المراد بها أهل الذكر فى المسؤول عنه و مضافا إلى انا نفرض المتجزى كان عالما بجمله من الأحكام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٠٤

الشرعيه الكثيره مضافا إلى ذلك كله نقول: انا لو سلمنا دلالتها على اعتبار اجتهاد المجتهد المطلق لكنها ساكتة عن اعتبار اجتهاد المتجزى لا انها مانعه عنه.

و يرد عليه تاسعا ان ما عن العسكرى من قوله: (من كان من الفقهاء) و الفقيه لا- يصدق إلا على من علم بجمله معتد بها من الأحكام. و جوابه كالجواب عن الإيراد الثامن و التاسع مضافا لما تقدم ص ١٨٤ و ص ١٨٥ مما ينفعك فى المقام.

للعامى جواز تقليد المتجزى

هذا كله فى جواز عمل المجتهد المتجزى باجتهاده بالنسبه لنفسه، و أما الكلام بالنسبه للغير بمعنى انه يجوز للعامى أن يرجع إلى المتجزى فيعمل بمسئباته الشرعيه بمعنى يقلده فيما اجتهد فيه و تكون فتواه حجه عليه و إن كان يجب على العامى فيما عدا المسائل التى اجتهد المتجزى فيها أن يقلد غير المتجزى أو يحتاط لأن المتجزى عامى بالنسبه إليها فلا يجوز الرجوع اليه فيها و الدليل على ذلك هو عموم أدله التقليد النقليه و جواز الرجوع إلى العالم و مشهوره أبى خديجه المتقدمه ص ١٩١ و الروايات المتقدمه ص ١٩٧ نعم لو رجع المتجزى للمجتهد المطلق و قلده فى جواز العمل بمسئباته فلا يجوز الرجوع إليه لأنه على هذا يكون مقلدا لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات، هذا كله مع عدم وجود المجتهد المطلق واضح، و أما مع وجوده فقد يقال: إن الأصل يقتضى الرجوع

إلى المجتهد المطلق لدوران الأمر بين التعيين و التخيير و لكن لا- يخفى إن مقتضى عموم أدله التقليد و جواز رجوع العالم و مشهوره أبي خديجه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٠٥

و الروايات المذكوره هو جواز رجوع العامى للمتجزى حتى مع وجود المجتهد المطلق، فلا مجال للأصل مع الأدله اللفظيه على ذلك مع إن المتجزى قد يكون أعلم من المطلق لما سيأتى من أن المدار فى الأعلميه هو القوه لا كثره الاستنباط نعم العامى الذى لا- يتمكن من الرجوع للأدله اللفظيه إذا تردد فى جواز الرجوع للمتجزى و دار أمره بين الرجوع للمجتهد المطلق و بين الرجوع للمتجزى و كانا متساويين من جميع الجهات فى الفضل و العداله، إلا أنه يحتمل تعين الرجوع للمطلق لمزيتته بالإطلاق و جب عليه أن يرجع للمطلق لدوران الأمر عنده بين التعيين و التخيير، أما لو لم يحتمل التعيين أو كان فى المتجزى أمر يحتمل معه تعيين الرجوع اليه كما لو كان المتجزى أعلم أو أعدل كان مخيرا. و قد تقدمت حجج المانعين من اعتبار اجتهاد المتجزى ص ١٩٩ و هى قابله للورود و الجواب على هذا المقام إن لم يكن كلها فلا أقل أغلبها فراجعها و قد أورد على جواز تقليده أيضا.

أولا: إن أدله التقليد لا إطلاق فيها و عدم إحراز بناء العقلاء على الرجوع لمثله. و جوابه إن أدله التقليد يوجد فيها العموم كما سيجىء شطر منها فى مبحث التقليد و السيره العمليه و بناء العقلاء على ذلك كما فى سائر المهن و الصنائع على انا فى غنى عن ذلك لدلاله مشهوره أبي خديجه على ذلك. و قد تقدم تقرير السيره على ذلك ص ١٩٧.

و قد

أورد ثانيا: على جواز تقليده بعض أساتذته العصر بما حصله ان السيره العقلائيه و إن كانت تقتضى جواز الرجوع إلى المتجزى، فان العقلاء لا يفرقون في الرجوع إلى أهل الخبره بين من يكون له خبره في غير الأمر المرجوع اليه فيه أم لا، فان الطيب الحاذق في مرض العين يرجع في معالجه مرض العين سواء كان له خبره بباقي الأمراض أم لا و لكن مجرد قيام السيره لا يفيد ما لم تقع مورد إمضاء من الشارع و أدله الإمضاء إنما هو العارف

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٠٦

بالأحكام و الفقيه و أهل الذكر، و الظاهر عدم صدق هذه العناوين إلا على العالم بجمله من الأحكام الشرعيه المعتمد بها فلا تشمل المتجزى. و جوابه أولا: إن السيره دليل ما لم يردع الشارع عنها فان مجرد سكوتها عنها يكون إمضاء لها، فعدم شمول أدله الإمضاء ليس موجبا للمنع منها و عدم الإمضاء لها. و قد عرفت ص ١٨٥، إن الأدله الداله على الرجوع لصاحب تلك العناوين لا تمنع من الرجوع لغيره و إنما هي ساكنه عن ذلك.

و ثانيا: إن المتجزى قد يكون عالما بجمله من الأحكام النقليه بحيث يصدق عليه تلك العناوين و يتم في الباقي بالقول بعدم الفصل.

و ثالثا: قد عرفت دلالة مشهوره أبي خديجه على جواز الرجوع إلى المتجزى و دفع ما ذكره المورد و غيره عنها ص ١٩١.

(الرابع - من أحكام المجتهد و الاجتهاد). أنه يقلد عند عدم التمكن من المعرفة

إن المجتهد إذا لم يتمكن من الاستنباط لمانع من ضيق الوقت أو فقد شرط أو عدم تيسر الأدله لديه فهل يجب عليه الاحتياط أو يجوز له تقليد الغير.

الظاهر جواز التقليد له لشمول أدله التقليد له في هذه الحاله بل ادعى صاحب المستند (ره)

الإجماع و الدليل العقلى على ذلك و إن كان لم يذكر الدليل العقلى و لعله يريد به الدليل العقلى على جواز التقليد.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٠٧

(الخامس - من أحكام المجتهد و الاجتهاد) تخطئه المجتهد و تصويبه

إشاره

قد وقع النزاع بين الإماميه و بين غيرهم فى تخطئه المجتهد فى اجتهاده و تصويبه و حاصله ان المجتهدين المختلفين فى رأى هل كلهم يصيبون أم المصيب واحد و الباقيون مخطئون. و عرف هذا المبحث بمبحث التخطئه و التصويب. و المعروف عن الإماميه القول بالتخطئه و إن المصيب واحد فيما لو كانت آرائهم مختلفه يعلم إجمالاً- بإصابه واحد منها و إلا فيحتمل خطأ الجميع و تحرير محل البحث على نحو يتضح به حقيقه الحال هو أن يقال: أن الكلام إما أن يقع فى الموضوعات الصرفيه ككون هذا المائع خمراً و كون هذه الجهه قبله و كون ماء الورد مطلقاً أو مضافاً أو الليله طلوع الهلال أو فى العقائد الإلهيه كالتوحيد و العدل و النبوه و الإمامه و المعاد الجسمانى و المعراج الجسمانى و جواز رؤيه الله تعالى و خلق القرآن و غيرها من العقائد الواجبه و غير الواجبه. أو يقع الكلام فى الأحكام الفرعيه و الأ-خير إما ان يكون مما يستقل بحكمها العقل كحرمة الظلم و العدوان و وجوب رد الوديعه و أداء الدين و حسن الإحسان، و اما ان لا- يستقل العقل بحكمها فاما ان تقوم الضروره عليه كوجوب الصلاه و الزكاه أولاً- تقوم عليه الضروره سواء قام عليه دليل قطعى أم لا، فالبحت فى المقام يقع فى مواضع خمس و إنما خصصنا الدليل بالضروره دون القطعى لينطبق على جميع الأقوال و لأن الدليل القطعى الذى هو ليس بضرورى يختلف فيها آراء المجتهدين فقد

يرى مجتهد ان دليل المسأله قطعى و قد يراه انه ظنى كالاخباريين الذين يرون الأخبار تفيد القطع و لا يرى غيرهم ذلك. فلا وجه لما صدر من صاحب القوانين من أخذ الدليل القطعى فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٠٨

المقام هو المقسّم. مضافا إلى ما فى ذلك من التنافى بين كلامه (ره) حيث انه (ره) بعد ما خصص النزاع فى الفرعيات فيما لم يكن دليل قطعى ذكر ان القائلين بالتخطئه من العامه منهم من يقول بوجود دليل قطعى على الحكم الشرعى، و من المعلوم ان هذا ينافى تخصيص النزاع بما لا دليل قطعى عليه هذا هو المتحصل من كلمات القوم فى تحرير محل النزاع. و لكن هذا يتنافى مع أخذهم عنوان المجتهد فى موضع النزاع بعد تعريفهم الاجتهاد باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى الفرعى فإن مقتضى ذلك هو خروج البحث عن العقائد و الأحكام الضرورية و الموضوعات الصرفه عن البحث لعدم تحقق الاجتهاد فيها بل خروج القطعيات و هى ما كان دليل قطعى فيها يظفر به كل احد قد طلب الدليل لا- ما حصل به القطع أحيانا فإنه من الاجتهاديات إلا- (اللهم) ان يكون القوم قد أرادوا بالمجتهد مطلق الطالب للمعرفه خلافا لاصطلاحهم، أو انهم عمموا البحث ليتضح مورد النزاع فى المقام كما انه لا وجه لما صدر من الآخذ (ره) و تبعه بعض أساتذه العصر من نفى النزاع فى العقلية و إن القول بالتخطئه فيها متفق عليه و ذلك لما سيجى ء من وجود النزاع فيها خصوصا فى العقلية الشرعية الفرعية الغير الضرورية لجريان الاجتهاد فيها و سيجى ان شاء الله تعالى التعرض لخلاف عبد الله بن الحسن العنبرى البصرى فى

العقائد و إن المجتهدين فيها مصيبون و إن كانوا مختلفي الرأي. كما لا وجه لجعلهما محل النزاع الشرعيات بإطلاقها فإن ما قام عليه الضروره من الشرعيات ليس محلا- للنزاع على غرار العقليات الضروريه فكان الأولى لهم ان يجعلوا محل الاتفاق هي الضروريات و يجعلون في مقابلها محل الخلاف الشرعيات الغير الضروريه كما أنهما أهملتا التعرض للموضوعات الصرفه. و كيف كان فينبغي التكلم في التخطئه و التصويب في مواضع خمس.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٠٩

الموضع الأول في الموضوعات الصرفه

إذا عرفت ذلك فنقول ان الموضع الأول من المواضع الخمسه هو الموضوعات الصرفه فإنه يظهر دخولها في موضوع النزاع من المحكى عن الشهيد الثاني (ره) في تمهيد القواعد و الشيخ البهائي (ره) و الفاضل القمي (ره) حيث جعلوا من فروع مسئله التصويب و التخطئه ما لو ظهر للمجتهد في القبله خطأه فعلى القول بالتصويب لا قضاء عليه لأنه أتى بالصلاه الواقعيه مع الشرط الواقعي و على القول بالتخطئه يجب عليه القضاء لأن عمل المجتهد انما كان بمؤدى ظنه الذى هو حكمه الظاهرى. و بدليه الحكم الظاهرى. عن الحكم الواقعي الذى هو مكلف به و المقصود بالذات مشروطه بعدم العلم بالمخالفه للحكم الواقعي و بعد انكشاف المخالفه يجب التدارك و الإتيان بالمأمور به الواقعي، و لكن لا يخفى ما فيه لأنه مضاف إلى ان عنوان كلامهم فى الأحكام الفرعيه أنه لا- مجال لتحرير النزاع فى الموضوعات الصرفه فإنه لازم التصويب فيها لزوم تبعيه الأمور الخارجيه لرأى المجتهد فيها فتكون القبله فى الواقع تابعه لرأى المجتهد فتتحول بتبدل رأيه مع انه يلزم اجتماع النقيضين فى المجتهدين المختلفين فى القبله إذ لازمه أن تكون الكعبه فى جهتين مختلفتين فى آن واحد

فلا يعقل أن يذهب عاقل إلى دعوى التصويب فيها لوضوح الحال فيها و جلائه فيها فإن الأمور البديهية الضرورية لا تكون محلا للبحث بين العلماء بخلاف التصويب في الأحكام الشرعية فإن بطلانه ليس من الواضح بهذه المشابهة، و لعل الشهيد (ره) و البهائي (ره) نظرهم إلى ان الحكم الشرعى المتولد تخيله من الاشتباه فى القبلة

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢١٠

يكون مطابقا للواقع بمعنى يكون فى الواقع هو المطلوب و ليس المطلوب الصلاه لوجه القبلة و يكون هذا تصويبا فى الاحكام لا تصويبا فى الموضوعات و كيف كان فيمكن ان يستدل للتصويب فى الموضوعات الصرفة بأمرين.

أحدهما: كما ذكره بعضهم من ان الألفاظ موضوعه للصور الذهنية فتعدد الموضوعات باختلاف أذهان المجتهدين فيها فيلزم التصويب فى الموضوعات الصرفة لأن الكعبه إذا كانت موضوعه للأمر الذهني كانت تتعدد بتعدد أذهان المجتهدين فيها فتكون فى ذهن زيد غيرها فى ذهن عمرو و يكون المصلى قد صلى للقبلة المطلوبه للشارع واقعا. و فيه ما لا يخفى فإنه مضاف إلى التزام نوع العلماء بالوضع للأمر الخارجيه أو النفس الأمريه دون الذهنيه. ان التحقيق فى القول بوضع الألفاظ للصور الذهنيه هو وضعها للصور المطابقه للواقع و أما غير المطابقه فهى ليست بصوره ذهنيه للشئ ء فالجهه انما تكون صوره ذهنيه لجهه الكعبه إذا كانت مطابقه لواقع جهه الكعبه و إلا فهى صوره لصد جهه الكعبه.

ثانيهما: ما تخيله بعضهم من الأجزاء فإننا نرى كثيرا من الموارد التى كان الاشتباه فيها فى الموضوع ثم ظهر الخلاف قد حكم الفقهاء فيها بالأجزاء فلو لا اصابه الواقع باجتهد المكلف لما حكم الفقهاء بالأجزاء لأنه على التخطئه يكون المطلوب هو الواقع و هو لم يأتى

به فلا- بد ان حكمهم بالا-جزء هو من جهه الإصابه للواقع، و لا يخفى ما فيه فان التصويب غير الاجزاء لأن التصويب هو مطابقه الواقع و الاجزاء هو الاكتفاء بغير الواقع عن الواقع مثل ما لو الشارع اكتفى بالصلاه لمظنون القبلة عن الصلاه للقبلة الواقعيه. و لذا الاجزاء يكون فى البدل عن الواقع و التصويب إنما يكون بالمطابقه للواقع.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢١١

الموضع الثانى فى العقائد الدينيه

اشاره

الموضع الثانى من الكلام فى التخطئه و التصويب هو العقائد الإلهيه سواء كانت واجبه كالتوحيد و النبوه و الإمامه و المعاد و العصمه أو غير واجبه ككون صفات الله تعالى عين ذاته أم لا- و أحوال الصراط و نحو ذلك بل بعضهم عمم الكلام لمطلق العقليات سواء تعلقت بالشرعيه أم لا. و كيف كان فجمهور المسلمين على ان المجتهدين المختلفين فى رأى فى العقائد ليسوا كلهم مصيبين بمعنى عدم مطابقه آرائهم جميعا للواقع بل هم مخطئون ما عدى واحدا منهم فإنه مصيب إذا كان موافقا للواقع. و إلا فيمكن أن يكون الجميع مخطئين و خالف فى ذلك عبد الله بن الحسن العنبرى البصرى فذهب إلى أن الجميع مصيبون.

و الحق مع جمهور المسلمين و لعله لا يوجد مخالف فى هذه المسئله إلا عبد الله المذكور لوضوح لزوم اجتماع النقيضين فى عالم التكوين و الخارج عند اختلاف المجتهدين فيها كما ذكرناه فى الموضوعات، و يمكن أن يتصور النزاع فيها بمعنى المطلوب الواقعي فيكون المجتهد الذى توصل إلى أن المعاد جسمانى المطلوب منه واقعا الاعتقاد بذلك و المجتهد الذى توصل لكون المعاد روحانى المطلوب منه الاعتقاد بذلك لا انه فى الواقع يكون المعاد جسمانى و روحانى فيكون التصويب فى حكم الاعتقاد

لا فى نفس الاعتقاد و لعل عبد الله بن الحسن البصرى نظره إلى ذلك نظير ما ذكرناه فى الموضوعات، و كيف كان فلا يعقل و يتصور التصويب فى نفس الاعتقاد و إلا- لزم اجتماع المتناقضات و المتناقضات فى عالم التكوين فلو قلنا بالتصويب فيها لزم أن يكون الله واحدا بواسطة

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢١٢

مجتهد الإسلام و ثلاثه بواسطة مجتهد النصارى و يكون العالم فى الواقع حادثا بواسطة مجتهد المتكلمين و قديما بواسطة مجتهدى الفلاسفه (و العياذ بالله).

المخطئ فى العقائد الواجبه هل هو آثم أم لا؟ و هل يوجد القاصر فيها أم لا؟

اشاره

و يلحق بهذا الموضوع مطلبان أحدهما أن المخطئ فى العقائد الواجبه الاعتقاد بواقعها هل هو آثم يستحق العقاب أم ليس بآثم و لا يعاقب و ان كان يرتب فى الدنيا عليه أحكام الكفر من النجاسه و نحوها و أما العقائد الغير الواجبه كأصالة الماهيه أو الوجود و تفاصيل لحشر و النشر فلا- إشكال فى عدم آثم المخطئ فيها لعدم وجوب الاعتقاد بواقعها، و كيف كان فقد نسب القول بالتأثم الشيخ (ره) و جميع المتكلمين من علمائنا و الشيخ المفيد و السيد المرتضى و نسب القول بعدم التأثم للجاحظ.

و الحق هو التفصيل و هو ان المخطئ فى العقائد الواجبه آثم ان كان عن تقصير لأنه لو لم يستحق الإثم لزم أن لا يكون مكلفا و هو خلاف الفرض و اما ان كان عن قصور فلا اثم عليه إذ القاصر عن معرفه الواقع معذور بحكم العقل بقبح عقابه على عدم معرفته للواقع فلا- يستحق العقاب على اعتقاده بغير الواقع أو تشكيكه بالواقع و الظاهر ان هذا لا اشكال فيه على ما هو مذهب الحق من مذهب العدلیه من قبح عقاب الجاهل القاصر و انما الإشكال

عندهم في هذا المقام في الصغرى و هو أنه هل يمكن أن يوجد في العقائد الواجبه القاصر الغير المتمكن من معرفه الواقع سواء كان لقصر عقله أو لكثرة الشبه عنده أو لعدم تمكنه من تحصيل الاستدلال أو نحو ذلك أم لا يمكن ان

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢١٣

يوجد ذلك بحيث يكون كل مخطئ فيها مقصرا فيكون آثما يستحق العقاب فذهب إلى الأول الكثير من المتأخرين و ذهب الى الثاني جملة من العلماء المحققين و الأصل هو الإمكان عند الشك في وجود القاصر لما تقرر في محله من أن الأصل هو الإمكان عند الشك في إمكان شىء أو امتناعه للغلبه و بناء العقلاء و لذا يكتفون في إثبات الإمكان بإبطال أدله الامتناع.

[الأدله على عدم وجود القاصر في العقائد الدينيه.]

اشاره

و كيف كان فقد استدل على عدم وجود القاصر في العقائد الدينيه.

أولا: بالإجماع على تقصير المخطئ في العقائد الواجبه

المنقول عن العامه و الخاصه كالشيخ و الشهيد الثاني و ابن الحاجب على ما يستفاد من كلامهم.

و فيه ان الإجماع غير محقق و على تقدير تحققه فالمسئله كلاميه عقليه و لا- دليل على حجيه الإجماع في المسائل العقليه: بل المسئله حسيه فإن كثيرا من الكفار قاصرون كالأولاد و النساء أوائل البلوغ في العصور المظلمه.

و ثانيا: الآيه الشريفه

و هي قوله تعالى فَطَرَتَ اللَّهُ النَّبِيَّ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، و المروى في الصحيح عن زراره في كتاب التوحيد عن أبي جعفر عليه السلام انه قال عليه السلام فطرهم على المعرفه، و المروى عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كل مولود يولد على الفطره فإن ذلك يدل على قابليه كل أحد من البالغين العاقلين للمعرفه و ذلك ينفي وجود القاصر فيهم. و جوابه ان ذلك: انما يدل على القابليه و لكن لا ينافى ذلك ان يوجد فيهم بعض الموانع عن المعرفه توجب قصورهم عنها.

و ثالثا: الآيه الشريفه و هي قوله تعالى وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا فَإِنهَا ظَاهِره في وعد الله تعالى للمجتهد في العقائد بالهدايه للحق و اصابه الواقع و من المحال الكذب في وعده فلا- بد أن يكون المخطئ فيها قد قصر في الاجتهاد و إلا لزم أخلاف الوعد من الله تعالى و إذا ثبت تقصيره ثبت

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢١٤

استحقاقه للإثم. و أجيب عنه بالنقض بالفروع فإنها أيضا سبيل الى الله تعالى مع ان المجتهدين فيها مختلفون كما ذكره صاحب المناهج. و بالحل ان الظاهر من الآيه المجاهده مع الكفار أو المجاهده مع الشيطان لأن المجاهده من المفاعله و هى من الهيئات الظاهره فى

الوقوع بين الطرفين و المدافعه بينهما كالمجاهده مع الكفار أو الشيطان و معنى (فينا) فى حقنا بخلاف الجد و الاجتهاد فى الاحكام و العقائد فإنه ليس فيه طرفان يقع بينهما المدافعه و المجاهده. و يحتمل أن يكون المراد بها المجاهده مع النفس المسمى بالموت الإرادى بالعباده و قطع العلائق بالدنيا و الرياضات الصعبة الشرعيه و تصفيه الباطن و تهذيب الأخلاق مع الابتهاال و التضرع له تعالى فإنها توصل إلى الحق تعالى إذا تحققت بشرائطها المقرره من صاحب الشريعه مع موهبه من الله تعالى. فان قلت: فعلى هذا يكون كل مخطئ آثما لتمكنه من الوصول إلى الحق بهذه المجاهده.

قلنا: لسنا مكلفين بذلك قطعاً و انما نحن مكلفون بالمعرفه بالطرق المتعارفه من الأدله و البراهين كيف و لو كلفنا بها للزم اختلال النظام. سلمنا لكن الآيه إنما دلت على ان الاجتهاد موصل للحق لكن لا تدل على أن الاجتهاد الموصل للحق يتمكن منه كل أحد فى كل زمان لما نراه من اختلاف نفوس الناس و استعدادهم بحيث بعضهم غير قابل للاجتهاد و التريبه أصلاً و بعبارة أخرى تدل الآيه على الملازمه بين الجهاد و الهدايه لكنها لا تقتضى إمكان الجهاد لكل أحد كما هو شأن القضايا الشرطيه.

و ثالثاً: عموم ما دل على تعذيب الكفار

مثل قوله تعالى وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ و قوله تعالى وَ يَتَّبِعَ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَ نُضَلِّهِ جَهَنَّمَ و غير ذلك من الآيات الشريفه الداله على تعذيب جميع الكفار

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢١٥

فلو كان فى الكفار قاصر امتنع تعذيبهم جميعاً لكونه غير مكلف فتعذيبه تعذيب لغير المكلف و هو ظلم

حاشا صدوره من الله تعالى. وفيه ما لا يخفى فان العالم يخصص بحكم العقل و هذه الآيات يخصص عمومها بغير القاصر منهم بحكم العقل بقبح عقاب القاصر بعد أن نرى الكثير منهم قاصرا لا- يصلح تكليفه بالعقائد كالصبيان أوائل بلوغهم و نساءهم القاصرات العقول التي هي في مجاهل العالم ممن لا يحتملون صحه دين عندهم غير ما في عقولهم، و غير ذلك من المعاذير التي يحكم العقل بقبح العقاب معها، و يرشد الى ذلك قوله عليه السلام: ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر، و الأخبار الداله على ان الله لا يعذب إلا بعد البيان.

و دعوى العلم بخروج بعض الكفار كالنساء و الأولاد أوائل بلوغهم من عموم الآيات و انما شكك في خروج بعض المخطئين من مجتهدى الكفار لكونهم قاصرين فيكون شكك في زياده التخصيص و الأصل عدمها فيثبت عدم تخصيص الآيات بالنسبه للمجتهدين منهم و لازمه كون كل مجتهد مخطئ منهم آثما و مقصرا. فاسده فإن التخصيص ليس بتخصيص أفراد حتى إذا شكك في كثره الخروج و قلته يكون الأصل قله الخروج بل التخصيص هنا نوعى أو صنفى و هو القاصر و المجتهد القاصر منه. و لو سلمنا ذلك فالعقل يحكم بخروجه منها لقبح عقاب غير المتمكن من الاعتقاد بالواقع.

و رابعا: انفتاح باب العلم فى العقائد الدينيه

لكون أدلتها واضحه جليه كما يظهر من صاحب الفصول. و فيه انه لا نسلم ذلك خصوصا فيما بعد عصر الأئمه عليهم السلام خصوصا بعد ما كثرت الشبهات فى كتب الاستدلال و طغت عوامل الإلحاد على المعنويات هذا بالنسبه للمجتهد فيها و أما ما كان فى أوائل بلوغهم من الأولاد و النساء أو كان فى أقصى أنحاء العالم فى العصور المظلمه و هو لم

هؤلاء لم يحتمل غير دينه حقا فكيف يكون باب العلم منفتحا بالنسبه اليه.

و خامسا: قوله تعالى **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**

بتقريب ان المفسرين متفقون على ان المراد بالعباده المعرفه فتدل الآيه على ان المعرفه غايه لخلق كل احد منهم و لا تختلف الغايه عن المغيبى للعالم بالغيب، فلو وجد القاصر لزم التخلف لعدم تحقق المعرفه منه، و الحديث القدسى كنت كنترا مخفيا فأحبيت أن أعرف فخلقت الخلق لكى اعرف. فلو كان بعض المكلفين قاصرا و عاجزا عن المعرفه لزم كون خلقه له عبثا و لغوا. و أجب بأن ذلك غايه لخلق النوع لا لكل فرد بدليل ان الصبيان و المجانين لو ماتوا على هذه الحاله لم تتحقق فيهم الغايه و منه يظهر الجواب عن الحديث القدسى.

و سادسا: ان الله تعالى كلف العباد بوجوب العلم بالعقائد الواجبه

كقوله تعالى: فى سوره محمد فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ و قوله تعالى فى البقره وَ اعْلَمُوا أَنكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ، و قوله تعالى وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، و قوله تعالى فى سوره الفتح وَ مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا الى غير ذلك من الآيات الشريفه الآمره بوجوب العلم بالعقائد الدينيه و لا يصح هذا التكليف منه تعالى إلا بعد ان نصب الأدله لكل أحد يطلب المعرفه بتلك العقائد و إلا لكان تكليفا بما لا يطاق و هو قبيح على الله تعالى فمن لم يجد تلك الأدله لا بد و أن يكون مقصرا. و الحاصل انه لا اشكال ان الله تعالى كلفنا بتلك العقائد و أوجب علمنا بها و لازم ذلك أن يكون قد جعل أدله عليها و إلا كان تكليفه بها تكليفا بما لا يطاق فيثبت ان كل من طلب تلك العقائد وجد تلك الأدله عليها و يثبت بعكس النقيض ان كل من لم يجدها لم يطلبها فيكون مقصرا آثما

و هو المطلوب. و أجب عنه بأن التكليف بالعلم إنما هو للمتمكن منه على حد سائر التكاليف الشرعيه فلا يلزم نصب الأدله على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢١٧

العقائد بحيث كل أحد طلبها وجدها نظير سائر التكاليف فإنه لا يلزم على الله تعالى أن يجعل لكل أحد القدره عليها و إنما هى للمتمكن منها و حاصل هذا الجواب إنما هو منع الكليه القائله كل من طلب العقائد وجد الدليل على واقعها.

و سابعا: انه أطبق القوم على وجوب اللطف على الله تعالى

و لا شك ان نصب الاماره القطعيه على المعارف الإلهيه من اللطف إذ أن معرفتها من أقوى أسباب القرب الى الله تعالى و البعد عن معصيته و لو لا- وجوب اللطف لما أمكن إثبات وجوب إرسال الرسل و نصب الأوصياء. و جوابه ان مقتضى اللطف ان ينصب الله الأدله على العقائد و التكاليف حتى الفرعيه و يرفع الموانع التى من قبله تعالى لكل من كلفه بذلك كتنقصان العقل أو عدم وصول الدعوه أو الغفله عن مراد الله تعالى و لذا الشخص المتصف بتلك الموانع لم يكن الله تعالى بمكلف له لا بالعقائد و لا- بالفروع كما دلت الأدله على ذلك. و اما الموانع من قبل المكلفين فلا يجب على الله تعالى رفعها لأن قاعده اللطف كما قرر فى محله لا تقتضى أزيد من فعل أو ترك الأمور العائده إليه تعالى نعم ان كانت من جانب غير الطالب للمعرفه كالقاء شبهه فى ذهنه لا- يمكنه رفعها أو الحيلولة دون إمامه أو لحبسه كان الطالب معذورا فى عدم معرفته للواقع و ان كانت من جانب الطالب بان كان مقصرا لم يعذره الله تعالى و لا فرق فى ذلك بين الأصول و الفروع.

و ثامنا: الإجماع على قتل الكفار بأصول الدين

و أسرهم و تسريهم و الحكم بنجاستهم و بيعهم و الجزيه عليهم من غير فحص عنهم و فرق بينهم. و لو كان يوجد فيهم القاصر لما كان وجه لقتله و أسره لعدم تمكنه من معرفه الواقع و لوجب الفحص عن القاصر و المقصر فى ترتيب الأحكام لحكم العقل بقبح

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢١٨

عقوبه القاصر. و ما أجب به صاحب القوانين من ان هذه أحكام دنيويه و ضعيفه و ليست الأحكام

الدينيوه مربوطه بالتقصير و العصيان كالكلب و الخنزير يحكم بنجاستهما مع أنهما أبعد عن التقصير من الكافر، و كالحوانات، المأكوله اللحم كالغنم و نحوه يحكم بقتلها مع أنها أبعد عن التقصير من الكافر، فاسد فان جواز القتل و ان كان من الأحكام الدينيوه إلا انه عقاب دنيوى لا يصح ترتيبه إلا على الإنسان العاصى لأنه ظلم، و لا فرق فى قبح الظلم بين أن يكون فى الدنيا أو فى الآخره كما هو مقتضى العقل و النقل.

و أما الحكم بنجاسه الكلب و الخنزير و قتل الحيوانات فلا وجه للقياس به حيث ان عالمهم غير عالما.

و يمكن الجواب عنه أن الجهاد انما يجوز إذا كان بدعوه من سلطان حق و مع وجود سلطان الحق كالنبي صلی الله عليه و آله و سلم يكون الكفار مقصرا لإمكانه الرجوع الى معرفه العقيدته الواجبه منه فعدم رجوعه مقتضى لتقصيره.

و التاريخ يشهد أن النبي صلی الله عليه و آله و سلم لم يكن يرد طالب الحق و لا يقتله، على انه يمكن أن يقال ان هذه الأحكام الدينيوه مرتبه على إظهار الكفر و عدم الاعتراف بالإسلام أو المساعده للكفار فان ذلك أمر اختياري للكافر يمكنه تركه نظير عقابه على ترك الواجبات و فعل المحرمات فى الآخره لأنه أمر اختياري له و ليس ذلك عقاب على عدم اعتقاده الناشئ عن القصور، هذا كله مع ان قتلهم قد يكون على وفق المصلحه و الحكمه لحفظ بيضه الإسلام و شوكته و تقليل سواد الكفر و تحقيره كقتل المسلمين لو تترس الكفار بهم.

(المطلب الثانى) [المخطئ فى العقائد الواجبه هل يرتب عليه آثار الكفر الدينيوه من النجاسه و نحوها.]

ان المخطئ مطلقا أو خصوص القاصر إذا كان ليس بأثم فهل يحكم بكفره و يرتب عليه آثار الكفر الدينيوه من النجاسه و

نحوها و يعلم ذلك من تحقيق معنى الكفر و قد تعرض لذلك القوم فى مبحث النجاسات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢١٩

من كتاب الطهاره فظهر ان الكلام فى هذا الموضوع فى ثلاثه مقامات فى التخطئه و التصويب و الإثم و عدمه و الكفر و عدمه.

الموضع الثالث فى الأحكام الفرعيه العقليه

الموضع الثالث من الكلام فى التخطئه و التصويب فى الأحكام الشرعيه الفرعيه التى يستقل بها العقل سواء كانت عقليه محضه كقبح الظلم و العدوان و حسن العدل و الإحسان و نظم اليتيم و إنقاذ الغريق و إطفاء الحريق و وجوب رد الوديعة و أداء الدين أو لم تكن محضه و هى التى تكون احدى مقدماتها النقل كوجوب مقدمه الواجب و النهى عن الضد. و الظاهر وقوع الكلام فى التخطئه و التصويب بالنسبه إليها فيما عدى الضرورى منها، فإنه يعلم الحال فيه عند الكلام فى الموضوع الرابع فى الضروريات فان الظاهر من كلمات القوم القائلين بالتصويب ان العقليات الغير الضروريه كوجوب المقدمه و النهى عن الضد و كحرمه الكذب الغير الضار و رد الوديعة للظالم أو المحارب يكون المجتهدون فيها مصيبين بأجمعهم عند اختلافهم فيها و لذا التزموا بالتصويب فى مثل القياس و الاستحسان و المصالح المرسله مع انها كلها عقليه و لم يستثنوا من حريم النزاع إلا ما قام عليه الإجماع أو النص الجلى الغير المعارض الذى هو عبارته عن الضروريات فلا وجه لما فى (الكفايه) و غيرها من دعوى الاتفاق على التخطئه فى العقليات و توضيح الحال ان العقليات مطلقا ان كانت من العقائد فحكمها قد عرفته سابقا فى الموضوع الثانى: فما قيل هناك جارى هنا حرفا بحرف و ان كانت من الأحكام الفرعيه الضروريه فالكلام

فيها يعرف من الكلام فى الموضوع الرابع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٢٠

الذى سيجى ء إنشاء الله. و ان كانت من الأحكام الفرعيه الغير الضروريه كوجوب المقدمه و حرمة الكذب الغير الضار فيعرف من الكلام فى الموضوع الخامس الذى يتكلم فيه فى الأحكام الشرعيه الغير الضروريه هذا هو حقيقه الحال فى هذا الموضوع. و لكن بعض أساتذته العصر و المحقق السيد إبراهيم القزوينى (ره) و سبقهم صاحب الفصول استدلوا على امتناع التصويب فى الأحكام العقليه بلزوم اجتماع النقيضين. و لا يخفى ما فيه لأن الأحكام الفرعيه العقليه الغير الضروريه يكون تعدد الحكم فيها على طبق آراء المجتهدين نظير تعدده فى الأحكام الفرعيه الغير الضروريه و حاله حالها فكما لم يستدلوا هناك باجتماع النقيضين فكذلك هنا و انما يلزم تعدد التشريع فقط فى المقامين فإنهما من وادى واحد و باب واحده فإن اجتماع النقيضين الذى جعلوه محذورا للتصويب فى الموضوعات و العقائد هو اجتماعهما فى نفس الأمور الخارجيه التكوينييه من دون نظر الى الحكم الشرعى و فيما نحن فيه أعنى الأحكام الشرعيه العقليه الفرعيه لا يلزم إلا اجتماع الحكمين فى واقعه واحده من دون أن يجتمع أمران متنافيان فى الأمور الخارجيه تكوينيا فاذا جوزنا ذلك فى الأحكام الشرعيه النقليه لا محاله جاز فى العقليه المذكوره. و يمكن أن يستدل على عدم جريان النزاع فى العقليات الفرعيه ان الحكم الفرعى الشرعى تابع لحكم العقل. و العقل لا يتبع فى حكمه آراء المجتهدين فلا يعقل تصور التصويب فيها. و يمكن الجواب عنه ان المراد بالعقليات هى الأحكام التى قام عليها دليل العقل و ليست ما حكم به العقل لأن الأشاعره القائلين بالتصويب ينكرون حكم العقل فلا

بد أن نأخذ الموضوع ما هو المتسالم بين الطرفين، و من المعلوم ان ما قام عليه الدليل العقلي هو الحكم الشرعى و هو يكون تابعا لآراء المجتهدين عند الخصم لا حكم العقل حتى يقال ان العقل لا يتبع فى حكمه آراء المجتهدين.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٢١

الموضع الرابع فى الأحكام الفرعيه الضروريه

اشاره

الموضع الرابع من الكلام فى التخطئه و التصويب فى الأحكام الشرعيه الفرعيه الضروريه عباده كانت كوجوب الصلاه و الصوم أو معامله كحليه البيع و حرمة شرب الخمر. وضعيه كانت كصححه النكاح و الطلاق و جزئيه الركوع و شرطيه الطهاره للصلاه أو تكليفه كوجوب الزكاه و الحج. و الظاهر وقوع الاتفاق من الفريقين على عدم تصويب المجتهدين المختلفين فيها و ان المصيب واحد و ان الباقيين مخطئون فيها و لعل الوجه فى ذلك هو ان الله تعالى قد أوضح حكمه فيها و لم يجعله منوطا بنظر المجتهد فكل أحد يعرفه بدون الاجتهاد بخلاف غير الضرورى فإنه قد يتخيل انه إذا لم يكن الله قد أظهره فلا بد أن يجعله دائر مدار رأى من اجتهد فيه و حصله و سيجىء تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى.

كفر المخطئ فى الضروريات

ثم ان المخطئ فى الضرورى المنكر له هل انه كافر من حيث انه منكر للضرورى أو انه كافر من حيث استلزام إنكاره للضرورى إنكار أصل من أصول الإسلام أو استلزامه لتكذيب النبى صلى الله عليه و آله و سلم و هل يمكن أن يكون قاصرا أو لا بد أن يكون مقصرا و هل انه يكون كافرا مطلقا بحيث يجرى عليه جميع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٢٢

أحكام الكفر فى الدنيا مطلقا أو فى خصوص ما إذا كان إنكاره عن تقصير بحيث لو كان عن قصور أو عن شبهه فهو ليس بكافر. ثم على تقدير عدم كفره لو كان إنكاره عن شبهه أو قصور فهل يجب الفحص عن إنكاره انه كان لشبهه فى ترتيب آثار الكفر عليه أم لا. ادعى غير واحد ترتيب آثار الكفر عليه و لا يجب

الفحص و قد تمسك بعضهم بدعوى الإجماع و بان غالب المنكرين لهذه الضروريات مقصرون قطعاً و الظن يلحق الشئ بالاعم الأغلب، و ان الظن الحاصل من هذه الغلبه حجه قطعاً. و للزوم الهرج و المرج لو لم يرتب عليه ذلك بمجرد الاحتمال. و لتكفيرهم الخوارج و النواصب و الغلاة لإنكارهم ما هو ضرورى و هو خلافه أمير المؤمنين عليه السلام إذ النزاع فى الخلافه فى الأسبقية لا- فى أصلها و هذه المباحث قد تعرض لها الفقهاء فى كتاب الطهاره فى مبحث النجاسات فمن أراد معرفه ذلك فليراجعها.

الموضع الخامس فى الأحكام الفرعيه غير الضروريه

إشاره

الموضع الخامس من الكلام فى التخطئه و التصويب فى الأحكام الشرعيه الفرعيه الغير الضروريه عباديه كانت أو غيرها وضعيه كانت أو تكليفيه. فقد اختلفوا القوم فى هذا المقام فى تصويب جميع المجتهدين المتخالفين فى الواقعه الواحده و عدم تصويهم فالقائلون بتصويب المجتهدين فى فتاواهم و مطابقتها للواقع فى الواقعه الواحده هم أكثر الأشاعره منهم أبو الحسن الأشعري و القاضى أبو بكر الباقلانى و بعض المعتزله منهم أبو الهذيل العلاف و أبو هاشم و اتباعهم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٢٣

[الوجه الخمسه فى تصوير التصويب.]

و يتصور كلامهم بوجه خمسه.

أحدها: و هو المعروف بل نقل ان المصوبه ليس لهم قول بغيره و هو انه لا- حكم له تعالى فى الواقع قبل الاجتهاد بل حكمه الواقعي تابع لرأى المجتهد و حادث بحدوثه فهم فى الحقيقه يقولون لا- شئ هناك قبل الاجتهاد حتى يكلف المجتهد بالوصول اليه بل هو مكلف بالاجتهاد فى مناسبات الحكم أى فى الأمور التى يناسبها كون الحكم كذا و هى الأدله الثقليه و غيرها فيجعل المظنون حكماً للمجتهد و مقلده.

و ثانيها: ان الله تعالى جعل أحكاماً متعدده فى الواقع للواقع الواحده ثم يقهر و يجبر المجتهدين فى تلك الواقعه على تأديه اجتهادهم إليها فتكون مطابقه آراء المجتهدين للواقع قهريه.

ثالثها: نفس الوجه الثانى إلا- ان الله تعالى لم يجبر المجتهد على المطابقه و إنما كانت المطابقه و الموافقه لتلك الأحكام المجعوله من باب الاتفاق و المصادفه أعنى من باب القضايا الاتفاقيه.

رابعها: ان الله تعالى لما علم ان آراء المجتهدين فى كل مسأله فقهيه قبل اجتهادهم فيها فجعل أحكاماً للواقع على طبق الآراء قبل حدوث الآراء فبعد حدوثها طابقتها.

خامسها: أن يكون فى الواقعه حكم شرعى واحد إلا

انه بعد ان صار رأى المجتهد بخلافه يزول ذلك الحكم الواقعى و يتغير التكليف و يصير مأمورا بمقتضى ظنه لإحداث الاجتهاد عنوانا هو كون المظنون ذا مصلحة فائقه على مصلحة الواقع فيكون الاجتهاد مغيرا لحكم الواقع و منوعا للواقع و هذا هو الذى يحكى ظهوره من (يه) فى تعريف الفقه فى جواب ابن قبه و لا وجه لعد هذا القول فى أقوال المخطئه ضروره ان الحكم الذى أدى له اجتهاد المجتهد فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٢٤

عرض الحكم الواقعى و يكون للشىء حكمان باعتبار وصف الظن و عدمه كما للصلاه حكمان باعتبار السفر و عدمه بل ينبغى ان يجعل من الحكم الواقعى الثانوى و أما القائلون بالتخطئه فيقولون بأن لله تعالى فى كل واقعه حكم واحد واقعى فالمصيب عندهم من كانت فتواه على طبقه و الباقي مخطئون غير آثمين إذا لم يكونوا مقصرين و هو الذى عليه علماء الإماميه و وافقهم أكثر المخالفين كالحاجى و العضدى و ابى بكر الأصم و بشر المربسى و فى المحكى عن النهايه ان القول بالتخطئه منسوب إلى الشافعى و أبى حنيفه و عن الفاضل الجواد نسبه القول بالتخطئه للأربعه.

[اختلاف المخطئه.]

و قد اختلف القائلون بالتخطئه فى انه هل نصب الله تعالى لحكمه الواقعى دليلا أم لم ينصب عليه دليل بل هو كالشىء المدفون فى مكان لا علامه عليه و انما يعثر عليه اتفاقا و قد حكى عن علامه (ره) نسبه هذا القول الثانى فى النهايه إلى جماعه من الفقهاء و المتكلمين.

و أما القائلون بأن له دليلا فاختلفوا فبعضهم ادعى انه ظنى و بعضهم ادعى انه قطعى ثم اختلف القائلون بأنه ظنى فبعضهم قال ان المجتهد لم

يكلف بإصابه ذلك الدليل الظنى لخفائه و غموضه و يعذر المخطئ و يؤجر على اجتهاده و انما هو مكلف بإصابه الواقع قدر جهده و قد حكى عن العلامة (ره) فى النهايه نسبه هذا القول للفقهاء كافه و الى الشافعى و أبى حنيفه. و الباكون منهم قالوا بأنه مأمور بطلبه ابتداء فإن أخطأ و غلب على ظنه شىء آخر تغير التكليف و صار مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه و لا اثم عليه. و قد عرفت منا ان هذا يرجع للقول بالتصويب كما بيناه فى الوجه الخامس من وجوه التصويب. و أما القائلون بأن عليه دليلا قطعيا متفقون على ان المجتهد مأمور بطلب ذلك الدليل القطعى إلا انهم اختلفوا فى موضعين.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٢٥

الأول ان المخطئ هل يستحق الإثم فذهب بشر المريسي إلى انه يستحق الإثم و نفاه الباكون كما فى المحكى عن النهايه لكن المحكى عن العضدى نسبه استحقاق الإثم اليه و الى ابى بكر الأصم.

الثانى هل ينقض قضاء القاضى فيه أم لا فذهب أبو بكر الأصم إلى انه ينقض و الباكون إلى انه لا ينقض و لا يخفى عليك ان هذه الاختلافات المذكوره انما هى من المخطئه العامه.

و اما علمائنا قدس الله أسرارهم فالظاهر انهم يقولون بأن فى كل واقعه حكما معينا مودوع عند أهل العصمه عليه السلام قد يكون عليه دليل ظنى و قد يكون عليه دليل قطعى و المجتهد ان أدركه فقد أصابه و إلا فقد أخطأ و انه غير آثم فى خطأه بعد بذل وسعه و عدم الظفر به و لو كان الدليل قاطعا إذ لا إشكال فى ان بعض الأحكام الواقعيه لا دليل عليها و انه يرجع

فيها إلى الأصول العمليه لكن يظهر الخلاف في ذلك من المحكى عن النهايه حيث قال ان لله تعالى في كل واقعه حكما معيناً و ان عليه دليلاً ظاهراً لا قطعياً و ان المخطئ فيه معذور و ان قضاء القاضى لا ينقض به انتهى. و لعل المراد بالدليل ما يعم الأصول العمليه كما ان نفيه قطعيه الدليل لعله من جهه إرادته الضرورى منه و إلا فالأدله القطعيه على الأحكام الشرعيه أكثر من ان تحصي و هكذا يظهر الخلاف من المحكى عن العده للشيخ (ره) حيث قال و الذى أذهب اليه و هو مذهب جمع من شيوخنا المتكلمين المتقدمين و المتأخرين و هو الذى اختاره المرتضى (ره) و اليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله ان الحق فى واحد و ان عليه دليلاً من خالفه كان مخطئاً فاسقاً فجعل المخطئ و من لم يصب الحكم الواقعى فاسقاً و قد حمل القوم حكمه (ره) بفسق المخطئ على إرادته صورته التقصير فى الاجتهاد و عدم استفراغ المجتهد الوسع بقدر الواجب. أو يحمل على إرادته صورته العمل بمثل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٢٦

القياس و الاستحسان و المصالح المرسله و غيرها من الظنون التى يقطع بعدم اعتبارها و ردوا هذا التوجيه بأن المجتهد فى كل من الصورتين معاقب فاسق سواء أصاب الواقع أم أخطأ فلا وجه فى تخصيصه (ره) الحكم بالفسق فى كل من الصورتين بالمخطئ فان المصيب أيضاً معاقب و لا نحب ان نطيل الكلام فى صحه هذين التوجيهين أو سقمهما أو صحه ردهم عليهما أم لا إذ لا يشك فى أحد لا سيما مثل الشيخ (ره) فى انه يذهب الى ان المجتهد الغير المقصر إذا

أخطأ ليس بفاسق و لا معاقب لحكم العقل بقبح عقاب القاصر لعدم قدرته على تحصيل الواقع كما انه من المحتمل ان يكون مراد الشيخ (ره) بعبارة المتقدمه ان من خالف الدليل يكون مخطئاً فاسقاً على ان يكون مرجع الضمير فى قوله (خالفه) هو الدليل و لا-ريب ان من خالف الطريق الذى جعله الشارع دليلاً لتحصيل الحق و أفتى من دون دليلاً يكون مخطئاً لعدم عمله بالدليل على الحكم و فاسقاً لأنه أفتى من دون علم و بصيره بالواقع فهو مخطئ و فاسق حتى لو أصاب الواقع بل حتى لو تمسك بدليل لم يعتبره الشارع أو نهاه عن سلوكه كالقياس و نحوه فهو مخطئ لعدم سلوكه ما أمره الشارع بسلوكه و فاسق لكونه خالف أمر الشارع بسلوكه ما لم يعتبره الشارع، و منشأ إشكال القوم على عبارته الشيخ هو توهم عود الضمير فى (خالفه) إلى الحق فأوردوا عليه من ان مخالف الحق لا يكون فاسقاً إلا إذا كان مقصراً.

تحرير محل النزاع فى المقام و تشخيصه

إشارة

ثمّ قبل الخوض فى تحرير أدله الطرفين فى المقام لا بد من تحرير محل النزاع و تشخيصه فنقول

ان القوم أخرجوا عن محل النزاع أمور ثلاثة:

أحدها: مدلولات الخطاب

و ذلك لان النزاع هنا ليس فى مدلولات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٢٧

الخطابات الشرعيه و وحدتها بان يقال ان النزاع فى المراد من اللفظ المنزل على النبى صلى الله عليه و آله و سلم هو حكم واحد أو أحكام متعدده على ان يكون مذهب المصوبه هو ان مثل مدلول (حرم عليكم الخمر) هو الأحكام المتعدده بتعدد آراء المجتهدين و يكون مذهب المخطئه ان مدلوله حكم واحد واقعى فإن هذا لا يتصور من جاهل فضلاً عن عالم عاقل فان الجميع متفقون على ان المراد من الخطابات المنزل على النبى صلى الله عليه و آله و سلم حكم واحد لا-متعدد حتى لو قلنا بجواز استعمال المشترك فى أكثر من معنى واحد لأن الخطابات ليست من الألفاظ المشتركة و لو وجد فيها الألفاظ المشتركة فإن عليها قرينه على تعيين المراد و لذا الرسول صلى الله عليه و آله و سلم يعلم بحكم الواقع المنزل عليه. و الحاصل ان الكل متفقون على ان الحكم المراد من اللفظ واحد و اراده غيره خطأ فالكل متفقون فى هذا المقام اعنى مقام الخطاب على التخطئه و انما نزاعهم فى تعدد الحكم المجعول لله تعالى بالذات المقصود بالأصالة فى الواقع الواحده فالمصوبه يقولون انه متعدد بتعدد آراء المجتهدين و واحد منها هو المراد من ذلك الخطاب و الزائد عليه أيضاً مقصود بالأصالة مجعول بالذات لله تعالى اراده من الأسباب التى صارت موجبة لظنون المجتهدين بها. و المخطئه يقولون بان الحكم المقصود بالأصالة و المجعول بالذات هو واحد

و من

هنا ظهر لك فساد ما استدل به بعض أستاذة العصر العصر على بطلان التصويب من ان نفس إطلاقات أدله الأحكام تدل على بطلان التصويب فان مقتضى إطلاق ما يدل على وجوب شيء أو حرمة ثبوته في حق من قامت عنده الاماره على الخلاف أيضا وقد سبقه الى ذلك أستاذة العلامة آقا ضياء العراقي (ره) و وجه الفساد ان الخصم ينكر إطلاقها و أنها انما تقتضى ثبوت الحكم عند خصوص من قامت عنده لا- ثبوته في حق الجاهل ثم كيف يتصور ان مقام الإثبات ينافي مقام الثبوت فكان عليه أولا أن يبطل ما أقامه الخصم من الأدله العقلية و النقلية على التصويب فاذا فرض عدم ما يفيد

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٢٨

القطع به يرجع إذ ذاك الى التمسك بالإطلاق. هذا مع ان الإطلاق بالنسبه إلى العلم و الجهل غير صحيح لأن الدليل لا يمكن تقيده بالعلم أو الجهل و الإطلاق إنما يتصور في مقام يمكن فيه التقييد. على انه لو كانت الإطلاقات تقتضى التخطئه لكانت إطلاق أدله الأصول كالاستصحاب تقتضى التخطئه فمثلا- من قال بأن دليل الاستصحاب يقتضى ثبوته في مطلق الشك في المقتضى و الراجع و الآخر قال في خصوص الشك في الراجع و كان المورد مورد الشك في المقتضى بحيث كل من الطرفين شاك في المقتضى فيقتضى أن يكون إطلاق دليل الاستصحاب يوجب تخطئه من أجرى البراءه العقلية في الشك في المقتضى مع ان المعاصر المذكور يعترف بعدم التخطئه في مثل ذلك كما ذكره.

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، النور الساطع في الفقه النافع، ٢ جلد، مطبعه الآداب، نجف اشرف - عراق،
اول، ١٣٨١ ه ق

خروج الأحكام الظاهرية

إشاره

(ثانى الموارد) التى أخرجها القوم عن محل النزاع هو الأحكام الظاهرية فإنه لا نزاع بينهم أيضا فى تعدد الأحكام الظاهرية بتعدد آراء المجتهدين فلو كان فى الواقع الواحده أقوال خمسه كان الحكم الظاهرى فيها خمسه لإجماع الكل على لزوم العمل بالأحكام الظاهرية لمن ثبت عنده و ان ظن المجتهد حجه عليها فلو كان فيها خطأ لما أجمعوا على لزوم العمل بها و لو كان النزاع فى هذه الاحكام لكان لازم الكل التصويب هكذا ذكره القوم. و الاولى أن يقال ان فى عالم الظاهر لا يوجد حكم غير ما أدى اليه نظر المجتهد حتى يتصور مخالفته و عدم اصابته فلذا لا- نزاع بينهم فى عالم الظاهر و الكل متفقون ان كل مجتهد مصيب لحكمه الظاهرى و إلا- لم يكن حكما ظاهريا و المفروض القطع بكونه حكما ظاهريا بالنسبه له و لمقلديه إذا لم يكن مقصرا مضافا الى انه لو قلنا ان ما أدى اليه اجتهاده يحتمل ان يحتمل غيره لزم عدم حجيه رأيه مع أن فرض الكلام حجيه رأى المجتهد و انما النزاع كما عرفت فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٢٩

الحكم الأصلى المجعول من الله تعالى بالذات فى الواقع الواحده مع قطع النظر عن الخطابات و الأدله و ان شئت قلت ان النزاع فى الأحكام الظاهرية العمليه فى الواقع الواحده هل هى كلها مقصوده بالذات و مجعوله بالأصالة كما عليه المصوبه لأنها كلها تكون أحكاما واقعيه عندهم كما هى أحكام ظاهريه أم ان المقصود بالذات منها حكم واحد هو يكون واقعي و ظاهريا لمن أصابه و الباقي أحكاما ظاهريه فقط.

المراد بالحكم الظاهرى الذى لا خطأ فيه

و المراد بالحكم الظاهرى الذى لا نزاع بينهم فى ان المجتهد الغير

المقصر مصيب فيه بالنسبه للظاهر و عالم التنجز و البعث هو الحكم الذى أدى اجتهاده اليه من أماره شرعيه أو أصل عملي أو دليل قطعي لأنه هو حكمه فى الظاهر الذى يلزمه العمل به و المشى على مقتضاه بحسب الظاهر و يستحيل على الشارع ان يعاقبه على غيره لاستحاله التكليف بما لا- يطاق فيسمى بالحكم الظاهري لأنه ليس مكلفا تكليفا فعليا منجزا بغيره، و هذا الحكم الظاهري قد يكون واقعه حكما واقعا أوليا كما لو أدى نظره الى حرمة الخمر و قد يكون واقعه حكما واقعا ثانويا كما لو أدى نظره الى وجوب التيمم و قد يكون حكما ظاهريا أصوليا كما لو أدى نظره الى الاستصحاب فى مورد الاستصحاب كما ان هذا الحكم الظاهري عند المخطئه قد يخالف الحكم الواقعي الاولي كما هو واضح و قد يخالف الحكم الثانوي كما لو ادى نظره الى وجوب الوضوء فى مورد التيمم و قد يكون مخالفا للحكم الظاهر الأصولي كما لو ادى نظره الى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٣٠

البراءة فى مورد الاستصحاب و بهذا ظهر لك ان المراد بالحكم الظاهري هنا غير الحكم الظاهري فى باب الأصول العمليه للمخالفة بينهما كما ظهر لك فساد ما يتراءى من بعض المعاصرين حفظه الله فى تقريراته من اختلاط الأمر عليه حيث اشتبه عليه الحال فى الحكم الظاهري فى باب الأصول بالحكم الظاهري فى باب التصويب فإنه بعد ما جزم بعدم تصور الخطأ فى الأحكام الظاهريه تبعا للقوم و انه لا- بد من التصويب فيها أورد على نفسه بأن الأحكام الظاهريه كالأحكام الواقعيه لا- تكون آراء المجتهدين فيها مصيبه فإنه لو بنى أحد فى مورد التخيير على البراءة

و بنى الآخر على التخيير كان المصيب فيهما واحد و الآخر مخطئ في الحكم الظاهري و هكذا لو بنى احد على البراءة عند الشك في المقتضى و الآخر بنى على الاستصحاب كان أحدهما مخطئ لا محالة في الحكم الظاهري. و أجاب عن الاشكال بما يرجع الى ان الاحكام الظاهرية يقع فيها الخطأ كالحكم المجعول على ذوات الافعال قد يصل اليه المجتهد و قد لا يصل و ليس المراد بالتصويب فيها انه لا يمكن وقوع الخطأ فيها من المجتهد بل المراد ان اختلاف المجتهدين في الأحكام الظاهرية انما هو من جهة الاختلاف في موضوعاتها و لا يتصور فيه الخطأ من هذه الجهة فمن اعتقد ان أدله البراءة الشرعية لا تشمل موارد دوران الأمر بين المحذورين لاعتقاده تقديم الشارع جانب الحرمة على الوجوب لا تكون أدله البراءة شاملة له لعدم موضوعها و هو الشك في الحكم و من لا يعتقد بذلك فلا محالة يكون شاكا في الحكم الواقعي و معه يرجع الى البراءة و بذلك يظهر الحال في المثال الثاني و بقيه الموارد فان من بنى على حجية الاستصحاب في موارد الشك في المقتضى لم تكن أدله البراءة معذرة له في العمل لعدم تحقق موضوع البراءة في حقه، و أما من بنى على عدم حجيته في تلك الموارد فيرجع للبراءة لأنه شاك في الحكم و لم تقم حجة عنده حسب الفرض

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٣١

انتهى ملخصا. و أنت خبير بأن أصل الإشكال غير وارد لأن الحكم الظاهري الذي هو مؤدى رأى المجتهد لم يكن خطأ فيه بالنسبة إلى عالم الظاهر لأنه هو الذي يثبت و يلزم به في عالم الظاهر و يعاقب

على مخالفته على تقدير ثبوته في الواقع نعم انما يتصور الخطأ فيه بالنسبة إلى الواقع إذا خالف الواقع ففي الأمثلة المذكوره الحكم الظاهري بالنسبة إلى عالم الظاهر لا- خطأ فيه و انما يتصور الخطأ فيه بالنسبة إلى الواقع و قد عرفت ان واقع الحكم الظاهري المذكور قد يكون أصلا عمليا كمن أفتى بالبراءة في الشك في الرفع مع ان الواقع هو الاستصحاب فالخصم تخيل ان الأصل العملي هو الحكم الظاهري المقصود في باب التصويب فأورد الإشكال عليه بأن الحكم الظاهري قد يخالف الأصل العملي الثابت واقعا في هذا المورد و ما درى أن الحكم الظاهري الذي أثبت التصويب فيه كما يقتضيه الاعتبار و نطقت به كلمات القوم هو ما أدى إليه رأى المجتهد سواء كان أصلا عمليا أو غيره و إذا خالف رأى المجتهد الأصل العملي المجعول واقعا يكون عندهم من مخالفه الحكم الظاهري لواقعه في هذا الباب لا من مخالفه الحكم الظاهري للحكم الظاهري و التصويب الذي اتفق عليه القوم في الحكم الظاهري هو بالنسبة إلى عالم الظاهر لاستحاله ان يلزم العبد بغيره بالنسبة إلى الظاهر لا بالنسبة لواقعه و من هنا ظهر لك فساد ما ذكره في جوابه من انه ليس المراد بالتصويب في الأحكام الظاهرية انه لا يمكن الخطأ انتهى حيث قد عرفت ان المراد منه هو ذلك و انه لا يمكن الخطأ فيها بالنسبة لعالم الظاهر و عالم التنجز و مخالفتها للأصل العملي في بعض المواطن انما هي من من قبيل المخالفه للواقع لا المخالفه للظاهر فإن الأصل العملي المجعول واقعا لهذا المورد يكون واقعا للحكم الظاهري لا انه حكم ظاهري في مرتبه الحكم الظاهري الذي أدى إليه نظر المجتهد.

ثمّ انا

لو سلمنا ما ذكره في الجواب فما يصنع في صورته ما إذا أدى رأى

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٣٢

المجتهد للبراءة عند الشك في المقتضى و في الواقع هو مجرى الاستصحاب فإنه يكون الموضوع للاستصحاب و هو الشك في المقتضى موجودا عند المجتهد مع اجراء المجتهد للبراءة فكيف يدعى انه لا يتصور الخطأ من جهة اختلاف الموضوع نعم لو عكس الحال بأن أدى نظر المجتهد في الشك في المقتضى الى الاستصحاب لم يكن موضوع البراءة موجودا و هكذا الكلام في المثال الآخر و هو صورته دوران الأمر بين المحذورين فإنه لو أدى رأى المجتهد الى البراءة و في الواقع يقدم جانب الحرمة فإن الموضوع لتقديم جانب الحرمة موجود مع حكم المجتهد فيه بالبراءة فأذن على مبناه يكون الخطأ في الحكم الظاهري مع عدم اختلاف الموضوع نعم لو عكس الحال بأن أدى رأى المجتهد لتقديم جانب الحرمة كان موضوع البراءة غير موجود. هذا و يمكن أن يقال ان مخالفه الحكم الظاهري للحكم الظاهري الواقعي إنما تتصور إذا قلنا بأن الأحكام الظاهرية ثابتة في موارد الأصول من حيث هي و لو قبل شك المجتهد و قبل تفحصه و مراجعته ففي المورد الذي يكون له حاله سابقه و ليس على خلافها دليل يكون الاستصحاب هو الثابت المشترك بين المجتهد و المقلد (و الحاصل) أنه يكون للأحكام الظاهرية نوع ثبوت واقعي و لا- يعتبر الشك الفعلي في أصل ثبوتها و تحققها بل انما يكون الشك الفعلي معتبر في فعليتها و تنجزها و على هذا فتكون مثل الأحكام الواقعية ثابتة في حد نفسها و المجتهد يبحث عنها فمره يصيب و مره يخطئ، و اما إذا قلنا بأن

الأحكام الظاهريه سواء كانت مؤديات الأصول أول الطرق المخالفه للواقع ليس لها وجود واقعي و انما تحدث حيث العلم أو الظن أو الشك الفعلين و ان شركتها بين المجتهد و المقلد ليست مثل الأحكام الواقعيه بل انها تثبت أولا للمجتهد ثم يشترك معه المقلد لأن المدار فيها الشك الفعلي و هو مختص بالمجتهد بعد الفحص فليس في الواقع حكم ظاهري مشترك بحيث

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٣٣

يكون الواجب على المجتهد الاجتهاد في تحصيله و على المقلد تقليده فيه بل إنما يكون كل منهما مكلفا بالواقع الأصلي، ألا ترى ان مؤديات القطع و الأدله الظنيه مع المخالفه للواقع مع جميعها لشرائط الحجيه قبل حصولها يكون التكليف متعلقا بالواقع فقط و تحصيل المعرفه واجب لتحصيل الواقع لا لأجل تحصيل تلك المؤديات إذ شرط حدوثها حصول تلك الامارات المخالفه للواقع أو القطع المخالف للواقع و لا وجود لها قبل ذلك حتى يجب تحصيلها و إنما بعد حدوث تلك الأمور يحدث التكليف و تحصل الشركه و يجىء وجوب التقليد، و عليه فلا يتصور بالنسبه إليها الإصابه و الخطأ و لكن قد تقدم ما يظهر لك حقيقه الحال.

الموضوعات الصرفه

(ثالث الموارد) التي أخرجها القوم من محل النزاع الموضوعات الصرفه فإنها ليست من محل النزاع في شىء و ان المختلفين فيها ليسوا بمصيبين فيها و إلا لزم اختلاف الأمور التكوينييه باختلاف آراء المجتهدين فيها، و قد تقدم منا الكلام في ذلك ص ٢٠٩. إذا عرفت ذلك فنقول: ان الحق مع المخطئه و لا بد قبل الخوض في أدله الطرفين من تحرير الأصل في المقام.

الأصل في التخطئه و التصويب

اشاره

فنقول: ذهب جماعه من الأصحاب منهم العلامه (ره) في النهايه إلى أن الأصل في المسأله مع قطع النظر عن الأدله هو عدم التصويب، و قد قرروا هذا الأصل بوجوه:

[التقرير الأول الأصل] أصاله عدم تعدد الأحكام الواقعيه

كما ذهب الى ذلك سلطان العلماء و المحقق القمي (ره) و أورد عليه بعضهم انه لا ريب في تعدد الأحكام بتعدد

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٣٤

آراء المجتهدين و إنما الشك في ان تلك الأحكام المتعدده كما هي ظاهريه هل هي أحكام واقعيه أيضا أم لا، فوجود التعدد

فى الأحكام قطعى و إنما الشك فى وصفها بالواقعى و عدمه. و الأصل المذكور لا ىرفع الشك المذكور لأنه وصف ذاتى ىوجد بوجد الحكم. إن قلت: ان المصوبه ىقولون بإنشاء أحكام متعددة من الله تعالى بعد الاجتهاد أو قبله أو لأجل تعدد الاعتقاد أو لا، فهم ىقولون بتعدد جعل الشارع للواقعه و المخطئه ىقولون بوحدہ الجعل فالأصل مع المخطئه.

قلنا: انه لا إشكال فى ان الحكم الذى أدى الىه رأى المجتهد مجعول من الشارع و لكنه هل بجعل ظاهرى بمعنى لزوم العمل به و عدم العذر عند المخالفه للواقع أم بجعل واقعى فقط، فتعدد الجعل لازم على كل حال. نعم فى القطعيات و الظنيات بناء على الحكومه فى باب الانسداد حيث لا جعل من الشارع فى الظاهر فالأصل مع المخطئه و لكن الأصل الذى ىقرر للمسأله ىجب أن ىكون عاما لسائر مواردھا، و بهذا ظهر لك انه لا وجه للتمسك بأصالة عدم الجعل لا زید من حكم واحد. و من هنا ىتجه أن ىقال ان الأصل ىكون مع المصوبه حيث ان المخطئه ىقولون بجعل حكم واقعى زائد على جعل الأحكام الظاهرى، و اما المصوبه فهم لا

يقولون إلا بجعل الأحكام الواقعيه فقط و ليس عندهم إلا جعل ما أدى اليه آراء المجتهدين فقط و المخطئه يكون عندهم جعل ما أدى اليه آراء المجتهدين و زائد عليه جعل الحكم فى الواقع. نعم الأصل مع المخطئه فى الطرق الغير المجعوله كالمقطع و نحوه كما تقدم، و سيجى ء ان شاء الله فى جواب التقرير الثالث لهذا الأصل ما ينفعك فى المقام من ان هذا إنما يتم بناء على جعل أحكام ظاهريه من الشارع على طبق مؤدى الامارات، و اما بناء على جعل الحجيه للأمارات فقط أو عدم الجعل لها و إيكال الامتثال الى العرف، فأصالة عدم جعل الزائد على الواحد و أصالة عدد التعدد جاريه فى المقام و يكون الأصل مع المخطئه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٣٥

(ثانى التقريرين) للأصل المذكور هو أصالة عدم اصابه المجتهد للحكم الواقعي

فإنه قبل الاجتهاد لم يكن مصيبا للحكم الواقعي قطعاً و بعد اجتهاده نشك فى إصابته للواقع أم لا، و الأصل عدم اصابته.

و يرد عليه أولاً: انا نعلم بالإجمال اصابه واحد منهم فيكون أصالة عدم الإصابه فى كل واحد متعارضه فتسقط من البين. و يمكن الجواب عنه ان الأصل المذكور كل مجتهد يجريه فيما عدى رأيه نظير أصالة الطهاره فى واجدى المنى فى الثوب المشترك. نعم شخص آخر لا يصح له أن يجريه فى آراء المجتهدين فى صورته ما إذا كان يعلم بإصابه أحدهم للواقع و إلا لو احتمل عدم اصابه الجميع صح له إجرائه. نعم يمكن أن يقال ان المطلوب فى الأصل الجارى فى المسأله أن يجرى فى سائر الموارد لا فى بعضها، و هذا لو تمّ إنما يجرى فى بعضها.

و يرد عليه ثانياً: ان الإصابه للحكم قطعاً تحققت و لكن لا نعلم انها

للظاهري الواقعي أم للظاهري فقط، و هذا نظير من يعلم بدخول حيوان للدار لكنه يشك في انه إنسان أم غيره فيستصحب عدم الإنسانيه، فإنه لا يصح ذلك إلا بناء على صحه استصحاب العدم الأزلي الذي هو مفاد ليس التامه.

(ثالث التقريرات) للأصل المذكور هو أن يقال ان الاحكام الظاهريه ليست بأحكام حقيقيه

بل هي أحكام في أنظار المجتهدين من باب لزوم العمل بالمعتقد و هو حكم سار في جميع الاحكام المعتقد بها، فالمخطئه يقولون بأن الحكم المتعلق بالشئ ء مع قطع النظر عن وجوب العمل بالمعتقد واحد لا- يختلف باختلاف الآراء و لا- يتعدد بتعدددها، و المصوبه يقولون بتعدد الحكم المتعلق بذلك الشئ ء في الواقع، و لا ريب ان الأصل عدم التعدد فمثلا ان المخطئه يقولون بأن للخمر حكما واقعا و هو واحد و حكما ظاهريا و هو لزوم العمل بالمعتقد عندنا، و المصوبه يقولون للخمر أحكاما واقعيه متعدده، فالشك إنما هو في تعدد

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٣٦

الأحكام و اتحادها لا- في ظاهريتها و واقعيها لأن الأحكام الظاهريه ليست بأحكام، و لا يخفى ان هذا لا يتم بناء على جعل أحكاما ظاهريه شرعيه على طبق مؤدى الطرق و الأمارات فإنها أحكام شرعيه مجعوله متعلقه بنفس الشئ ء على طبق آراء المجتهدين. نعم بناء على عدم ذلك سواء بنينا على جعل الشارع وجوب متابعه الامارات بأن يكون المجعول نفس الحجيه و الطريقيه فقط أو قلنا ان الشارع لم يجعل شيئا أصلا بل أحال ذلك الى المتداول عند العرف في مقام الامثال كالقطع فإنه يكون أصاله عدم تعدد الأحكام الشرعيه و أصاله عدم جعل الزائد على الواحد جاريه في المقام و يثبت بها مذهب المخطئه لأن المصوبه تكون الأحكام الشرعيه الفرعيه متعدده عندهم بخلاف المخطئه على هذا

المبنى فإنه يكون الحكم الفرعى الشرعى عندهم واحد و ما عداه ليس بمجوعول أصلا و إنما المجوعول هو الحجية و الطريقيه و هى ليست بحكم شرعى فرعى أو ليست بمجوعوله كما فى القطع و الظن بناء على الحكومه من باب الانسداد. و المصوبه لا ينكرون جعل الحجية فى بعض الامارات.

أدله المخطئه

اشاره

إذا عرفت ذلك فالحق مع المخطئه و بطلان التصويب، و الذى استدل به المخطئه أمور:

(الأول) ان العلم لا يمكن أخذه فى متعلقه

كأن يجعل العلم بالشىء موجبا لتحقق ذلك الشىء كالعلم بالوجوب موجبا لتحقق الوجوب و العلم بالحرمة موجبا لتحقق الحرمة و العلم بالقبح موجبا لتحقق القبح أو العلم بالحسن موجبا لتحقق الحسن للزوم الدور لأنه لو كان الأمر كذلك لكان تحقق الشىء فى نفسه موقوفا على العلم به و العلم به موقوف على تحققه فى حد نفسه و إلا لتعلق العلم بغيره و صار جهلا مركبا ففى المثال المذكور يكون تحقق الوجوب فى نفسه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٣٧

موقوفا على العلم به لفرض توقفه على العلم به و العلم به موقوف على تحققه فى نفسه إذ لو لا- تحققه فى نفسه لكان العلم بغيره فصار الوجوب موقوفا على نفسه و هكذا يقرر بالنسبه إلى الظن فيقال ان تحقق الوجوب موقوف على الظن به و الظن به موقوف على تحققه فى حد ذاته و إلا- فكيف يمكن الظن به و إنما يصير ظنا بغيره فصار إمكان تحققه موقوفا على إمكان تحققه، و قد (يقرر الدور بوجه آخر) و هو ان العلم أو الظن أو الدليل موقوف على متعلقه، فلو كان متعلقه موقوفا عليه لزم توقف العلم على نفسه بل لا- نحتاج الى ذلك كله و نقول ان سمة العلم و الظن و الوهم و غيرها من الكيفيات النفسانية بالنسبه لمتعلقاتها سمة العارض لمعروضه و متأخره عن متعلقاتها فى مرتبه تعلقها بها و إلا لما تعلق بها بذاتها فلو كانت متعلقاتها موقوفه عليها لزم تقدم الشىء على نفسه رتبه، و هكذا الأدله بالنسبه لمتعلقاتها فإنها إنما تكون أدله على

متعلقاتها بعد فرض إمكان وجود متعلقاتها في حد ذاتها وإلا لكانت في مرتبه تعلقها متعلقه بغيرها فلو كانت متعلقاتها موقوفه عليها لزم تقدم الشئ على نفسه. وقد (يقرر الدور بوجه ثالث) وهو ان الاجتهاد في الواقعه و التفحص عن حكمها و طلبه موقوف على وجود الحكم وإلا- كان تفحصا و طلبا لأمر معدوم و طلب المعدوم محال فلو كان وجود الحكم لتلك الواقعه موقوفا على الاجتهاد فيها و التفحص عن حكمها لزم توقف الاجتهاد على نفسه، و لا يخفى ما في هذا التقرير فان طلب المعدوم ليس محال بل المحل طلب الموجود كيف و الإنسان يطلب بدوائه الصحه و بأكله الشبع، فهذا التقرير إذا لم يرجع الى ما ذكرناه واضح الفساد. و كيف كان فتقرير الدور بالوجه المذكوره لا يرد على المصوبه إلا على تقدير أن يذهبوا الى الاحتمال الأول، اما لو ذهبوا الى ما عده من احتمالات التصويب المتقدمه ص ٢٢٣ فلا يرد عليهم ذلك، و قد تكلمنا في هذا الدور و لزوم تقدم الشئ على نفسه في مواضع كثيره و حققنا ذلك فراجعها.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٣٨

(الدليل الثاني) للمخطئه ما ذكره القدماء و هو انه لو أصاب كل مجتهد لزم الجمع بين المتناهيين

و هو قطع المجتهد بالحكم ما دام ظانا بالحكم لان المجتهد بعد قيام الظن عنده على الحكم يقطع به لإصابته الواقع فيكون بعد الاجتهاد ظانا بالحكم قاطعا به فإنه ما لم يحصل له الظن الاجتهادي بالحكم لم يقطع بالحكم و إنما يقطع به عند حصول الظن به و الظن و القطع متناهيان لا يتواردان على محل واحد، على انه يلزم القطع و عدم القطع بالحكم و هو جمع بين المتناقضين و لا يرد ذلك على المخطئه لأن مورد

القطع الحكم الظاهري و مورد الظن الحكم الواقعي و هما متغايران، و بعبارة اخرى انه عند المخطئه يكون الظن تعلق بأن هذا حكم الله تعالى الواقعي و القطع تعلق بوجوب اتباع هذا الظن كما ذكر ذلك جملة من المحققين.

و يمكن الجواب عنه بأن المجتهد عند حصول الظن له من الاجتهاد بالحكم ينقلب ظنه الى القطع فحدوث الظن موجب لانقلابه الى القطع فلا يجتمعان أصلا.

و دعوى ان القطع تابع للظن و متفرع عليه فلا يعقل وجود القطع بدون الظن فاسده فإنه متفرع عليه حدوثا لا بقاءا. و قد أجاب عن أصل الدليل صاحب الفصول بقوله و يمكن دفعه بعد المنع عن عموم وروده لاختصاصه بالقاطع بالتصويب المتذكر له حال الاجتهاد بأن المعبر في الاجتهاد على هذا التقدير ليس فعليه الظن بل ما كان ظنا مع الإغماض عن أدله التصويب، انتهى. و لا يخفى ما فيه فان ما يستلزم المحال لا يقع و لو كان استلزامه له بنحو الموجبه الجزئية. و قد يقرر هذا الدليل بوجه آخر بأن يقال ان الاماره أماريتها على الحكم ظنيه مع انه يحصل القطع باماريتها عليه على التصويب للقطع بالحكم بواسطتها، و قد أجابوا عنه بما حاصله: ان الخصم إنما يقول بالتصويب في المسائل الفرعية و كون الدليل دليلا إنما يكون من الأحكام الشرعية الوضعيه الأصوليه فليس الظن به موجبا للقطع به. و الاولى أن يقال: ان أماريه الاماره قطعيه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٣٩

حتى عند المخطئه و لكن استفاده الحكم منها ظنيه فهي موجبه للظن بالحكم، لكن عند المصوبه يحصل القطع بالحكم منها و لا مانع من انقلاب الظن الى القطع بعد الالتفات الى حصول سببه.

(الدليل الثالث) للمخطئه: ان الاحكام تابعه للحسن و القبح العقليين

سواء

قلنا ان الحسن و القبح بالذات أم هما بالوصف اللازم أم بالوجوه و الاعتبارات أم قلنا بأن الموارد مختلفه فقد تكون بالذات و قد تكون بالوصف اللازم و قد تكون بالوجوه و الاعتبارات فإنه على كل تقدير يكون لله تعالى فى كل واقعه حكم واحد معين لأن الشىء اما أن يكون حسنا فيتعلق به الأمر و اما أن يكون قبيحا فيتعلق به النهى و ان لم يكن أحدهما أكثر من الآخر تعلق به الإباحه، فلو فرض ان شرب الخمر قبيح واقعا اما لذاته أو لإسكاره أو بالوجوه و الاعتبارات فيكون قبحه موجبا لتعلق نهى الشارع به فى الواقع و يصير حراما واقعا و لا يكون واجبا لعدم حسنه بدون القبح و لا مباحا لعدم تساوى حسنه و قبحه.

ان قلت ان الحسن و القبح بالوجوه و الاعتبارات مع مدخلية العلم و الجهل و يكون العلم و الجهل من الوجوه المغيره و المبدله للحسن و القبح بأن يكون العلم بحسن الشىء موجبا لحسنه و العلم بقبحه موجبا لقبحه و العلم بعدم حسنه و قبحه موجبا لعدمها، فاذا علم أحد المجتهدين قبح شرب الخمر يصير قبيحا و حراما فى حقه، و إذا علم المجتهد الآخر بحسن شرب الخمر يصير حسنا و واجبا فى حقه، و إذا علم الثالث بعدم كونه حسنا أو قبيحا فيصير مما لا حسن فيه و لا قبح فيكون مباحا فى حقه فيكون لشرب الخمر باعتبار العلم و الجهل أحكاما متعدده فى الواقع لاختلاف الحسن و القبح باعتبار العلم و الجهل. قلنا قد عرفت بطلان أخذ العلم و توابعه فى قوام متعلقه ص ٢٣٦ فلا يعقل أن يكون العلم و الجهل مغيرين للحسن و القبح،

نعم هذا الدليل لا يرد على من قال بعدم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٤٠

تبعيه الأحكام للحسن و القبح. و الحاصل ان أقوال مسأله تبعيه الأحكام للحسن و القبح على ثلاثه:

أحدها: قول الأشاعره بعدم التبعيه و هذا القول لا يلازم القول بالتخطئه و لا التصويب.

ثانيها: ما يلازم القول بالتخطئه و هو القول بالتبعيه مع عدم مدخله العلم و الجهل.

ثالثها: ما يلازم التصويب و هو القول بالتبعيه مع مدخله العلم و الجهل.

(الدليل الرابع للمخطئه) [عدم إرادته الله تعالى من خطباته إلا حكما واحدا]

انه اتفق الجميع على ان الخطابات بالتكاليف التى وجهها الله تعالى لرسوله الكريم لم يرد تعالى منها إلا حكما واحدا كما تقدم ص ٢٢٧ فلو كان فى الواقع أحكاما متعدده مقصوده بالذات مجعوله بالأصالة على حد سواء كان اراده واحد منها من الخطاب دون غيره ترجيحا بلا- مرجح و هو قبيح من الحكيم فلا- بد ان يكون المراد من الخطاب هو الحكم الواقعى و ما عداه حكم ظاهرى. ان قلت: انها جميعها مراده من الخطاب و يكون استعماله فيها من قبيل استعمال المشترك فى أكثر من معنى واحد أو من قبيل استعمال اللفظ فى الحقيقه و المجاز فمتى ظن المجتهد حكما كان مرادا لله تعالى من الخطاب فى حقه فاذا ظن مجتهد آخر حكما آخر فهو أيضا فى حقه مراد له تعالى من الخطاب و هكذا.

قلنا: ان الاستعمال فى أكثر من معنى واحد كما قرر فى محله ممنوع، مضافا الى ان المصوبه يلتزمون بأن المراد من الخطاب هو حكم واحد، و لذا الرسول الأعظم لم يفهم منه إلا حكما واحدا، و تعليل بعضهم بأنه لو كان المراد من الخطابات الإلهيه أحكاما متعدده عند المصوبه للزم أن لا يتمسكوا بظاهر الكتاب ابدا

لإجماله لعدم ظن المجتهد بحكم من اللفظ لعلمه بأن مراد الله تعالى من الخطاب متعدد، فاسد لأن ما انعقد عليه ظهور اللفظ في حد ذاته في نظر المجتهد فهو

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٤١

حكم الله تعالى في حقه إذ لهم أن يلتزموا بأن إرادته الاحكام من الخطاب ليس على سبيل منع الجمع فالأولى التعليل بما ذكرناه من انه بعد ما ثبت ان المصوبه ملتزمون بإرادته حكم واحد من الخطابات المنزله على الرسول (ص)، فاراده ذلك الحكم فقط منها إذا لم يكن هو الواقعي وحده ترجيح بلا- مرجح، و لكن لا- يخفى ما فيه فإنه من المصوبه الأشاعره و ليس عندهم قبح الترجيح بلا مرجح مضافا الى انه يحتمل أن يكون هناك مرجح لإرادته أحدها ككونه أفضل نظير أفضل أفراد الواجب التخييري الذي يراد من الخطاب و يحتمل شىء آخر و لكننا لم نطلع عليه إذ ليس يلزم على الله تعالى أن يطلعنا على المرجح لإرادته.

(الدليل الخامس للمخطئه) [وجوب فحص الخطابات الشرعيه على المجتهدين و استنباط مراد الشارع منها]

ان الكل حتى المصوبه متفقون على وجوب الفحص من الخطابات الشرعيه على المجتهدين و اتفقوا على استنباط مراد الشارع من أعمال القواعد اللفظيه و غيرها في الخطابات الشرعيه و هذا كاشف عن انحصار الحكم الشرعي الواقعي في المراد من الخطاب إذ لو كان غيره حكما واقعيما لما وجب الفحص عن المراد من اللفظ فقط إذ كما يحتمل أن يكون الحكم الواقعي هو المراد من الخطاب يحتمل أن يكون الحكم الواقعي للمجتهد غيره فلا معنى لتعين الفحص عندهم عن أحدها و الاعراض عن باقى الأدله إلا إذا فقد الخطاب و لا يخفى ما فيه فإنه للخصم أن لا يسلم انحصار الفحص بالأدله اللفظيه بل فحصهم يكون عن

مطلق الدليل لفظيا أو ليبيا. و لو سلم ذلك فله أن يقول ان الفحص عن الأدله اللفظيه من جهه أنهم يرون عدم حجيه غيرها مع وجودها فاذا وجدوها و اختلفوا فى المراد منها كان رأى كل منهم فى المراد منها موجبا لإنشاء حكم من الشارع على طبقه فى الواقع، ففحصهم إنما كان عن المراد من اللفظ لا عن المراد الثابت فى الواقع إنشائه.

الدليل السادس للمخطئه ان هو ان لازم التصويب

تعدد مداليل الأدله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٤٢

اللفظيه حسب تعدد ظنون المجتهدين، و فيه مضافا الى عدم تماميته فى الأدله اللببيه أنه لا يلزم ذلك إذ أنهم متفقون على اراده واحد منها و الباقي ليس بمراد و إنما ظن المجتهد ارادته أوجب إنشاء الشارع حكما واقعيا على طبقه.

(الدليل السابع للمخطئه) [الإجماع نقلا و تحصيلا على ثبوت التخطئه]

الإجماع المحصل و المنقول نقلا مستفيضا البالغ نقله حد التواتر على ثبوت التخطئه، و قد استدل بهذا عده من أصحابنا و لكن لا يخفى ما فيه لأن هذا لا يمكن أن يلزم به المصوبه لأن الإجماع إنما هو عند المخطئه

(الدليل الثامن للمخطئه) ظاهر الآيات الثلاثه فى سوره المائده

و هى وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ و فى الثانيه هُمُ الفَاسِقُونَ و فى الثالثه «هُمُ الكَافِرُونَ» و وجه الاستدلال بها هو دلالتها على ان الحكم المطلوب لله تعالى هو ما أنزله و الحكم الذى أنزله هو عبارته عما خاطب به النبى صلى الله عليه و آله و سلم و قد عرفت ص ٢٤٠ ان خطاب الله تعالى للرسول يشتمل على تكليف واحد لا متعدد هذا غايه ما يمكن فى تقريب الاستدلال بهذه الآيات. و لكن لا يخفى ما فيه فان المراد بما أنزل لو كان خصوص الأحكام التى بلغ الله تعالى بها النبى صلى الله عليه و آله و سلم لزم أن يكون كل مجتهد فى نظر الآخر حتى عند المخطئه فاسق و ظالم و كافر لأنه بحسب نظره انه خلاف ما أنزل الله تعالى مع انه خلاف ما تقتضيه ضروره المذهب فلا بد أن يكون المراد بما أنزل الله تعالى هو الحكم الذى تقتضيه أصول الدين و قواعده و قوانينه التى أمر الشارع باتباعها و انزل على النبى العمل بها لا جميع الاحكام التى بلغ الرسول بها و لا شك ان الاحكام التى أنزلها الله تعالى بهذا المعنى متعدده بتعدد آراء المجتهدين، فالمخطئه بنائهم على ان ما عدى الواحد منهم مخطئ و حكمه حكم ظاهرى و المصوبه بنائهم على ان الجميع مصيبون و كما هى أحكام ظاهريه

تكون أحكاما واقعيه، قال صاحب الفصول (ره): انه تعالى حيث انزل مدارك المجتهد كان حكمه بحسب تلك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٤٣

المدارك حكما بما انزل الله تعالى إذ لا يعتبر نزول الحكم من حيث الخصوصية بل يكفى نزوله و لو بعنوان عام و لا يقدر وقوع الخطأ فيها باعتبار الإيصال إلى الواقع كما لا يقدر وقوع الخطأ فى الشهاده و نحوها مع انه تعالى قد انزل وجوب الحكم بمقتضاها. و بالجمله أنزل الله تعالى أحكاما واقعيه و ظاهريه فالحاكم بأحدها حاكم بما انزل الله تعالى، سلمنا لكن عموم الآيه معارض بما دل على حجيه مدارك المجتهد فيجب تخصيص الآيات بما عداها هـ.

(الدليل التاسع للمخطئه) النص النبوى المشهور

الذى تلقاه الخاصه و العامه بالقبول و هو قوله (ص): إذا اجتهد الحاكم فإن أصاب فله أجران و ان أخطأ فله أجر واحد. فإنه صريح فى ان من المجتهدين من يصيب و منهم من يخطئ. و دعوى ان المراد الإصابه للحكم المنزل على الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و بالخطأ هو عدم اصابه الحكم المنزل لا عدم اصابه الواقع فلا يكون هذا الحديث ردا على المصوبه لاعترافهم بأن الحكم المنزل واحد. قد أجابوا عنها بأنه الحكم الغير المنزل لو كان مقصودا بالذات و واقعا كالحكم المنزل لكانت اصابه كل منهما على حد سواء، فترجيح اصابه المنزل على غيره دليل على انه هو الواقعى دون غيره و إلا لزم الترجيح بلا مرجح، و لكن لا يخفى ما فيه فإنه مضافا الى ما عرفت من ان الأشاعره القائلين بالتصويب يلتزمون بجواز الترجيح بلا مرجح أنه لعل اختصاصه بزياده الأجر لأفضليته أو لوجه آخر هو الذى دعى إلى

اختصاصه بالنزول على الرسول صَلَّى اللهُ عليه وآله و سلم دون غيره من باقي الاحكام، و الاولى ان يقال:

ان التعبير بالخطأ ظاهر بل نص في ان المجتهدين يخالفوا بأرائهم الواقع و إلا فمجرد المخالفه للحكم المنزل مع المطابقه للواقع لا تصحح نسبه الخطأ للحاكم، و دعوى ان هذا الحديث يطرح لمخالفته لقاعده العدل لأن المراد بالمخطئ فيه غير المقصر في الاجتهاد و إلا لكان آثماً، و عليه فيكون التفاوت بين

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٤٤

المصيب و المخطئ بالإصابه و هي ليست باختياريه فإعطاء المصيب اجرين و المخطئ اجرا واحدا مع تساويهما بالأفعال الاختياريه مناف لقاعده العدل، فاسده فإن الإصابه لما كانت مقدماتها باختياره كانت واقعه باختياره و لو سلمنا فزياده الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يخص بها أحدا دون الآخر كما ورد جملة من الاخبار في ان من سن سنه حسنه كان له مثل أجر من عمل بها فان عمل الغير اختياره ليس تحت اختياره مع جعل الله الثواب له عليه. نعم يمكن أن يناقش الاستدلال بهذا الخبر بأنه لا يدل على وجود الخطأ للمجتهدين في الأحكام فإنه قد أخذ في موضوعه الحاكم، و الحاكم قد يجتهد في الموضوعات مثل كون هذا ملك لزيد أو ان هذا سارق أو في طلوع الهلال أو الوقف، و قد عرفت ان الاجتهاد في الموضوعات يقع فيه الخطأ بالاتفاق فلعل الخبر ناظر لذلك. إن قلت: ان الخبر مطلق يشمل اجتهاد الحاكم في الموضوعات و الأحكام الشرعيه فيدل بإطلاقه على وقوع الخطأ في الأحكام الشرعيه من المجتهدين. قلنا: لا وجه لذلك لأن التقسيم إذا وجد أحد أقسامه في بعض أفراد المقسم و القسم

الآخر فى البعض الآخر صح التقسيم مع إطلاق المقسم، فاذا قلنا: الحيوان ناطق و غير ناطق، لا يلزم منه أن يكون الصاهل منه أيضا ينقسم الى ناطق و غير ناطق، فهكذا ما نحن فيه إذا قلنا: ان الحاكم أو المجتهد مصيب و مخطئ، فمعناه ان بعض أفراده مصيب و البعض الآخر مخطئ و ليس يلزم منه ان المجتهد فى الأحكام يكون على قسمين مخطئ و مصيب، و المجتهد فى الموضوعات مخطئ و مصيب، بل المراد ان بعض أفراده مخطئ و البعض الآخر مصيب فمن قال بالإصابة فى الأحكام جعل ذلك البعض المصيب هو المجتهد فى الأحكام مطلقا، و من قال بالخطأ جعل المصيب هو خصوص ما وافق حكمه الحكم الواقعى المنزل على الرسول الأعظم، فالحديث قابل للانطباق على كلا المذهبين. و ان شئت قلت: هذا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٤٥

نظير قولنا: كل إنسان يجب عليه أن يختن ولده، فان معناه من كان عنده ولد يجب عليه ان يختنه، و ما نحن فيه هكذا فان معنى الخبر ان المجتهد فى مورد الإصابة و الخطأ ان أصاب استحق الأجرين و إن أخطأ استحق أجرا واحدا، و المصوبه يقولون ان مورد الإصابة و الخطأ هو الموضوعات فقط، و المخطئه يقولون هو الموضوعات و الاحكام.

(الدليل العاشر للمخطئه) [ما من واقعه إلا و لله فيها حكم]

النصوص الداله على ان له تعالى فى كل واقعه حكما حتى أرش الخدش و لا يبعد تواترها، و قد قرب القوم وجه الدلاله فيها ان قوله (حكما) ان تنوينه للتكثير الدال على الوحده لا التمكّن فيكون المعنى ان كل واقعه فيها حكم واحد. و دعوى أن المصوبه يقولون أيضا بأن كل واقعه فيها حكم واحد و لكن الحكم يتعدد بتعدد

الوقائع بآراء المجتهدين فان واقعه الواحده بالنسبه لآراء المجتهدين تتكثر فان شرب الخمر الذى أدى رأى المجتهد الى حرمة واقعه، و الذى أدى رأى المجتهد الى حليته واقعه اخرى، و الذى أدى رأى المجتهد الى كراهته واقعه ثالثه. و إن شئت قلت: ان واقعه الواحده تتعدد بتعدد العلم و الجهل و حينئذ فالروايه تنطبق على مذهبهم، فاسده، لأن الظاهر من تلك النصوص إرادته الواقعه من حيث هي مع قطع النظر من آراء المجتهدين و من العلم و الجهل لا سيما بقرينه التمثيل بأرش الخدش، هذا غايه ما يقرب به هذا الدليل، و لا- يخفى ما فيه فان التنوين فى (الحكم) هو تنوين التمكن. و تنوين التنكير إنما يدخل على الإعلام المختومه بويه كسيويه قياسا، و على اسم الفعل و اسم الصوت سماعا. سلمنا انه للتنكير فان التنكير لا يدل على الوحده فإنه لو قال (فى الدار رجل) لا- يستلزم ان يكون واحدا بل يجوز ان يكون متعددا سلمنا انه يدل على الواحد فان الظاهر من تلك النصوص انه لا بد فى كل الواقعه من الحكم الواحد من باب أقل الموجود و هو لا ينافى تعدد الحكم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٤٦

فى بعض الوقائع و هذا النحو من الاستعمال فى لغه العرب أكثر من أن يحصى بل لا يتبادر غيره كما يقال لا بد لكل إنسان من شذوذ ما عدى المعصوم، و فيما نحن فيه المصوبه يقولون بلا بديه الحكم الواحد فى الوقائع غايه الأمر تاره يكون منفردا كما فى الوقائع التى قام الضروره و الإجماع على حكمها، و تاره يكون متعددا كما فى الوقائع التى اختلفت فيها آراء المجتهدين فتكون هذه

الروايات غير مخالفه لهم لأنهم أيضا لیتزمون بأن له فى كل واقعه حكما. نعم تكون هذه النصوص ردا على المصوبه الذين يقولون بأن الواقعه قبل آراء المجتهدين خاليه عن الحكم و حكم الله تعالى يجعل بعد رأى المجتهد فإنه يلزم عليهم فى الوقائع التى لم يفتى بها المجتهدون أو قبل افتائهم فيها أن لا يكون فيها حكم شرعى مع ان تلك الروايات صريحه فى وجود الحكم الشرعى.

(الدليل الحادى عشر للمخطئه) [ذم أمير المؤمنين (ع) القضاة فى اختلاف الفتيا]

الحديث المنقول عن نهج البلاغه و الاحتجاج من انه روى عن أمير المؤمنين (ع) انه قال: ترد على أحدهم القضييه فى حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثمّ ترد تلك القضييه بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثمّ تجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذى استقضاهم فيصوب آرائهم جميعا و إلههم واحد و نبیهم واحد و كتابهم واحد فأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه أم نهاهم فعصوه أم أنزل الله سبحانه دينا ناقصا فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا و عليه ان يرضى أم أنزل الله سبحانه دينا تاما فعصى الرسول عن تبليغه و أدائه و الله سبحانه يقول ﴿مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ و فِيهِ تَبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الحديث. و هو صريح فى بطلان التصويب حيث و بخ (ع) الامام على تصويبه للقضاة. و لا يخفى ما فيه فإنه يدل على توبيخه المجتهدين لاختلافهم فى القضييه الواحده و لا بد من حمله على المجتهدين بالاجتهاد بالرأى و القياس و الاستحسان و المصالح المرسله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٤٧

أو عن غير مستند أو عن تقصير و إلا فالمجتهدون المختلفون بالاجتهاد الصحيح لا يستحقون التوبيخ بل يستحقون الأجر و

الثواب لما تقدم من ان للمخطئ اجرا واحدا، فأمر المؤمنين (ع) يوبخ المصوب لهم من جهة عدم صحه اجتهادهم فان الحكم لا يتعدد بتعدد آرائهم فهذا الحديث لا ينافى قول المصوبه.

(الدليل الثانى عشر للمخطئه) ان صحه التصويب تقتضى فساده

و ما هو كذلك فهو باطل. بيان اللزوم ان من المجتهدين ما ادى اجتهادهم الى فساد التصويب فأما ان يكونوا مصيبين فى اجتهادهم فيلزم ان يكون التصويب فاسدا و هو المطلوب، و اما ان يكونوا مخطئين فى اجتهادهم فيلزم خطأ المجتهدين فى اجتهادهم فى هذه المسأله و إذا جاز خطأهم فى هذه المسأله فيجوز فى باقى المسائل لأن حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد و إن شئت قلت ان التصويب إذا كان صحيحا فاجتهاد المذكورين يكون مصيبا و لازم اصابته للواقع هو فساد التصويب. و قد أجيب عنه (أولاً) بأن محل النزاع إنما هو الأحكام الشرعيه الفرعيه و ما عداها محل اتفاق فى وقوع الخطأ فيها و لا ريب ان مسأله التخطئه و التصويب ليست من مسائل الاحكام الفرعيه بل من المسائل الأصوليه و العقليه و (ثانيا) انه على التصويب رأى كل مجتهد واقع له لا لكل مجتهد فاذا اجتهد بحليه الخمر كانت حليه الخمر واقعا لرأيه فقط دون رأى المجتهد الذى اجتهد بحرمة ففيها نحن فيه القائلون بالتصويب يلتزمون بأن التخطئه متحققه واقعا بالنسبه للقائلين بها فقط و ليست بمتحققه واقعا بالنسبه لهم و قد أورد على هذا الجواب الثانى بأنه لا يتصور ان تكون التخطئه و التصويب واقعا لأحد دون الآخر إذ ليس ذلك من قبيل الاحكام بل من الأمور العقليه الواقعيه كقدم العالم و حدوثه فلا يكون قديما بالنسبه لأحد و حادثا بالنسبه لآخر. و (ثالثا) ان للخصم

ان يلتزم بخروج هذه المسأله عن القاعده لقيام الدليل عنده على ثبوت التخطئه فيها و لا دليل على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٤٨

قاعده حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد بعد قيام الدليل عنده على التصويب و خروج هذه المسأله عن ذلك.

(الدليل الثالث عشر للمخطئه) [سيره الصحابه]

ان الصحابه قد شاع فيما بينهم إطلاق الخطأ فى الاجتهاد، فمن ذلك ما روى قول أبو بكر إنى افتى فى الكلاله برأى فان كان صوابا فمن الله و ان يكون خطأ فمنى. و من ذلك قول أمير المؤمنين (ع) فى المرأه التى استحضرها عمر فأجهضت (اى القت ما فى بطنها) فقال له عبد الرحمن بن عوف و عثمان بن عفان إنما أنت مؤدب لا ترى عليك شيئا فقال أمير المؤمنين (ع) ان كانا قد اجتهدا فقد أخطئا و ان لم يجتهدا فقد غشاك و عليك الديه، و قال عمر لكاتبه اكتب هذا ما أراه فإن يك صوابا فمن الله و ان يك خطأ فممن عمر. و قد أجيب عنه ان للخصم ان يقول انما يخطئون فى الاجتهاد لمن لا يستكمل شرائط الاجتهاد أو لتقصيره و لا؟؟؟؟ يخطئون من استكمل الشروط و لم يقصر. و قد أوردوا على هذا الجواب ان اجتهاد مثل هؤلاء الجماعه عند المصوبه كامل و لا- تقصير فيه. و لا- يخفى ان يمكن للمصوبه ان يجيوا عن أصل الدليل بأن هذا الدليل انما يثبت ان بعض الصحابه مخطئه و لا يثبت انهم متفقون على التخطئه فلعل الباقيين على التصويب.

(الدليل الرابع عشر للمخطئه) [استلزام مسلك التصويب الجمع بين المتناقضين و هو محال]

ما ذكره القدماء من ان المجتهدين المختلفين بالرأى ان كانا هما أو أحدهما بلا دليل فواضح يكون أحدهما مخطئا غير مطابق رايه للواقع و ان كانا بدليلين فاما ان يتساويا و اما ان يترجح احد الدليل على الآخر عند أحدهما فإن تساويا كان الحكم هو التوقف أو التخيير و لا وجه لاختلافهما فى الرأى و ان ترجح عند كل واحد منهما الدليل فمن ترجح عنده الدليل يعتقد ان الحكم قوما طابق دليله و

ان الآخر مخطئ فيكون رايه مركبا من شيئين من كون الحكم هو ما ادى اليه الدليل الراجح في نظره و خطأ

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٤٩

الدليل الآخر فلو قلنا بالإصابة كان في الواقع ان الحكم هو ما ادى اليه نظره و ان الدليل الآخر خطأ. و المجتهد الآخر يرى بعكسه فيكون رايه أيضا مركبا من أمرين: ان الدليل الذي عنده ليس بخطأ و الحكم هو ما طابقه و ان دليل ذلك المجتهد هو الخطأ فيكون بناء على التصويب كل من الدليلين خطأ و ليس بخطأ في الواقع. و نفس الأمر و هو جمع بين المتناقضين حيث يكون دليل كل منهما خطأ و غير خطأ في متن الواقع، هذا غايه ما أمكنني في توجيه هذا الدليل.

و لكن يمكن الجواب عنه بأن القائل بالتصويب إنما يقول به في الأحكام الشرعيه لا في خطأ الدليل و صحته سلمنا لكن لا نسلم ان ترجيح أحد الدليلين عنده مستلزم لخطأ الآخر إذ بناء على التصويب يكون الرجحان موجبا للأخذ به دون المرجوح لا ان المرجوح منه يكون خطأ في الواقع كيفما كان حتى لو أخذ به أحد المجتهدين بتخيل رجحانه و لذا هو لا يخطئ المجتهد الآخر.

(الدليل الخامس عشر للمخطئه) [انتفاء فائده المناظره بناء على مسلك التصويب]

ذكره العضدي ان الأئمّه أجمعوا على شرع المناظره و لا- يتصور لها فائده إلا- تبين الصواب من الخطأ و تصويب الجميع ينفي ذلك.

و أجاب عنه: انا لا نسلم ان ليس له فائده إلا ذلك فان من فوائده ترجيح أحد الأمارتين على الأخرى في نظرهما ليرجعا إليها أو تساويهما حتى يتساقطا و يرجع لدليل آخر و منها التمرين و حصول ملكه الوقوف على المآخذ ورد الشبه.

(الدليل السادس عشر للمخطئه) [انتفاء غرض المجتهد بناء على منهج التصويب]

أن المجتهد طالب فله مطلوب فاذا لم يكن حكما موجودا فأى شىء يطلبه، و بعبارة أخرى ان مطلب (أى) بعد مطلب (هل) فما لم يعلم وجود حكم فكيف يطلب تعيينه؟ بل فيما نحن فيه نعتقد بعدم وجود المطلوب قبل الطلب و جوابه ان المطلوب يجب أن يكون معدوما و الا لزم طلب الحاصل و نحن نطلب بأكلها الشبع و هو ليس بموجود، فالمصوبه يطلبون أصل الحكم و المخطئه يطلبون تعيينه و كل منهما لم يكن موجودا قبل الطلب و مطلب

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٥٠

أى انما يكون بعد مطلب هل معناه انه يحرز وجود الماهيه في حد ذاتها ثمَّ يطلب تمييزها و هو أجنبي عن المقام الذي يطلب فيه وجود الماهيه، و قد تقدم الكلام في ذلك في الدليل الأول للمخطئه.

(الدليل السابع عشر للمخطئه) ان تصويب الكل مستلزم للمحال

فى بعض المقامات و ما يستلزم المحال و لو بنحو الموجه الجزئيه يكون محالا و ذلك فى الفروع التى تستلزم اجتماع حكيمين متضادين فى مورد واحد مثل ما إذا كان الزوج مجتهدا و يرى جواز نكاح البكر من دون إذن أبيها و قد عقد عليها بدون إذن أبيها ثمَّ مجتهد آخر يرى بطلان العقد على البكر من دون إذن أبيها فيرى ان عقد ذلك المجتهد باطل فيعقد عليها بإذن أبيها فيلزم بناء على التصويب حل نكاحها واقعا لكلا المجتهدين و هو خلاف ما تقتضيه ضروره المذهب و نحو ذلك فى البيع و نحوه، و أجيب عنه بأن هذا الاشكال وارد على كلا المذهبين فإنه بناء على التخطئه يعلم إجمالا بفساد أحد العقدين، و تحقيق ذلك سيجىء إنشاء الله، و ان العقد الثانى فاسد إن كانت المرأه مقلده للمجتهد الأول و

الأول فاسد ان كانت مقلده للثاني و ان كانت المرأه مجتهده و قلنا يامضاء المعاملات السابقه فهى حتى لو عدلت عن اجتهادها الأول لا يجوز لها فسخ النكاح منه.

أدله المصوبه

اشاره

استدل المصوبه على التصويب فى الاجتهاد بأدله:

(الأول منها) ان المجتهد يجب عليه أن يعمل بما أدى اليه اجتهاده

و ظنه بالإجماع فلو جوزنا عليه الخطأ ففى صورته الخطأ اما أن يبقى الحكم الواقعى فى حقه و حق مقلديه فيلزم التكليف بالواقع و هو محال لعدم تمكنه من تحصيل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٥١

الواقع و أيضا يلزم اجتماع الضدين فى موضوع واحد لثبوت الحكم الواقعى و الظاهرى فى حقه، و قد تقرر فى محله ثبوت التضاد بين الأحكام الشرعيه أو لا يبقى الحكم الواقعى عند الخطأ فيلزم أن يكون العمل بالحكم الخطئى واجبا و بالواقعى حراما، و يلزم أيضا لنسخ لزوال الحكم الواقعى عن محله و يلزم أيضا أن تكون مخالفه حكم الله تعالى واجبه بالعمل بحكم آخر و يلزم تفويت المصلحه و الإلقاء بالمفسده. و أجابوا المخطئه و تبعهم صاحب الفصول عن ذلك (أولاً) بالنقض بما لو أخطأ فى الأحكام الشرعيه التى قام الدليل القاطع عليها و لم يقف عليه بعد الفحص و التبع فإنه يجب على المجتهد مخالفه الواقع مع الاتفاق على انه مخطئ فما يذكرونه فى الجواب المصوبه هنا يكون جوابا لهم عن دليلهم المذكور. و لا يخفى ما فيه فان الذى يظهر من كلماتهم من ان المراد بالدليل القاطع هو الدليل الذى يقف عليه كل مجتهد غير مقصر فى الفحص لأنه الذى ينقطع به العذر و تتم به الحجه لكل أحد دون مطلق القاطع و لذا نحن فسرناه بالضروره و فسرنا آخرون بالإجماع و النص الواضح الجلى فاذا أخطأ فيه المجتهد فاما أن يكون عن تقصير و عليه يكون مكلفا بالواقع فقط دون الظاهر إذ لا تكليف بما أدى اليه رأيه عن تقصير و اما أن يكون الدليل ليس

بقاطع إذ لو كان قاطعا لما اشتبه فيه المجتهد الغير المقصر لما عرفت ان القاطع من يقطع عذر كل أحد في مخالفه الواقع و أجابوا (ثانيا) بالحل و تبعهم على ذلك صاحب الفصول (ره) فقد قال في الجواب الحلى للدليل المذكور ان حسن متابعه الصواب أو قبح مخالفته أو قبح متابعه الخطأ أو حسن مخالفته ليس من لواحق الصواب و الخطأ الذاتيه بل تختلف بالوجوه و الاعتبار كالعلم و الجهل فقد يقبح الحسن في حق من اعتقد قبحه و يحسن القبيح في حق من اعتقد حسنه فيصح في المقام أن يحسن العمل بالخطأ عند الجهل بكونه خطأ و يقبح العمل بالصواب عند الجهل بكونه صوابا فيصح الحكم في الأول

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٥٢

بوجوب العمل و في الثاني بحرمة هـ. و لا يخفى ما فيه فان هذا مبنى على ان الحسن و القبح بالوجوه و الاعتبارات مع مدخلية العلم و الجهل و يكون العلم و الجهل من الوجوه المغيره و المبدله للحسن و القبح، و قد عرفت فساد ذلك ص ٢٣٦ و ان لازم ذلك هو التصويب. فالتحقيق في الجواب أن يقال ان الحكم الواقعي عند الخطأ باق في حق المجتهد و حق مقلده لا يزول و لا يلزم شيء من المحاذير المذكوره كما قررناه في مبحث اجتماع الحكم الظاهري و الواقعي.

(الدليل الثاني للمصوبه) انه لو كان له تعالى في واقعه حكم معين و لم يتبدل بآراء المجتهدين

□
لكان المجتهد المخطئ الذي أدى رأيه إلى خلافه فاسقا كافرا ظالما لقوله تعالى (وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ) * الآيات الثلاثه. و أجيب (أولاً) بالنقض بخطأ المجتهد في صورته قيام الدليل القاطع كما تقدم ص ٢٥١ و جوابه كما تقدم هناك، و (ثانيا) بالحل كما ذكرناه ص

(الدليل الثالث للمصوبه) قوله صلى الله عليه وآله وسلم: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم.

فإنه لو كان بعضهم مخطئاً في اجتهاده لما حصل الاهتداء به إذ العمل بغير حكم الله تعالى ضلال. و أوجب انه بعد تسليم صحه الروايه و اراده مطلق المجتهدين من الأصحاب إن الاهتداء عباره عن الأخذ بالوظائف الدينيه سواء كانت ظاهريه أو واقعيه، و لا ريب ان من جمله تلك الوظائف المقرره الظنون التي هي حجه شرعيه كالتقليد للمجتهد العادل فالأخذ بمقتضاها اهتداء لا ضلال

(الدليل الرابع للمصوبه) قوله تعالى لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِشْرًا مَا آتَاهَا

و الحكم الواقعي عند خطأ المجتهد الفاحص لم يكن قد آتاه الله تعالى له فليس مكلفاً به. و قوله صلى الله عليه وآله وسلم: رفع عن أمتي ما لا يعلمون و الحكم الواقعي ليس بمعلوم فهو مرفوع عنهم. و قوله صلى الله عليه وآله وسلم. لا تكليف إلا بعد البيان. و الحكم الواقعي لا بيان عليه عند فحص المجتهد و عدم اصابته له فهو ليس مكلف به.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٥٣

و الجواب مضافاً الى ان أدله التخطئه تكون مخصصه لهذه الأدله بالحكم الظاهري، ان الظاهر من هذه الأدله انها وارده في مقام الامتنان و لا منه في رفع الحكم الواقعي و إنما المنه في رفع الحكم في مرتبه الظاهر.

(الدليل الخامس للمصوبه) لغويه التكليف على تقدير الخطأ في جعل الحكم الواقعي]

ان التكليف الواقعي أمر جعلي و فعل اختياري فلا يصدر من الحكيم المتعالي إلا إذا ترتبت عليه الفائدة، و فائده التكليف إنما هي الحث على الفعل أو على الترك أو الاختبار و لا يتصور شيء من ذلك في جعل الحكم الواقعي على تقدير الخطأ فلا فائده في الجعل على هذا التقدير.

و جوابه ان فائدته هو تنجزه عند علمه به أو عند العالم به أو الذي قامت الأماره أو الأصل عنده عليه شأن سائر القوانين المنشأه و هذا كاف في صحه وجود التكليف في الواقع، و ربما يقال انه قد حقق في محله ان المخطئ و الناسي و الساهي لا يمكن توجه الخطاب إليهم برفع التكليف عنهم بالخصوص، و قد حققنا هذا المقال في شرح الرسائل للشيخ الأنصاري (ره).

(الدليل السادس للمصوبه) ان التكليف عند العدليه مشروط بالقدره على الامتثال

و في صورته الخطأ لا- قدره على امتثال التكليف الواقعي فيكون منفيًا لما قرر في محله من انتفاء التكليف مع علم الأمر بانتفاء

الشرط. و جوابه انا لا نسلم شرطيه ذلك و لو سلمناها فإنما هو شرط لمرتبه تنجزه و التكليف الواقعي مرتفع في مرتبه تنجزه عند الخطأ.

(الدليل السابع للمصوبه) ان العلم شرط للتكليف و هو متنفى

، و قد تقرر في محله انتفاء التكليف مع علم الأمر بانتفاء الشرط. و جوابه ان العلم شرط لتنجز التكليف، و نحن لا ننكر ارتفاع التكليف المجهول في مرتبه تنجزه عند الخطأ.

(الدليل الثامن للمصوبه) ما رووه عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم انه قال:

□
(ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن) و هو مضافا الى ضعف الروايه ان الحسن

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٥٤

□
غير الحكم الشرعي، فكون الشيء إذا رآه العقلاء حسنا و يكون صورته عند الله حسنا لا يوجب أن يغير حكمه الواقعي، فهذا الحديث من باب (من؟؟؟ ثواب عمل) و (ان الاعمال بالنيات).

ثمرات القول بالتخطئه أو التصويب

اشاره

قد حكى ان الشهيد الثاني (ره) ذكر في تمهيد القواعد-؟؟؟ التخطئه و التصويب ثمرات و تبعه في بعضها البهائي (ره)،

(الثمره الاولى) ان المجتهد في القبلة إذا ظهر خطؤه

هل يجب عليه القضاء أم لا؟ فان قلنا بالإصابه فلا يجب عليه القضاء لأنه أتى بالواقع، و ان قلنا بالتخطئه وجبت الإعادته إلا ان يأتي دليل من الشارع على عدم الإعادته، و قد أورد على هذه الثمره (أولا) بأنها مبنيه على التصويب في الموضوعات و القوم قد اتفقوا على التخطئه فيها و قد عرفت توضيح المقال و تحقيق الحال في الموضوع الأول ص ٢٠٩. و أورد عليها (ثانيا) انه على القول بالتخطئه لا- تجب لإعادته أيضا بناء على الاجزاء. و جوابه ان المشهور إنما ذهبوا الى الاجزاء، في مجعولات الشرعيه التي هي بدل الواقع دون الإبدال العقليه. و ان شئت قلت ان القول بالاجزاء في العقلية ينافي القول بالتخطئه إذ الحسن و القبح عنده إنما يتعلق بالواقع و هو واحد عندهم. و الحسن مقطوع الانتفاء في المثال المذكور فلا اجزاء (ثالثا) انا نلتزم بالثمره على القول بعدم الاجزاء و هو كافي.

(الثمره الثانيه) [توقف صحه صلاه المأموم أو بطلانها على التخطئه أو التصويب عند اختلافه مع الإمام فى شىء منها]

ان اختلاف الامام و المأموم فى شىء برى أحدهما لزومه فى الصلاه و الآخر يرى وجوبه كقول أمين مثلا و هكذا كل اختلاف للمأموم و الامام اجتهادا أو تقليدا فى شىء اعتبر فى الصلاه عند المأموم دون الامام كمن صلى خلف من لا يرى وجوب السوره أو التسليم أو نحو ذات و لم يأتى بها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٥٥

الإمام فى حين ان المأموم يرى وجوبها فى الصلاه فعلى التصويب تصح صلاه المأموم لأنه صلى خلف من كانت صلاته صحيحه عند ذلك المأموم للقول بالتصويب بخلاف ما إذا قلنا بالتخطئه فيكون قد صلى خلف من صلاته باطله عنده و مقتضى القاعده عدم الصحه ما لم يقم دليل على الصحه من

إجماع أو غيره و بهذا التقريب يرتفع ما أشكل على هذه الثمره. ثم لا يخفى ان هذه المسأله سياله فى كل مورد قائم بين مكلفين يختلفان فيه اجتهادا أو تقليدا أو فى أحدهما. فى أنه أحدهما بينى على مذهب الآخر أم لا؟ مثل جواز اجاره من يرى الغسل بماء الورد لكنس المسجد و قد اغتسل به لمن يرى خلاف ذلك و جواز التصرف فيما اشتراه بالمعاطاه لمن يرى فساد المعاطاه و جواز أكل ذبيحه من يرى فرى الودج كافي فى ذكاتها و قد ذبحها كذلك لمن يرى عدم كفايه ذلك و صحه الاستنابه فى العباده التى يرى النائب فسادها و نحو ذلك من الفروع فإنه على التصويب لا إشكال فى الصحه، و اما على التخطئه فمقتضى القاعده البطلان.

نعم لو جعل المعيار فى الصحه هو الصحه فى نظر الفاعل و القائم بالعمل لم يبتنى ذلك على مسأله التخطئه و التصويب و اما لو جعل على الصحه واقعا أو فى نظر الطرف الآخر ابتنى ذلك على مسأله التخطئه و التصويب و تحقيق الحال و توضيحه يجىء ان شاء الله تعالى منا فى تحرير المسأله الخامسه و الخمسين أسأله تعالى بجاه من لذنا بجواره أمير المؤمنين (ع) و الأئمه ان يوقفنا لانجاز هذا الكتاب بأحسن وجه و يعم به النفع.

(الثمره الثالثه) هو جواز إنفاذ حكم الحاكم المخالف له فى رأى و عدمه

□ فعلى التصويب يجوز للحاكم إنفاذ حكم الحاكم الآخر و ان خالفه فى رأى لأن الحكم الذى حكم به الحاكم يكون حكم الله تعالى واقعا، و اما على التخطئه فمقتضى القاعده ان لا يجوز إنفاذه لأنه ليس بحكم الله تعالى عنده و بهذا التقريب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٥٦

يظهر لك فساد ما أورد على هذه

الثمره من قيام الإجماع على وجوب الإنفاذ إذا لم يعلم فساد حكم الحاكم و اما إذا علم بالفساد لزم عليه الحكم بالخلاف و عدم الإنفاذ و وجه فساد هذا الإيراد إن الكلام فى المقام مع قطع النظر عند دليل الإنفاذ و عدمه.

(السادس من احكام المجتهد و الاجتهاد) وجوب الاجتهاد كفايآ

اشاره

لا- إشكال فى أصل وجوب الاجتهاد فى المسائل الفرعيه ضروره بقاء التكاليف و لزوم الإتيان بها و لا يمكن ذلك إلا بمعرفه أحكام الله تعالى من الطرق الصحيحه و استنباطها منها و ليس ذلك بأمر سهل التناول لكل وارد لتلاطم أمواج الشبهات حيث ان الاخبار متدافعه و الأقوال متعارضه اختلط السقيم بالصحيح و عند فقدها لا بد من الرجوع الى الأصول العمليه و إذا كان كذلك فالجمع و التوفيق و طرح السقيم و معرفه التقيه و المراد يحتاج الى بذل الجهد بعد قوه قدسيه لاستنباط الحكم من طرقه المعبره، و لكن الكلام فى وجوبه بنحو العينيه أو الكفائيه فقد اختلف العلماء فى ان الاجتهاد فى المسائل الفرعيه واجب كفايآ أو عينى على أقوال:

(الأول) انه واجب كفايآ و يكون قيام من به الكفايه موجبا لسقوط الوجوب عن غيره و هو المشهور بين المسلمين من الخاصه و العامه.

(القول الثانى) و هو المنسوب الى فقهاء حلب و بعض قدماء الأصحاب و ابن زهره فى المحكى عن الغنيه انه واجب عينى على كل مكلف من الرجال و النساء الاجتهاد فى المسائل الفرعيه و لكن لا بالطريق المتعارف بين المجتهدين من بذل تمام الطاقه البشريه فى تحصيل الأحكام الشرعيه بل اكتفوا بمعرفه الإجماع عند الحاجه الى الوقائع الحاصل من مناقشه العلماء. أو النصوص المقطوعه دلالة

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٥٧

و سندا و مع فقد

ذلك فيرجع لأصالة الإباحة في المنافع ولأصالة الحرمة في المضار وقد أورد عليهم القوم بأن ذلك مستلزم للخروج عن الدين لقله الإجماع والنصوص المقطوعة سندا ودلاله مضافا إلى لزوم العسر والحرَج.

القول الثالث وهو المنسوب إلى معتزله بغداد وذهب إليه بعض الأخباريين أنه يجب على الكل الاجتهاد ولكن بالنسبة إلى البعض يجب بالطريق المتعارف بين المجتهدين وبالنسبة إلى الباقين يجب أن يرجع إلى المجتهد العادل والمجتهد يذكر له أدله المسألة فإن فهمها العامي وإلا ترجمها المجتهد بالمرادف من لغته وإذا كانت أدله المسألة متعارضه ذكر له المتعارضين ونبهه على طريق الجمع بحمل المنسوخ على الناسخ والعام على الخاص أو نحو ذلك من الجمع الدلالي ومع تعذر الجمع المذكور يذكر هل أخبار باب التعارض ولو احتاج إلى معرفه ما يتعلق بالمسألة من كل علم ذكره للعامي فلو كان أحد المتعارضين أرجح من حيث الرواه ذكر له صفات رواه ذلك الخبر فان ترجح الخبر عند العامي وإلا فيذكر المجتهد له الوظيفة عند عدم الترجيح، وقد تقدم الكلام فيه ص ١٤٥ في الاختلاف السادس بين الأصوليين والأخباريين، وأورد عليه بأن العامي إذا كان لا يجوز له التقليد في الفروع فكيف يجوز له التقليد في الأصول في حجية الخبر والتعارض والأصول اللفظية مضافا إلى عدم استعداد أغلب العوام لذلك مضافا إلى أنه ليس له دليل على حجية هذا الظن لعدم معرفته لعلم الأصول بخلاف المجتهد، وسيجيء إن شاء الله في مبحث التقليد ما ينفع في المقام لأن جواز التقليد يستلزم كون وجوب الاجتهاد كفاثيا.

النور الساطع في الفقه

تأسيس الأصل فى وجوب الاجتهاد

و لا- بد لنا قبل الخوض فى تحقيق الحق فى مسأله كفايئه وجوب الاجتهاد أو عينيته من بيان مقتضى الأصل فى كل واجب إذا شك فى كون وجوبه كفايئا أو عينيا فنقول: ان الدليل الدال على وجوبه ان كان هو اللفظ يحكم بكون وجوبه عينا لا للأصل العملى بل للأصل اللفظى و هو الظهور لأن الظاهر من اللفظ هو الوجوب العينى و اما إذا كان الدليل على الوجوب هو اللب كالإجماع أو اللفظ المجمل فالأصل العملى يقتضى عينيه لأن ما به الاجتماع بين العينيه و الكفايئه شيئان: (أحدهما) تعلق التكليف بالجميع و (ثانيهما) استحقاق العقاب للجميع لو لم يأت به أحد و يفترقان بشىء واحد و هو سقوط الكفايئه عن بعض بفعل بعض فاذا شك فى الواجب كونه كفايئا أو عينيا يكون شكا فى سقوط ذمه من لم يأتى به بإتيان ما عداه له و الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني و لا حاجه لاستصحاب بقاء التكليف فى حقهم. و دعوى ان المجانين إذا عقلوا و الصبيان إذا بلغوا و وجدوا ان البعض قد أدى هذا التكليف المشكوك كفايئته فحينئذ يكون شكهم فى أصل توجه التكليف إليهم فيستصحب عدمه، مدفوعه انهم بعد بلوغهم و عقلهم قطعاً خوطبوا بكلى. هذا التكليف لكن لا يدرون على نحو يسقط بفعل الغير أم لا. هذا كله مع انه فى خصوص المقام أعنى الاجتهاد أصل آخر يقتضى العينيه و هو الشك فى حجيه التقليد و ان التقليد مبرئ للذمه أم لا، و لا ريب فى ان الشك فى حجيه شىء يقتضى عدم حجيته.

لكن هذا الأصل لا يثبت وجوب الاجتهاد عينا إلا إذا قام الدليل على انحصار

الطريق بالاجتهاد و التقليد دون الاحتياط و القطع بالأحكام. هذا تمام الكلام بالنسبه الى الأصل.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٥٩

تحقيق الحق فى المقام

و اما تحقيق المقام فنقول: ان مقتضى الأصل و ان كان هو الوجوب العيني للاجتهاد لكن الدليل قد قام على وجوب الاجتهاد كفايئا، و هو (أولا) السيره المفيده للقطع حيث ان المسلمين خلفا عن سلف لم يلتزموا بالاجتهاد و كانوا عوامهم يقلدون العلماء و لم يردع عن ذلك الأئمه الأطهار. ان قلت: ان عمومات النهى عن العمل بالظن هو الرادع. قلنا: انها لا تكفى فى الردع عن ذلك ما لم يكن نص عليه كالقياس لأن شمولها للمقام بالعموم أو الإطلاق و هو أيضا ظن فتكون عمومات النهى تمنع من العمل بنفسها فى هذه المسأله.

و (ثانيا) قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. فان هذه الآيه الشريفه تدل على وجوب الاجتهاد لا على سائر الافراد من كل فرقه بل على بعضها و بقريته مناسبه الحكم للموضوع يقتضى وجوبه على المقدار الذى به الكفايه.

و (ثالثا) لزوم العسر و الحرج الشديد بل التكليف بما لا يطاق بل اختلال نظام العالم و صعوبه العيش على بنى آدم.

و (رابعا) آيه فَسَيُؤَلِّمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* على ما هو التحقيق ان المراد بها مطلق أهل العلم مضافا الى ما سيجى ء ان شاء الله من الأدله على جواز التقليد.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٦٠

(السابع من أحكام الاجتهاد و المجتهد) لزوم وجود المجتهدين بمقدار الكفايه

لا بد أن يوجد من المجتهدين قدر ما تقوم به الكفايه للفتوى و باقى الشؤون و الوظائف التى تخص المجتهد، اما الفتوى فالظاهر كفايه الواحد أو الاثنين و لكن الأمور التى تتوقف على المجتهد كالمرافعه و نحوها بناء على لزوم المجتهد فيها فباعتبار شده احتياج الناس لها فلا بد

لكل بلد بعيدة عن الأخرى من مجتهد للزوم العسر و الحرج عليهم بالانتقال من بلد الى آخر تبعد عنهم، و على هذا فمع قله المجتهدين و عدم كفايتهم فلا بد أن يكون القادرون عليه كلهم مقصرين و آثمين

(الثامن من احكام الاجتهاد و المجتهد) فيما يترتب على وجوب الفتوى على المجتهد

اشاره

انه لا- إشكال فى جواز الفتوى للمجتهد فان جواز التقليد يلزمه جواز الإفتاء لمن يصح تقليده بل يجوز الإفتاء لمن يرى نفسه جامعا للشرائط، للأدلة الأربعة: الكتاب و السنه و الإجماع و العقل، و لكن الكلام هل يجب ذلك فى زمان الغيبه إذ زمان الحضور لا- ثمره لنا فى الكلام فيه و قد ذهب جل الفقهاء الى وجوب الإفتاء إذا أمن المجتهد الضرر و لم يخاف على نفسه أو على أحد من المؤمنين فإن خاف على احد منهم لم يجز له التعرض كما هو المحكى عن التحرير و التذكرة و المنتهى و الدروس، و فى المسالك ان وجوب الإفتاء كفاثيا إذا لم يخف على نفسه أو على احد من المؤمنين و إلا لم يجز التعرض اليه بحال و قد ادعى الاتفاق صاحب المفاتيح على وجوب الفتوى و كونه كفاثيا، و يدل على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٦١

ذلك توقف النوع الإنسانى الدينى عليه، و لأدله الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر. و لقوله تعالى وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ* الْآيَه، و لقوله تعالى الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ الْآيَه و قوله تعالى فَلَوْ لَّا نَفَرَ الْآيَه.

[الفروع المترتبة على هذا الحكم الثامن.]

(الأول) لو امتنع الغير عن الإفتاء وجب على الباقيين لأن الواجب الكفائى لا- يسقط إلا بقيام الغير به (الثانى) لو انحصر الإفتاء بواحد و امتنع و قلنا ان الامتناع كبيره أو صغيره قد أصر عليها فسق المجتهد و خرج عن أهليه الفتوى و يكون العامى إذ ذاك بمنزله الفاقد للمجتهد الحى إلا ان المجتهد مع ذلك لا يسقط عنه الوجوب لأنه قادر على تحصيل الشرط بالتوبه كما ان الصلاه لا تسقط عن

المحدث بامتناعه عن الطهاره (الثالث) انه بمجرد رجوع العامى للمجتهد لا يكون وجوب الإفتاء عينا عليه إلا إذا امتنع الغير من الفتوى به أو كان المقلد العامى لا يرى صلاحية غيره للفتوى فإنه عند ذاك يجب عليه عينا أن يفتى له لأنه هو الحجة عليه دون غيره، ثم انه هل يصدق العامى إذا أخبر عن نفسه بأنه لم ير مجتهدا غير هذا الذى يرجع إليه أم لا؟ الظاهر تصديقه لانسداد باب العلم فيه و لقبول خبر ما لا يعلم إلا- من قبله بناء على حجيه قوله فلو أخبر عن نفسه بذلك قبل قوله بناء على ذلك و لو ظن بكذبه، (الرابع) إذا كان العامى غير محتاج للتقليد فى المسأله كما لو تمكن من العمل بالاحتياط أو كانت المسأله فى أمر مستحب أو مكروه فهل يجب على المجتهد إذا رجع إليه العامى أن يفتى له أو يختص وجوب الإفتاء فقط بصوره الإلزاميات ظاهر عبارته القوم هو الوجوب مطلقا و من إطلاق قوله تعالى وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ* و قوله تعالى:

الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ فِي الْمَفَاتِيحِ إِمْكَانَ دَلَالِهِ مَا ذَكَرَ عَلَى الْوَجوبِ وَ أَصَالَهُ الْبِرَاءِ عَنْهُ وَ ان احتمال عدم الوجوب قوى للغاية.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٦٢

(الخامس) إذا سأل المقلد ما لا يحتاج اليه كما لو سأل عن الزكاه و هو ليس عنده مال زكوى فهل يجب الجواب و لو كفايه مقتضى إطلاقات تلك الأدله الوجوب و ان كان ذهب صاحب المفاتيح الى عدم الوجوب و لعل الظاهر هو ذلك لعدم مخاطبه السائل بالحكم المسئول عنه و عدم تنجزه عليه فغير واجب عليه معرفته، و ظاهر الأدله

إنما يقتضى وجوب البيان لم يجب عليه معرفه إلا- أن يدعى انصراف الأدله لغير ذلك، و هكذا الكلام إذا علم ان غرض السائل مجرد الاطلاع على مذهب المجتهد أو نحو ذلك و ليس غرضه العمل بالفتوى و بناء على عدم وجوب الإفتاء فلو شك المجتهد فى ان غرض السائل هو العمل بالفتوى أو غير ذلك أو انها محل ابتلائه أم لا فالظاهر الوجوب، إذ الظاهر من السؤال هو كونه للعمل و انه محل ابتلائه و هل يصدق السائل فى دعوى الغرض أو لا يصدق الظاهر تصديقه فى مثل هذه الأمور لانسداد باب العلم فيها و لقبول قول ما لا يعلم إلا من قبله بناء على حجيه قوله.

(السادس) من الفروع انه هل الواجب الإفتاء على المجتهد مطلقا بحيث إذا كانت عنده ملكه الاجتهاد وجب عليه تحصيل جميع مقدمات الفتوى فيكون وجوبه كالصلاه بالنسبه لمقدماتها من الطهاره. بمعنى انه يجب عليه الاجتهاد الفعلى فيما لم يعمل استنباطه فيه من الأحكام أو ان الإفتاء واجب مشروط كالحج بالنسبه للاستطاعه فلا يجب الإفتاء و تحصيل مقدماته فيما لم يستنبط الحكم الشرعى ظاهر الأدله التى أقيمت على وجوب الإفتاء هو الأول.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٦٣

(التاسع من احكام المجتهد و الاجتهاد) وجوب اعلام المجتهد عن نفسه

بصلاحيته للفتوى و المرجعيه فى التقليد قال استاذنا المرحوم آقا ضياء: ان المجتهد مهما يرى شخصه مرجعا للتقليد بأن رأى انحصار الأمر به لاعتقاده أعلميته من أقرانه بضميمه وجوب تقليد الأ-علم أو انحصار الاجتهاد بشخصه فلا اشكال ظاهرا فى وجوب إظهار فتواه و ترغيب الناس بتقليده لما دل على وجوب إرشاد الجاهل فى الأحكام الكليه المستفاده من أمثال آيه النفر و السؤال و الكتمان، و يرمى اليه ظاهر كلماتهم فى وجوب

اعلام المجتهد مقلديه إذا رجع عن اجتهاده. ولقد صنّف بعض الأعاظم رساله في وجوب إرشاد الجاهل في الأحكام الكليه و من صغرياتنا مسألتنا و اما مع علمه بعدم انحصار المرجعيه في حقه فلا- يجب لعدم مساعدته أدله وجوب الإرشاد لمثل هذه الصوره و فتواه لا- تتعين حجيتها في حق غيره إلا- في ظرف اختيار المقلد له و ليس عليه تحصيل هذا الشرط كي تكون فتواه حجه في حق غيره لينتهي الى وجوب إرشاد الجاهل، و اما إذا شك في وجود جامع للشرائط غيره أو رأى اعتماد الناس على بعض و شك في صلاحيته فالأقرب عدم وجوب الاعلام لعدم إحراز شرط وجوب الاعلام و إذا صلح للإفتاء جماعه فهل يجب على الجميع الاعلام عن أنفسهم أو يكفي اعلام بعضهم عن نفسه الظاهر هو الأخير ان حصل ما به الكفايه و إلا وجب الاعلام بمقدارها و هل يستحب للجميع الإعلام أو لا، ذهب الى الاستحباب صاحب المفاتيح.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٦٤

(العاشر من احكام المجتهد و الاجتهاد) وجوب تجديد النظر على المجتهد

اختلف الأصوليون في وجوب تجديد النظر على المجتهد عند تجدد الواقعه التي اجتهد في حكمها سابقا إذا احتمل أنه يتبدل رأيه فيها إذا جدد نظره اما مع عدم هذا الاحتمال و القطع بعدم تبدل رأيه فلا معنى لأن يجدد نظره لأنه يكون أمرا عبثا عنده و القطع حجه عليه، و في المسأله أقوال:

(أحدها) انه يجب عليه تجديد النظر في المسأله فإن وافق ما اختاره في السابق فهو و إلا يجب ان يعمل بما اجتهد به ثانيا سواء كان ذاكرا لدليل المسأله أم ناسيا و سواء زادت قوته الاستنباطيه أم نقصت عن قوته السابقه أم ساوتها، و ينسب هذا القول للشهرستاني.

(ثانيها) انه

لا يجب التجديد مطلقا ما لم يتغير رأيه بل يكفيه الاجتهاد الأول فى الوقائع المتجدده من غير حاجه الى اجتهاد آخر و يفتى على طبق اجتهاده الأول و ان نسى الدليل و زادت قوته و هذا القول هو المنسوب لمشهور الأصوليين من أصحابنا و العامه.

(ثالثها) التفصيل بين ما إذا كان ذاكرا لدليل المسأله فلا يجب عليه تجديد النظر و بين ما إذا لم يكن ذاكرا لدليل المسأله فيجب عليه تجديد النظر و هو المحكى عن المحقق و السيد العميدى و الرازى و الآمدى و النووى و قال العلامة فى قواعد انه تفصيل حسن يقرب من قواعدهم الفقيهيه.

(رابعها) التفصيل بين ما إذا زادت قوته الاستنباطيه فيجب تجديد النظر و بين عدمها فلا يجب التجديد، و قد حكى نفى البعد عنه عن الزبده و ميل الفاضل الجواد له فى شرحها.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٦٥

(خامسها) التفصيل بين ما إذا علم بفساد الدليل أو تردد فى صحه الدليل تفصيلا بأن التفت الى دليل الاجتهاد و تردد فى صحته تفصيلا لانه نسى الدليل و تردد فى صحته و بين صورته ما إذا لم يتردد فى الدليل تفصيلا ففى الأول يجب الاجتهاد ثانيا، و فى الثانيه لا يجب و هو مذهب صاحب الضوابط.

و التحقيق ان المجتهد إذا لم يعتقد بطلان دليله الأول فلا يجب عليه تجديد النظر سواء تردد فى صحه الدليل تفصيلا بأن التفت الى الدليل تفصيلا و تردد فى صحته أو إجمالا بأن نسى الدليل و تردد فى صحته و حجيته و سواء احتمل بتجديد نظره يتجدد له الرأى أم لا و سواء نسى الدليل أو كان ذاكرا له و سواء زادت قوته أم

لم تزد، و ذلك لأن الاجتهاد ليس إلا- رجوع للأدلة مع ضم بعض الأصول كأصالة عدم المعارض و المخصص مع الفحص المعبر فيها و هذه الأدلة مع تلك الأصول و الفحص المذكور حجه على الحكم للواقعه فى الزمان الأول و غيره من الأزمنه لأن أدله حجيتها كمالها عموم أفرادى له إطلاق زمانى فإن ما دل على حجيه الخبر كما يدل على حجيه خبر زراره و يونس و غيرهم كذلك يدل على حجيه خبر زراره فى كل زمان و آن فلا بد فى رفع اليد عنها من رافع و ليس لنا رافع عنها، إلا احتمال الاطلاع على ما لم يطلع عليه سابقا، و هذا الاحتمال ملغى لقيام الدليل على عدم اعتباره لأن أصاله عدم المعارض و عدم المخصص و عدم المقيد مع الفحص بالمقدار المعتد به تدل على إلغائه و هى حجه على نفيه. نعم لو علم بفساد دليله الأول سقط دليله عن الحجيه فلا يجوز ان يعتمد عليه، و من هنا لو ظفر بما يصلح للمعارضه و نحو ذلك كالتخصيص سقطت أصاله عدم المعارض أو المخصص عن الحجيه ففسد اجتهاده الأول و وجب عليه تجديد النظر فى خصوص هذه الناحيه اعنى ناحيه ما ظفر به، مضافا الى استصحاب الحكم الفرعى الثابت فى الواقعه الاولى و استصحاب الحكم التكميلى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٦٦

فى المسأله الأصوليه و هو بقاء جواز العمل بما أدى اليه اجتهاده و استصحاب الحكم الوضعى أعنى صحه العمل بالاجتهاد السابق بناء على صحه الاستصحاب فى الأحكام الوضعيه و استصحاب عدم وجوب تجديد النظر فان هذه الاستصحابات تقتضى الحكم بعدم لزوم تجديد النظر، و اما استصحاب صحه الاجتهاد أو

حجتيه فهو فاسد لأنه يكون الشك في الاجتهاد شك سار فلا يبقى يقين سابق بصحة الاجتهاد، و هكذا ربما يقال في صحة العمل إلا اللهم إذا كان شكه من جهه طرو ما يحتمل معه فساد اجتهاده فيصح الاستصحاب. و قد يناقش في الاستصحاب أولا، ان هذا لا يتم فيمن كان اجتهاده لا يجوز له العمل به كالكافر إذا كان مجتهدا ثم استبصر فإنه في زمان كفره لم يصح له العمل باجتهاده و كان حراما فيستصحب عدم جواز العمل و لازمه وجوب تجديد النظر، و جوابه انه لا دليل على حرمة عمل الكافر باجتهاده لو كان جامعا لشروط الصحة بل يجب عليه العمل به و لو سلمنا صحة الاستصحاب فنخرج هذه الصورة من حكم المقام، و قد يناقش فيه ثانيا ان عند ظهور فساد المدرك يجرى استصحاب الحكم الفرعى لأنه لم يقطع بعدمه و انما قطع بفساد مدركه مع انه لا يجوز البناء عليه كما اعترفتم به، و جوابه عند ظهور فساد المدرك لم يبق يقين سابق بالحكم و انما يحتمل وجوده إذ اليقين السابق كان بواسطة مدركه و قد زال فلم يبق يقين سابقا به و لهذا نحن لم نجوز استصحابه في هذه الصورة، و قد نوقش في الاستصحاب.

ثالثا: بأن مقتضى العمومات الناهيه عن العمل بالظن هو المنع مطلقا خرج منه الظن الحاصل بالاجتهاد الأول في الواقعه الأولى قطعا و بقى الباقي داخلا تحت عموم المنع و منه الظن الحاصل بالاجتهاد الأول بالنسبه للواقعه الثانيه و لم يعلم خروجه من تحت عمومات المنع من الظن و الاستصحاب لا يعارض العموم و جوابه أن أدله حجيه الاستصحاب تكون مخصصه لأدله عموم المنع من الظن

النور الساطع

و هى مقدمه عليها فلا- تشمل المقام لما قد تقرر فى محله ان حكم الخاص يستصحب و يقدم على عموم العام فان العالم إذا خرج فرد منه و لو فى زمان يجرى الاستصحاب فى ذلك الفرد فى باقى الأزمنه اللاحقه بل يمكن ان يقال لا يصح التمسك بالعموم فى تلك الأزمنه اللاحقه إذ دخوله تحت العام مره ثانيه خلاف الأصل ففيما نحن فيه حيث فرض حجيه ظن المجتهد فى الواقعه فى الزمن الأول كان ذلك موجبا لخروج الظن فيها عن العمومات الناهيه فى الواقعه فيجرى الاستصحاب بدون معارضه للعمومات لعدم شمولها له بالنسبه لباقى الأزمنه اللاحقه إذ دخوله مره ثانيه تحتها تنفيه أصاله عدم الدخول. و قد ذكرنا فى محله ما هو الحق من ان الفرد من العام باعتبار حالاته و أزمنه وجوده يكون فردا واحدا أو أفرادا متعددده باعتبار حالاته و أزمنه وجوده و احتجوا للقول الأول و هو وجوب تجديد النظر: بأن احتمال تجديد الرأى بتجدد النظر يوجب زوال الظن الاجتهادى فى الواقعه فى الزمان الثانى فيجب أن يجدد النظر ثانيا لدفع هذا الاحتمال و أجيب (أولا) بالنقض بقيام هذا الاحتمال فى الواقعه فى الزمان الأول فلو كان هذا الاحتمال مؤثرا لوجب تجديد النظر بالنسبه للزمان الأول الى أن يحصل القطع و هو خلاف الضروره و إجماع العلماء. (و ثانيا) بالمنع من زوال الظن و الحجيه بذلك الاحتمال.

(حجه القول الثالث) عموم أدله النهى عن العمل بالظن لغير صورته تذكر الدليل مع انه إذا لم يذكر الدليل ليكون حكمه فى المسأله بلا دليل و هو باطل، و أجيب عنها بما مر من كفايه إحراز حجيه ظن اجتهاده فى

الواقعه فى الزمن الأول و ان الحكم فى الواقعه فى الأزمنه اللاحقه مستند اليه أو الى الاستصحاب و هما نعم الدليل.

(حجه القول الرابع) ان مزيد القوه قاضى بقوه احتمال اطلاعه على ما لم يطلع عليه أولاً فليبقى له الظن بصحة ما حكم به أولاً مع ان صاحب القوه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٦٨

القويه أقرب اصابه للواقع من غيره فيكون ظنه الثانى هو الحجه فى حقه دون الأول فلو قدم الأول كان كما يقدم المفضول على الفاضل. و جوابه ان زياده القوه ليست بموجه لخروج الاجتهاد فى الزمن الأول عن الحجيه، و قد عرفت ان حجته فى الزمان الأول تقتضى حجته فى باقى الأزمنه للاستصحاب و للأدله الاجتهاد الأول.

(حجه القول الخامس) هو الإجماع و الشهره العظيمة على لزوم تجديد النظر مع الالتفات الى الدليل و العلم بفساده أو التردد فيه. و جوابها انه مسلم مع العلم بالفساد و لكن مع التردد غير مسلم. مع ما عرفت من الخلاف ثم أى فرق بين صورته نسيان الدليل و التردد فيه و بين الالتفات اليه و التردد فيه فان التردد لو كان مانعا لكان مانعا فى الجميع لا فى بعض دون بعض.

(الحادى عشر من احكام المجتهد و الاجتهاد) وجوب تجديد النظر فى الاجتهاد فى الموضوعات

ما تقدم كان لبيان حال الاجتهاد فى الحكم الشرعى، و اما الاجتهاد فى الموضوعات كما لو اجتهد فى طلب القبلة للصلاه أو طلب الماء للتيمم أو تركيه الشاهد بالشهود فهل يجب عليه ان يجدد نظره و يجتهد مره ثانيه إذا ابتلى بالواقعه مره أخرى كأن فى الأمثله المتقدمه و جبت عليه الصلاه فى ذلك المكان مره ثانيه أو احتاج للطهاره مره ثانيه أو استمع للشاهد مره ثانيه. و الحق انه لا يحتاج الى الاجتهاد

مره ثانيه لما قدمناه من الأدله على عدم وجوب تجديد الاجتهاد فى الاحكام إلا اللهم إذا قام دليل خاص على لزوم تجديد الاجتهاد فى المورد فلا بد من ملاحظه الأدله فى موارد الموضوعات.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٦٩

(الثانى عشر من أحكام المجتهد و الاجتهاد) جواز تجديد النظر للمجتهد

انه قد علمت ان وظيفه المجتهد عند عدم علمه بفساد اجتهاده هو العمل على طبقه و لو تردد فى صحته و لكن له أن يجدد نظره لا انه واجب عليه إذ لا دليل على حرمة تجديد النظر للمجتهد فأصالة الحل تقتضى ذلك.

(الثالث عشر من أحكام المجتهد و الاجتهاد) وظيفه المجتهد عند العلم بفساد اجتهاده

وظيفه المجتهد عند علمه بفساد اجتهاده هو تجديد النظر و يعمل بما أدى اليه نظره مره ثانيه سواء كان بواسطة الأماره أو بواسطة الأصل العملى ان كان له قوه على التجديد و إلا احتاط أو قلد فى المسأله هذا فى سعه الوقت و أما ان كان الوقت ضيقا و لا يسعه تجديد النظر فهو مخير أيضا بين الاحتياط و التقليد اما الاحتياط فواضح لحصول العلم بالفراغ اليقيني به، و أما جواز التقليد فلأنه جاهل غير متمكن فى حال الحاجه الى العمل من الاجتهاد فتجرى أدله رجوع الجاهل الى العالم فى حقه إلا إذا قلنا بأن قدره على الاستنباط مانعه من التقليد و حينئذ يتعين عليه الاحتياط، و أما تفرقه بعضهم بين صورته ما إذا كان مجتهدا قبل هذا الاجتهاد الذى أعتقد بفساده و بين صورته ما إذا لم يكن مجتهدا إلا بهذا الاجتهاد الذى علم بفساده ففى الصوره الأولى يعمل باجتهاده الأول و فى الثانيه يرجع للاحتياط أو التقليد. ففاسده لأن الاجتهاد الأول قد بطل بالاجتهاد الثانى فكيف يرجع اليه إلا إذا كان مطابقا للاحتياط و يكون الرجوع اليه من باب الاحتياط و كيف كان فهو لا يجوز له أن يعمل باجتهاده الأول لفساده فى نظره.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٧٠

(الرابع عشر و من أحكام المجتهد و الاجتهاد) يجب على المجتهد اعلام مقلديه (عند تبدل رأيه)

يجب على المجتهد إذا تبدل رأيه اعلام مقلديه بل إذا أخطأ فى بيان فتواه يجب الاعلام بل كل شخص إذا نقل الفتوى ثم ظهر له الخطأ و ان الفتوى ليست كذلك و جب عليه اعلام من تعلم منه بمقدار الإمكان إذ الاعلام زائد على قدر الإمكان لا يعقل وجوبه بل بمقدار لا يلزم منه العسر و الحرج المنفيان فى الشريعه كما انه

لا ريب انه يجب الاعلام إذا رجح المقلد للمجتهد أو استفسر عن رأيه وفتواه لوجوب إظهار المجتهد رأيه عند الاستفسار عنه ما لم تكن تقيه بالإجماع ولآيه الكتمان (و الحاصل) ان محل الكلام فى وجوب الاعلام مع عدم الاستفسار و عدم لزوم الحرج و قد اختلف القوم فى ذلك فبعضهم ذهب الى وجوبه مطلقا كما هو المحكى عن كتب العلامه و ذهب بعضهم الى عدم وجوبه و هو المحكى عن ظاهر المحقق و العميدى و اليه ذهب المحقق القمى (ره) و فصل بعضهم كالسيد كاظم (ره) فى العروه بين ما إذا كانت الفتوى السابقه موافقه للاحتياط فلا- يجب الاعلام و بين ما إذا كانت مخالفه للاحتياط فالأحوط عنده بل الأقوى الاعلام و وافقه على هذا التفصيل الكثير من المعلقين على العروه. احتجوا للقول بوجوب الاعلام بوجوه.

(أحدها) ان المقلد انما عمل فى المسأله برأى المجتهد و المفروض رجوعه عنه فلو استمر لبقى عاملا بالحكم من غير دليل و لا فتوى، و أجيب عنه كما فى حاشيه المعالم للشيخ محمد تقى بأن المفروض كونه أخذ الحكم من فتوى المجتهد بانبا على الاستمرار اما للاستصحاب أو لفتوى المجتهد بالاستمرار أو الحكم عقله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٧١

بالاستمرار. و عليه فلا يكون أخذه بالحكم خاليا عن مستنده و لذا يحكم بصحة أعماله انتهى و لو سلمنا انه عامل من دون دليل و لا- فتوى فما الدليل على وجوب إعلامه إذا كان معذورا فى عمله غير معاقب عليه من الله تعالى و لذا لا يجب على المجتهد الذى يعلم بخطأ المجتهد الآخر و فساد دليله ان يعلمه مع انه فى نظره عامل بالحكم من

غير دليل لكنه لما كان معذورا و غير معاقب لم يجب على المجتهد اعلامه بذلك.

(ثانى ما استدل به): ان إيقاع المقلد فيما يخالف الواقع علما أو ظنا انما كان من جهة المجتهد بواسطة فتواه السابقه فلا بد من تنبيهه و إرجاعه عن ذلك لأنه بتركه التنبيه يكون قد سبب وقوعه فى خلاف الواقع فى الأحكام الشرعيه و هو لا إشكال فى حرمة واقعا، و بعبارة اخرى ان التسبب لما كان محرما واقعا و لكن حين صدوره كان معذورا للجهل فبعد المعرفه يجب الاعلام لرفع استمرار هذا التسبب نظير من أظهر خلاف الواقع تقيه فإنه بعد التقيه يجب عليه إظهار الواقع لأن الاستمرار يكون مستندا اليه و هو محرم عليه و انما يتحقق تركه بإعلامه لمقلديه (و دعوى) ان حكم المقلد حكم ظاهرى تكليفى الى ان يعلم عدول المجتهد عنه فلا يكون مجرد عدول المجتهد موجبا لرجوع المقلد و لا سببا لإيقاعه فى خلاف الواقع فى حقه لأنه يكون ذلك الحكم الظاهرى هو حكمه التكليفى الثابت فى حقه الى وقت العلم بالعدول و هو حتى الآن لم يعلم بالعدول (فاسده) فإن المطلوب بحسب الواقع هو أمر واحد و الطريق اليه فتوى المجتهد فيكون مؤدى دليل المجتهد حكما ظاهريا فى حقه و حق مقلديه، و أما بعد عدوله فلم يكن حكما ظاهريا فى حقه لعدم الدليل عليه لان الدليل عليه كان رأى المجتهد و قد زال هذا الرأى عنه فمن حين عدول المجتهد يصبح الحكم ليس حكما ظاهريا للمقلد فعدم اعلامه يوجب وقوعه فى خلاف الواقع فى حقه سلمنا انه حكم ظاهرى فى حق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٧٢

المقلد لكن الحكم الظاهرى لما

كان خلاف الواقع فى نظر المجتهد فقد كان المجتهد هو الموقع له فى خلاف الواقع فالمقلد و ان كان معذورا لكن المجتهد غير معذور فيه و دعوى ان التسبب للإيقاع بخلاف الواقع فى الأحكام الشرعية و ان كان حراما واقعا إلا انه فى المقام لم يستند استمرار التسبب للمجتهد.

بل انما استند الى استصحاب المقلد للفتوى السابقه لا الى قوله فعلا بالاستمرار و إذا لم يستند إليه فأى دليل على وجوب رفعه بالإعلام. فاسده لأن استصحاب الفتوى السابقه و الرأى السابق يكون الاستناد فيه الى الفتوى و الرأى المستصحب و هو رأى المجتهد فاستمرار الوقوع فى خلاف الواقع يكون مستندا له فهو محرم عليه و لا يمكن ترك هذا المحرم إلا بإعلامه لمقلديه. و دعوى عدم تسليم حرمه التسبب الى الحرام و عليه فلا يكون تسبب الفتوى للوقوع فى خلاف الواقع استمرارا حراما. فاسده فإنه لا إشكال فى الأحكام الشرعية يكون حراما و ان قلنا بعدم حرمة فى باقى المحرمات لاهتمام الشارع بالأحكام الشرعية و عدم رضائه باندراسها و عدم جواز تغييرها و تبديلها. و عليه فلا فرق فى ذلك بين أن تكون الفتوى السابقه موافقه للاحتياط أم لا، سواء كانت تختلف مع الثانى فى الأحكام الغير الإلزاميه كالإباحه و الاستحباب و الكراهه أو تختلف الثانى مع الاولى فى الأحكام الإلزاميه بأن كانت الثانى إلزاميه كالوجوب و الحرمة فإنه فى الجميع يكون الاستمرار فى الاعتقاد بخلاف الواقع فى الأحكام الشرعية مستندا لفتوى المجتهد فمع انكشاف الخلاف يكون المجتهد غير معذور فى اعتقاده مقلده بخلاف الواقع لاستناده لقوله. نعم اعلام ذلك لغير مقلديه غير واجب عليه لعدم استناد اعتقادهم بخلاف الواقع الى فتواه فحاصل هذا الدليل مبنى

على حرمة الإيقاع فى خلاف الواقع فى الأحكام الشرعية و لو بنحو الاستمرار و ان هذه الحرمة ترتفع بالإعلام لأنه مع الاعلام يزول استمرار

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٧٣

الإيقاع فى خلاف الواقع.

(ثالث ما استدل به لوجوب الاعلام) ان الإبقاء على الخطأ كإيقاعه فى القبح، و فيه ان لا دليل على ذلك خصوصا و ان الباقي على الخطأ كان معذورا شرعا إلا أن يرجع لما ذكرناه.

(رابع ما استدل به على وجوب الاعلام) قوله تعالى وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ فى آيه النفر. وقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبُيُوتَاتِ وَ الْهُدَىٰ. و ان ترك إعلامهم إغراء لهم بالجهل. و فيه انه لو تم ذلك فهى لا تخص المجتهد مع انه لا يلتزم به المستدل و التحقيق انها ظاهره فى لزوم إرشاد الجاهل الغير المعذور و اما المعذور فالأدلة قامت على عدم وجوب إرشاده و لذا لا يجب إرشاد المجتهد للمجتهد الآخر و المجتهد للمقلدين للآخر.

(خامس ما استدل به على ذلك) ان العقل يستقل بقبح تفويت المصالح الواقعية على الغير أو إيقاعه فى مفسدها و هو من افراد الظلم القبيح، و جوابه ان ذلك انما يستقل بقبحه مع التعمد اما مع حسن النية فلا- يكون ظلما إلا إذا قلنا بأن بقاءه على ذلك يستند اليه و هو من افراد الظلم القبيح فيجب عليه رفع بقاءه بإعلامه كما تقدم فى الوجه الثانى.

(سادس ما استدل به على ذلك) وجوب تبليغ الاحكام و وجوب إرشاد الجاهل و انه يجب على الحاضر اعلام الغائب كما فى روايه طلحه بن زيد عن أبى عبد الله عليه السلام ان الله أخذ على العلماء عهدا ببذل العلم للجهال، و

فيه انه انما يجب إذا لم يكن عنده دليل يعذر به و إلا لوجب على كل مجتهد ان يرشد من خالفه بالفتوى و ما نحن فيه المقلد عنده دليل يعذر فيه.

(سابع ما استدل به على ذلك) ان النهى عن المنكر و الأمر بالمعروف يقتضى اعلام المجتهد مقلده لأنه يعمل منكرا فيجب ردعه، و تنبيهه على الفتوى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٧٤

الثانيه لأنه معروف. و فيه انه ليس المقلد. بعامل للمنكر ما دام لم يعلم بتبدل رأى المجتهد لأنه يعمل عن دليل يعذر فيه و هو الاستصحاب فهو عامل بالمعروف.

(ثامن ما استدل به) قوله تعالى **وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ** و سكوت المجتهد اعانه على مخالفه المقلد للواقع و هى اثم. و فيه ان المقلد الجاهل بالرجوع لا اثم عليه فى مخالفه الواقع لأنه معذور فلا يكون سكوت المجتهد اعانه على الإثم.

(تاسع ما استدل به) ما دل على ان من أفتى الناس بغير علم لحقه وزر من عمل بفتواه و هذا المجتهد قد أفتى الناس بغير علم فإنه تخيل انه علم و لكن ظهر له انه جهل. و فيه انه ظاهر فى صورته تعمد ذلك إلا أن يرجع الاستدلال به الى الوجه الثانى المتقدم. و اما ما استدل به للقول بعدم وجوب الإعلام فأمور.

(أحدها) أصل البراءة و فيه انه بعد قيام الدليل على وجوب الاعلام.

لا مجال لجريانه.

(ثانيها) السيره على ترك الاعلام و فيه عدم ثبوتها.

(ثالثها) العسر و الحرج. و فيه ما عرفته من أن وجوب الاعلام انما هو بنحو لا يلزم منه العسر و الحرج. ثم لا يخفى ان ما ذكرناه كله بالنسبه الى غير ما علم من الشارع انه لا يريد

وقوعه فى الخارج نظير هتك الاعراض و تلف الأنفس و بعض مراتب الأموال فإنه فى مثل ذلك يجب على كل أحد تسبب عدم وقوعه فى الخارج. كما انه لا يخفى ان القول بعدم وجوب الاعلام لا ينافى الحكم بضمان الخاطى فى النقل ان كان متعلقه من الأموال أو غيرها مما يستعقب ضمانا.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٧٥

(الخامس عشر من أحكام المجتهد و الاجتهاد) وجوب الاعلام عند تبدل رأى فى الموضوعات الخارجيه

اشاره

إذا تبدل رأى المجتهد فى الموضوعات الخارجيه كما لو قال ان القبلة من هنا ثمّ ظهر له انها من جهه أخرى أو قال ان هذا المائع خلا فتبدل رأى إلى انه خمر بل هذا جار حتى فى غير المجتهد فهل يجب الإعلام أم لا الظاهر انه يجب الإعلام لأنه إغراء بالجهل و هو قبيح نعم لا يجب الاعلام ابتداء كما لو رأى فى ثوبه نجاسه لكن لو أخبره بأن فى الثوب ليس نجاسه ثمّ تبدل رأى كان يجب عليه الإعلام لأنه أغراه بالجهل الذى هو من أفراد الظلم القبيح عقلا من دون فرق بين الموضوعات الواقعيه كالخمر و نحوه أو العلميه كعداله المجتهد و القبلة

و يلحق بهذين الحكمين التنبيه على أمور.

وظيفه المقلد عند العلم برجوع المجتهد عن رأيه

(أحدها) انه لا- يخفى ان وظيفه المقلد مع عدم اطلاعه على رجوع المجتهد عن رأيه هو البقاء و عدم جواز الرجوع عنه للاستصحاب و السيره و اما إذا اطلع على رجوع المجتهد عن فتواه السابقه الذى قلده فيها فيحرم عليه العمل بها و وجب الرجوع عنها من غير فرق بين رجوع المجتهد من الدليل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٧٦

القطعى الى الظنى أو بالعكس أو عن كل دليل الى مثله أو عن الدليل الدال على الحكم الواقعى إلى الدال على الحكم الظاهرى أو بالعكس أو الى مثله ففى جميع هذه الصور يجب على المقلد العدول عن فتوى المجتهد إذا اطلع على عدول المجتهد عنها و يتخير بين تقليده فى فتواه الثانيه و بين الرجوع الى غيره ممن يصح الرجوع اليه فهنا دعويان.

(إحدهما) عدم جواز العمل للمقلد بالفتوى السابقه و قد نقل عليها الإجماع غير واحد. مضافا لبناء العقلاء فإن بنائهم فيما يقلدون الغير فيه العدول عند

عدول المجتهد عن رأيه فيه. مضافا الى أن مع عدول المجتهد لم يصبح الرأى الذى عدل عنه رأيا له حتى يقلده فيه فعلا لانكشاف خطأه لديه فيكون الرجوع إليه فى رأيه السابق ليس برجوع له فى رأيه. و أدله جواز التقليد انما تثبت جواز الرجوع للمجتهد فى رأيه فظهر بهذا عدم جواز الرجوع لرأيه السابق سواء تبدل برأى آخر عنده أو توقف و تردد فيه فإنه لا يجوز للعامى الرجوع إليه فى رأيه السابق لأنه ليس برأى له لانكشاف خطأه عنده بحسب الدليل و ان لم ينكشف خطأه واقعا، ان قلت: ان مقتضى الاستصحاب لزوم بقاء المقلد على الرأى السابق و عدم جواز العدول عنه، قلنا: لا مجال للاستصحاب للأدلة التى أقمناها على وجوب الرجوع مضافا الى إمكان القول بعدم اليقين السابق و ان يقينه السابق قد زال لفساد الدليل فيكون من الشك السارى.

(ثانى الدعويين) ان للعامى المقلد التخيير فى الرجوع لمجتهده فى فتواه الثانيه و رأيه الثانى أو الرجوع لغيره حتى لو كان موافقا لفتوى مجتهده الأولى إذ لا دليل على وجوب تقليده فى رأيه الثانى فالأصل البراءة منه، و أدله حرمة العدول الى الغير انما تدل على حرمة العدول فى غير صورته تبدل رأى المجتهد،

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٧٧

و ان شئت قلت: ان المقلد قبل تقليده كان مخيرا بين الرجوع لهذا المجتهد و لغيره و بعد فساد تقليده له صار تقليده له فى رأيه الثانى تقليدا له ابتداء و هو فى التقليد الابتدائى مخير بينه و بين غيره قطعا. و أما ما استدل به بعضهم من استصحاب التخيير بينه و بين غيره باعتبار أن قبل تقليده كان مخيرا فيستصحب

فهو باطل لانتقاض الحاله السابقه بحرمه تقليد غيره عند ما قلده فى رآيه الأول، و قد استدلوا على وجوب الرجوع للمجتهد فى رآيه الثانى (أولاً) أن تقليد مجتهد فى رآيه الثانى هو القدر المتيقن لأن الأمر يدور بين التعيين و التخيير إذ من قال بالتخيير فهو يقول بصحه تقليد مجتهد فى رآيه الثانى و من قال بالتعيين فإنما يقول بوجوب الرجوع لمجتهد فى رآيه الثانى. و فيه ان هذا حكم المقلد إذا كان ليس عنده طريق لمعرفة الصحيح من القولين من وجوب تقليد المجتهد الأول و من التخيير بينه و بين الثانى و له أن يقلد شخصاً يصح أن يرجع إليه فى نفس هذه المسأله أعنى مسأله تعيين البقاء على تقليد الأول أو التخيير أما حكم المسأله فى حد ذاتها فهو ما ذكرناه للأدله التى أقمناها على صحه القول بالتخيير هذا مضافاً لما فى هذا الأصل من المناقشه التى ستجىء ان شاء الله فى الاستدلال به على تقليد الأعلم و تقليد الحى فراجعها فان فيها كثير الفائده.

(ثانياً) ان اختيار المقلد قول هذا المجتهد قد أحدث أمرين و أوجب تكليفين أحدهما وجوب العمل بمقتضى هذا القول و الثانى حرمه تقليد الغير:

و رجوع هذا المجتهد عن هذا القول أوجب رفع التكليف الأول و هو وجوب العمل بذلك القول لما تقدم من الإجماع و غيره و أما رافعيته للتكليف الثانى و هو حرمه تقليد الغير فغير معلوم فيستصحب حرمه تقليده للغير. و جوابه ان حرمه تقليد الغير انما كان موضوعها تقليد هذا المجتهد فى رآيه الأول و فتواه الاولى و قد ارتفع موضوعها فترتفع هى أيضاً.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٧٨

وظيفة المقلد إذا علم برجوع مجتهده عن احدى فتاويه بنحو الاجمال

(ثانيها) ان ما تقدم

صوره ما إذا علم المقلد برجوع مجتهده عن فتوى معلومه له بالتفصيل كأن يعلم برجوعه عن طهاره الغساله مثلا و اما صورته ما إذا علم المقلد إجمالا- برجوع مجتهده عن بعض فتاويه التي قلده فيها فيجب البقاء على جميع ما قلده إذا كانت الشبهه غير محصوره أو كانت من اشتباه القليل في محصور كثير بناء على عدم تنجيز العلم الإجمالي في ذلك و تجرى الاستصحابات المذكوره في جميع فتاويه، و أما لو كانت الشبهه من قبيل الكثير في الكثير كأن قلده في مائه مسأله و علم إجمالا برجوعه في ثلاثين أو كانت من قبيل الاشتباه بالقليل كأن قلده في عشره و علم إجمالا برجوعه عن ثلاثه فإن تمكن من الرجوع للمجتهد لمعرفه الحال وجب عليه ذلك من باب المقدمه لأنه يجب عليه البقاء على ما لم يعدل عنه و الحرمة فيما عدل عنه و لا يمكنه ذلك إلا بالرجوع الى المجتهد و ان لم يتمكن فقد يقال بالتخير بين الرجوع للغير في تلك المسائل و بين البقاء على تقليده فيها لدوران الأمر في العمل بكل فتوى منها بين محذورين و هو وجوب العمل بها لاحتمال انها فتوى مجتهده التي لم يعدل عنها و حرمة العمل بها لاحتمال انها الفتوى التي عدل عنها فيكون مخيرا بين العمل بها و بين عدمه و الرجوع لغيره و ان كان أدنى منه و لكن التحقيق انه يجب عليه الرجوع الى الغير لسقوطها عن الحجية لأن الامارات و الطرق متى احتمل عدم حجيتها سقطت عن الاعتبار ثم هذا كله فيما إذا حصل العلم الإجمالي بعد التقليد، و أما لو حصل للعامي العلم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٧٩

الإجمالى برجوع المجتهد عن بعض فتاويه فى رسالته قبل التقليد فلا يجوز له تقليده للعلم الإجمالى بحرمه تقليده بما فى رسالته فلا يجوز الرجوع له فى فتاويه المشتمله عليها تلك الرساله ما لم يعلم تفصيلا بما عدل عنه و ما لم يعدل عنه. و مما تقدم ظهر لك حكم ما لو سهى المجتهد عن رأيه فأفتى بغيره أو سها المقلد فأخذ بغير الفتوى أو اشتبه الناقل فظهر كذبه أو اشتبه المقلد فى فهم الرساله الى غير ذلك فان الحكم فى ذلك كله حكم رجوع المجتهد عن رأيه لعين ما تقدم بل بالأولويه القطعيه ضروره كون السهو عذرا عقليا و ليس بطريق شرعى.

الاعمال الصادره على طبق الرأى المتبدل

إشاره

(ثالثها) انه قد عرفت ان المجتهد بعد رجوعه عن المسأله و تبدل رأيه فيها يجب عليه فى الأعمال اللاحقه المستقبله العمل بمقتضى اجتهاده الثانى و كذا عرفت ان الحق ان مقلده لا يجوز له أن يعمل فى الأعمال اللاحقه بالاجتهاد الأول لمجتهده و انه مخير بين العمل برأيه الثانى أو الرجوع لغيره، و أما الأعمال الصادره من المجتهد بل و من مقلده على طبق الفتوى السابقه فهل يحكم بصحتها أو فسادها فقد ذهب المحقق الايروانى (ره) الى أن هذه المسأله من صغريات مسأله الأجزاء. و يظهر من المرحوم الأصفهانى فى حاشيته على الكفايه العكس أعنى ان مسأله الأجزاء من صغريات هذه المسأله لأن هذه المسأله تعم التكاليفيات و الوضعيات و المعاملات و غيرها و مسأله الأجزاء تخص الواجبات. و لكن الحق مع استاذنا المشكينى (ره) من كون بين المسألتين عموم من وجه لجريان مسأله الأجزاء فى إتيان الأمر الواقعى و إتيان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٨٠

الأمر الاضطرارى دون مسألتنا

و جريان مسألتنا دون مسأله الأجزاء فى المعاملات كما انه يظهر من بعضهم ان مسأله الأجزاء مختصه بانكشاف الخلاف بالقطع و مسألتنا و هى مسأله تبدل رأى المجتهد مختصه بانكشاف الخلاف بطريق معتبر. و كيف كان فالتحقيق فى المقام يقع فى مقامين الأول فى الأعمال التى صدرت عن المجتهد أو عن مقلده مع ضم حكم الحاكم إليها و الثانى فى الأعمال التى لم يلحقها حكم الحاكم فنقول ان الأعمال التى صدرت عن المجتهد أو عن مقلده مع ضم حكم الحاكم إليها هى صحيحة و يرتب عليها آثارها و لو كان قد عدل الى غيره أو مات مجتهد و قلد غيره أو كان مقلدا ثم صار مجتهدا و بنى على خلاف فتوى مقلده لأن عدم ترتب آثارها عليها يكون ردا لحكم الحاكم و هو حرام بل ظاهر المقبوله ان حكم الحاكم له الحكومه على سائر الطرق و الامارات نعم سيجى ء إنشاء الله فى مبحث قضاء المجتهد الموارد التى ينتقض بها حكم الحاكم و أنه إذا انتقض حكم الحاكم فسد ما ترتب عليه أو يترتب عليه من الآثار السابقه أو اللاحقه و ان الموارد التى ينقض بها حكم الحاكم يكون الحكم فيها من أصله باطلا لا أن النقض يكون من قبيل النسخ نعم سيجى ء إنشاء الله ان الحكم ان تضمن فتوى فلا يجوز إبطال الأعمال الواقعه على طبقه حتى لو تبدل رأى نفس الحاكم و انما لا يجوز العمل على طبقه بالنسبه إلى الأعمال المستقبله و ان لم يتضمن فتوى فيجوز ذلك هذا كله فى الأعمال الصادره عن المجتهد أو عن مقلده مع ضم حكم الحاكم إليها. و اما الأعمال و التروك التى صدرت عن المجتهد أو

مقلده بمجرد مطابقه الفتوى و لم يلحقها حكم الحاكم ثمّ تبدل رأى المجتهد فتلك الاعمال و التروك تاره لا يترتب على مطابقتها للواقع و عدم مطابقتها اثر فعلا أى عند الفتوى الثانيه كما فى صورته ما لو أفتى المجتهد بعدم وجوب اطاعه والده فى المستحبات فكان يذهب للزياره من دون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٨١

رضاء والده أو أفتى بحرمه العصير العنبى ثمّ عدل المجتهد عن فتواه فإن الأعمال الماضيه لا يترتب عليها أثر فى الأزمنه اللاحقه فى هذه الصوره لا يجوز للمجتهد و لا لمقلده العمل بالفتوى السابقه كما تقدم و اما الأعمال الماضيه فحيث لا يترتب اثر على فسادها و لم تكن صادرة عنه عن تعمد فلا يترتب عليها أى أثر فى فعلها بل لا يعقل فى مثل ذلك انتقاض الفتوى بالنسبه إليها لعدم إمكان التدارك و تاره يترتب على مطابقتها للواقع اثر فعلا و على تقدير عدم مطابقتها عدم الأثر أو الإعاده لها أو القضاء لها فيما كان له قضاء أو اعاده كما فى صورته ما لو أفتى المجتهد بالوضوء بماء الورد فتوضأ به ثمّ تبدل رأى المجتهد قبل ان يحدث فأفتى بعدم صحه الوضوء بالماء المضاف مطلقا حتى ماء الورد فإنه على تقدير مطابقه الوضوء بماء الورد للواقع تجوز الصلاه به و سائر الآثار المرتبه على الطهاره و على تقدير عدم المطابقه لا تجوز الصلاه به و لا سائر الآثار المرتبه على الطهاره و هكذا لو قلد من قال بالصوم الى استتار القرص ثمّ عدل الى ذهاب الحمرة و هكذا لو قلد مجتهدا فى كفايه فرى و دج واحد فى حليه المذبوح فصنع كذلك ثمّ قبل اكله عدل المجتهد

الى لزوم فرى و دجين و هكذا لو قلد مجتهدا فى صحه العقد بالفارسيه فعقد على زوجته بالفارسيه ثم قبل موت زوجته عدل المجتهد عن هذه الفتوى و اعتبر العقد بالعريه و نحو ذلك كما لو عمل برأى المجتهد فى صحه البيع بالمعاطاه و التزويج بالمرتضعه معه عشره رضعات و بنى المسجد بالحجاره المصنوعه من الطين النجس تقليدا لمن يقول بأن صيروره الطين حجاره يكون من نوع الاستحاله المطهره أو ان النار من المطهرات و نحو ذلك من المسائل الخلافيه ثم تبدل رأى ذلك المجتهد الى الفساد فلا اشكال كما عرفت سابقا عدم جواز العمل بالفتوى فيما يستقبل من مواردنا مره ثانيه فلا يصلح فيما ذكرناه من الأمثله الوضوء بماء الورد مره ثانيه و لا العقد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٨٢

بالفارسيه مره ثانيه و هكذا الكلام فى باقى الأمثله المتقدمه و انما الكلام فى أن آثار تلك الأعمال الصادره على طبق الفتوى الأولى تترتب عليها بعد تبدل رأى المجتهد الى فسادها فيصلى بذلك الوضوء و لا يقضى الصوم المذكور و يؤكل ذلك الحيوان المفرى و دج واحد منه و ينكح زوجته المعقوده بالعقد الفارسى و لا يجدد عقدها و يرتب ملكيه المبيع بالمعاطاه و يبقى على زوجته المرتضعه عشرا الى غير ذلك بحيث يكون تبدل رأى المجتهد بمنزله النسخ فى ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارد المتأخره و بقاء آثار موارد المتقدمه ان كان لها آثار أو انه لا يرتب عليها بعد تبدل رأى المجتهد فلا يصلى بذلك الوضوء و يعيد الصوم المذكور و لا يؤكل ذلك الحيوان و لا ينكح تلك الزوجه و يرجع المبيع بالمعاطاه و تحرم عليه زوجته المرتضعه عشرا

بل يعيد تلك الأعمال أو يقضيها ان كان لها اعاده أو قضاء كما لو صلى بلا سوره تقليدا لمجتهده ثمّ تبدل رأيه إلى فسادها فإنه يترتب على فسادها إعادتها فى الوقت وقضائها خارج الوقت و هكذا لو صلى بالوضوء بماء الورد ثمّ انه لا إشكال بالنسبه للمقلد فإنه يرجع فى ذلك لمقلده فى حكمه من ترتيب الآثار و عدمها و القضاء أو الإعادة أو عدمها و انما الكلام فى المجتهد إذا عدل أو ما يفتى به لمقلده إذا رجع إليه فى معرفه حكمه فى هذه المسأله أو المقلد إذا اجتهد و ظهر له الخلاف (و بعبارة أخرى) الكلام فى نفس الحكم الشرعى للمسأله. و كيف كان فقد يقال بالأول بمعنى ان الآثار لتلك الأعمال الصادره على طبق الفتوى الأولى تترتب عليها و لا اعاده و لا قضاء لتلك الأعمال سواء كان تبدل رأى المجتهد من حكم قطعى إلى دليل قطعى أو من ظنى الى ظنى أو من قطعى الى ظنى أو بالعكس.

و استدلووا على ذلك بأدله.

الأول: لزوم هتك الشريعة

و تقريره انا لو لم نبني على صحتها و لا نرتب الآثار عليها لزم هتك الشريعة و اللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله بيان الملازمه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٨٣

ان الشارع لو حكم بشىء بعد بذل المكلف جهده و استفراغ وسعه و أتى بذلك الشىء على طبق ما أدى اليه رأيه ثمّ حكم بالإعادة و عدم ترتيب الآثار عليه لارتفع وثوق العقلاء بالشرع بل هم يذمون الشرع و يهتكون حرمة و يطعنون عليه بأنه كان عليه اقامه حكم كلى لا يستلزم الرجوع و الإتيان بالعمل مره ثانيه. و يمكن المناقشه فى انه أى لزوم فى ذلك فإنه نظير الاحتياط

لتحصيل الواقع و أى ذنب للشرع حتى يحصل هتكه إذا كان شخص قد تصدى لبيان أحكامه فأخطأ فيها و هل هناك هتك للقانون المدنى لو أخطأ بعض دراسته فى معرفه بعض موارد بنحو الشذوذ و القله و لو سلمنا لزوم الهتك للشريعه فإنما يلزم فى بعض الموارد لبعض الأشخاص فى بعض الأحوال لا- مطلقا ففى مورد لزوم الهتك نبى على الصحه و ترتب الآثار و إلا فلا. و الحاصل انه لا- يلزم الهتك لندره ذلك كما فى حكم الحاكم فإنه قد يرد فى بعض الموارد و لا- يلزم الهتك لندره تلك المواضع.

الدليل الثانى: ان نصب الشارع المجتهد للفتوى

و أمره بأخذ الأحكام منه و العمل بقوله يقتضى عدم إعادته الأعمال السابقه أو قضائها و عدم انتقاض آثارها بتبدل رأى المجتهد إذ لو لا- ذلك لم يبق وثوق بقوله و لا- اعتماد على رأيه و لم يعتنى أحد بالمجتهد و لا المجتهد بنفسه لاحتمال تبدل رأيه، و جوابه ان نصبه لأغلبه مطابقه قوله و احتمال المخالفه لا يضر بذلك كما فى الحاكم فان نصبه لأغلبه مطابقه قوله مع انه قد ينقض حكمه.

الدليل الثالث: الإجماع العملى و السيره

المستمره من المجتهدين و المقلدين و عمل السلف و الخلف على ترتب الآثار و عدم الإعادة و القضاء عند تبدل رأى فإنه لم نر أحدا بعد تبدل رأيه أعاد أعماله و لم نر أحدا توقف عن ما اشتراه أهل بلد من الأملاك و البيوت و الحيوانات بعد موت مجتهدهم و الرجوع الى مجتهد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٨٤

غيره أو بعد تبدل رأيه و الرجوع لرأى غيره بل الواجب لو كانت الآثار لا تترتب عندهم هو الفحص لاحتمال تبدل رأى المجتهد و تغييره إذ لا- معاملته إلا و فيها خلاف من جهات شتى. و الحمل على الصحه لا يفيد لأن البناء على اجتهاد من تقدم صحيح و احتمال الموافقه غالبا لا- يثمر مضافا الى نقل الإجماع من الكثيرين على ذلك، فقد حكى المامقانى (ره) فى تقريراته للسيد حسين الترك عن صاحب الهدايه الإجماع على العمل بالأماره الأولى و عدم العمل بالأماره الثانيه. إن قلت:

قد حكى عن العلامة الحلى (ره) انه أعاد عباداته بأجمعها سبع مرات لأنه اجتهد فى تمام الفقه سبع مرات و صنف فى كل مره كتابا التحرير و القواعد و التذكره و المنتهى و الإرشاد و التبصره،

قلنا: لم نعلم صحه هذه الحكايه و على تسليمها فلم يعلم انها كانت تلك الاعادات على سبيل الوجوب منه بل يحتمل انها كانت على سبيل الاحتياط، و جوابه انا لا نسلم الإجماع المذكور فإنه لو تبدل الرأى و وقت العمل موجود و لا عسر فى إعادته يعاد العمل نعم قد كثر نقل الإجماع على عدم لزوم الفضاء مضافا الى عدم كشفه عن رأى المعصوم عليه السّلام اما فى زمان الأئمه عليهم السّلام لم يعلم وقوع تبدل الرأى و أما بعده و ان علم وقوع تبدل الرأى إلا أن الإجماع لعله كان من جهه الأدله المتقدمه أو غيرها مما سيجىء فلا يكون كاشفا عن رأى المعصوم عليه السّلام هذا مضافا الى ان نقل الإجماع على ذلك معارض بنقل الإجماع عن العلامه و السيد عميد الدين على العمل بالأماره الثانيه و هو مقدم على الإجماع الذى نقله صاحب الهدايه لسبقهما عليه. و لكن الإنصاف ان الاختلاف فى الفتوى كان موجودا من عصر الأئمه عليهم السّلام لكثرتهم اختلاف الروايات بل ان العام قد يصدر من النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم و الخاص من العسكرى عليه السّلام و هكذا الحقيقه أو المطلق قد يصدران من المعصوم المتقدم و المجاز و المقيد من المعصوم المتأخر و لم يأمرُوا بالإعاده و هكذا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٨٥

فى الاخبار المتعارضه فلو كان تبدل الرأى موجبا للإعاده لكان له أثر فى الاخبار و ردع لترتيب الآثار خصوصا مع كثره ابتلاء الناس بذلك بل و لو لم يكن فى عصرهم (ع) اختلاف و جب عليهم البيان من جهه علمهم (ع) بحصول المجتهدين فى الأزمنه الآتیه و اختلافهم فى

الأحكام الشرعية ثمّ انهم (ع) قد بينوا أحكام الخدش فكيف يسكتوا عن هذه المسألة المهمه بل فى الاخبار حد الاستفاضه عن الأئمه (ع) انه قد يحكم الامام حكما بخلاف ابنه أو جده على (ع) و لم يأمرهم الامام بالإعاده أو القضاء و قد نقل المحقق الشيخ عبد النبي العراقي عن جدنا كاشف الغطاء انه لو كان الأمر كذلك لكان يذكر فى المنابر و المساجد و المدارس و المحافل و الخطابات فعدم وجود ذلك يعرف منهم ان بنائهم فى الفقه على الاجزاء.

الدليل الرابع: ان الأدله الشرعيه التى دلت على لزوم الاجتهاد

عند عدم التمكن من تحصيل العلم و وجوب العمل بمؤدى الاجتهاد و كذا الأدله الشرعيه التى دلت على جواز التقليد مثل قوله (ع) خذوا معالم دينكم عن زواره أو يونس الظاهر من الأدله اللفظيه منها ان الاعمال التى تقع على طبق الاجتهاد و التقليد بدليات جعليه عن الواقع و لا شك ان البدل الجعلى نظير البدل الاضطرارى يقتضى الصحه و ترتيب الآثار الواقع عليه فان تلك الأدله ظاهره فى الكفايه عن الواقع فى مقام الإطاعه و ترتيب الأثر و لا أقل من ظهور جعل حجيتها فى ترتيب آثار الواقع عليها و عدم إيجاب الإعاده و القضاء فان العرف يفهم الاجزاء من جعل الشارع لشيء حكما و يفهم حكمه أدلته على أدله الأحكام الواقعيه حتى قيل انه يرفع به الإطلاق الذاتى للحكم الواقعى و يحمل على الإنشاء المحض فان المتبادر منها ان المكلف بعد إتيانه بالحكم الظاهرى قد أدى وظيفته لا انه عمل عملا يكون لغوا و يكون الحكم الواقعى باقيا فى ذمته و الحاصل ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٨٦

ظاهر أدله الاعتبار للأمارات و الأصول هو قناعه الشارع بما أتى

به عن الواقع ولا فرق في ذلك بين أن نقول بالسببية أو الطريقيه في حجيه الامارات و لعل هذا مراد (جدنا كاشف الغطاء) مما نسبه إليه المامقاني في تقريراته للسيد حسين الترك من أن الواقعه لا تتحمل اجتهادين و (دعوى) أن تكليفه بالعمل بظنه لا يراد منه الأخذ به إلا من حيث كشفه عن الواقع لا من حيث ذاته و لو مع المخالفه للواقع فقبل الانكشاف محكوم في الشرع بأنه الواقع فيكون مجزيا و بعد الانكشاف لا يمكن الحكم بأداء الواجب و حينئذ يجب عليه الإعادة أو القضاء فيما يجب فيه القضاء (مدفوعه) بأن الأمر و ان كان كذلك لكن العرف يفهم الاكتفاء به عن الواقع كالاكتفاء بالتيمم، (و دعوى) ان إيجاب العمل على طبقها لأجل التحفظ على الواقع و كشفه بها و هذا يناقض الاكتفاء بمؤداها عند انكشاف المخالفه للواقع. (فاسده) فإن أغلب الأحكام الشرعيه تكون المصالح المرتبه عليها نوعيه و غالبيه فاذا تخلفت عنها فليس يلزم عدم الاكتفاء بها بل لو فرض اعتبارها كذلك مع لزوم تخلفه عنها في بعض الأحيان فلازمه الاكتفاء بمؤداها عند المخالفه إذ لو كان الاكتفاء بها بنحو التقييد بعدم المخالفه للواقع لزم العمل بها في صورته إحراز مطابقتها للواقع و هو يلزم عدم الاستفاده بجعل حجيتها. بل يلزم من وجودها عند المستدل عدمها، و لكن لا يخفى ان هذا الدليل انما يتم فيما لو تبدل الرأي بقيام حجه مقام حجه كما لو قام عند المجتهد الأصل الجامع لشرائط الحجيه على وجوب الجمعه ثمّ تبدل رأيه بأن ظفر بخير واحد معتبر على وجوب الظهر و عدم كفايه الجمعه و هكذا لو قام خير جامع للشرائط عنده ثمّ علم

بخلافه و هكذا لو كان مقلدا لشخص ثم عدل عنه لأنه مات أو صار من هو أعلم منه أو جن أو نحو ذلك. و أما لو تبدل رأيه من جهة ظهور فساد الحجة على رأى الأول كما لو ظهر له ضعف الرواية أو اعتمد على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٨٧

القياس و ظهر له عدم حجتيه أو تخيل الدلاله و ظهر عدمها فإنه فى هذه الصور لم يكن الشارع قد جعل شيئا حتى يستفاد من جعله البدليه بل ظهر عدم الجعل إلا اللهم إذا قلنا بحجيه اجتهاد المجتهد من باب التعبد به بخصوصه لا من جهة استناده إلى الحجة الشرعيه كما هو مفاد الدليل الرابع الذى أقمناه على حجيه ما أدى اليه رأى المجتهد و عليه فإذا أدى رأى المجتهد إلى شىء كان حجه و معتبرا عند الشارع و لو كان عن اشتباه أو قطع، أو نقول ان الحجيه لا- تتحقق إلا- بالوصول الى المكلف. فالدليل الذى اعتمد عليه المجتهد فى الزمان الأول لعدم العثور على ما كان مقدما عليه يكون متصفا بالحجيه حقيقه فإذا ظفر بالعام و لم يظفر بالخاص مع الفحص كان العام حجه حقيقه و الخاص ليس بحجه حقيقه فى هذه الحال إلى أن يظفر به فيكون حجه من حين الظفر به إذ لا- معنى لكون الشىء طريقا و حجه فعليه مع عدم الوصول إليه لأن الطريقه انما تكون لمحززيته للواقع و محززيته تتوقف على وصوله للمكلف فاماريه الاماره موقوفه على العلم بها و ان لم يكن إنشاء حجيتها موقوفا على العلم بها و إلا لزم الدور لكن واجديتها لصفه الطريقيه و المحززيه و كونها طريقا فعلا يتوقف على

العلم بها إذ لا- معنى لطريقه طريق لم يعلم به المكلف أو نقول أن العام شرط حجته عدم الظفر بمخصه بالفحص بمقدار اللازم و هكذا الخبر يكون شرط حجته عدم الظفر بالمعارض باللازم فإذا ظفر بعد ذلك بهما كان أمد حجتهما قد انتهى فيكون الحكم الظاهري ثابت الى حين الظفر بهما و بعد الظفر بهما يتبدل الحكم الظاهري بالحكم الظاهري على طبق المخصص و المعارض (و قد أوجب) عن هذا الدليل ان أدله الأحكام الظاهرية انما تقتضى ترتيب آثار الواقع فى زمن الشك و الجهل بالواقع ما لم ينكشف الخلاف دون أن ينقلب الواقع بها و ليست بحاكمه على دليله و لا مخصصه و لا مقيدته لأن الحكم الظاهري متأخر عن الواقعى بمرتبتين لتأخر الحكم الظاهري عن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٨٨

الشك لأنه موضوعه و تأخر الشك عن متعلقه و هو الحكم الواقعى و لازم عدم حكومتها و عدم تقيدها و عدم تخصيصها لدليل الحكم الواقعى ان يكون الحكم الواقعى محفوظا فى جميع المراتب بإطلاقه الذاتى و لازم ذلك هو ترتيب الآثار على المؤدى الظاهري ما لم ينكشف الواقع فاذا انكشف الواقع اتى به إذ الفرض بقائه على ما هو عليه. و فيه انه بعد ظهور أدله الأحكام الظاهرية فى الاكتفاء بها تكون رافعه لإطلاق أدله الأحكام الواقعية للظاهر و حملها على الإنشائية و الحكم بسقوط التكليف الواقعى فى مرحله الظاهر و (دعوى) ان الظاهر ان حصل به الملاك فيجب الأمر به فى عرض الواقع و ان لم يحصل الملاك فبانكشاف الخلاف ينكشف عدم حصول الملاك الملزم و فوته من المكلف فيجب الإعادة أو القضاء (فاسده) يظهر جوابها مما ذكرناه

فى وجه جعل الحكم الظاهرى من انه لم يف بملاك الواقع و لكن ظاهر الدليل الاكتفاء به عن الواقع أما لعدم إمكان تحصيل الواقع معه أو لمصلحه رفع العسر و الحرج عن العبد أو نحو ذلك.

(الدليل الخامس) لزوم العسر و الحرج

المنفيين فى الشريعة السهله السمحه و لزوم الهرج و المرج ضروره انه ربما يتبدل رأى المجتهد عده مرات فى مسأله واحده، فلو كان فى كل مره تنتقض الآثار لزوم الهرج و المرج و لزم على كل أحد قضاء عباداته المبنيه على رأى المجتهد لتبدله أو تغيره ورد ما اشتراه و استرداد ما باعه و تنجس الناس فيما بنى على طهارته، و قد نسبه المامقانى فى تقريراته للسيد حسين الترك لجدنا كاشف الغطاء (ره)، و جوابه ان تبدل رأى نادر و لو وقع فحكم الحاكم بعد التنازع هو الفاصل فلا هرج مضافا الى أن ذلك انما يلزم فى بعض الوقائع لبعض الأشخاص فى بعض الأحوال ففى مورد اللزوم يمنع منه و إلا فلا فإن الأدله النافيه للحرج و الهرج ظاهره فى نفي الشخصى منهما لا النوعى ان قلت: انها ظاهره فى نفي الحرج

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٨٩

النوعى بواسطه ما نراه من الأحكام المنفيه من جهه لزوم الحرج فى نوعها كما هو المعروف فى نجاسه الحديد فإنها منفيه للزوم الحرج النوعى فى ذلك فان نوع أفراد الحديد لو حكم بنجاسته لكان فيه حرج. و هكذا جواز الشفعه من جهه لزوم الحرج النوعى فى عدمه فمن هذا نستفيد ان كل حكم لزم فى نوعه الحرج يكون منفيًا حتى عن الشخص الذى لا حرج عليه فيه. قلنا لا وجه لذلك لكون أغلب الأحكام الشرعيه يلزم فى نوعها الحرج

ولذا أدله نفى الحرج حملت نفى الحرج الشخصى. و ما ذكر من الأمثله لا نسلم فيه ذلك و لذا لو ورد فى الشرع حكم منفى من جهه الحرج حمل على حكمه التشريع لا علقه و لو سلمنا أنها لنفى الحرج النوعى فكثره التخصيص موجه لو هنها فلا يصلح التمسك بعمومها إلا فى مورد يقوى عمومها كما لو تمسك به جل الأصحاب أو الإمام عليه السلام فى ذلك المورد.

(الدليل السادس) انه كما ان الأمر الاضطرارى يجزى عن الواقع كذلك الأمر الظاهرى

إذ كل منهما مشتمل على المصلحه المجزیه عن الواقع.

و جوابه انه عند الاضطرار لا تكليف بالواقع و حينئذ فبعد ارتفاع الاضطرار يشك فى حدوث التكليف بالواقع فيستصحب عدمه و اما فى الأمر الظاهرى فعند الجهل لا يرتفع التكليف بالواقع فاذا ارتفع الجهل و شك فى سقوط التكليف الواقعى يستصحب بقاءه فالشك بعد ارتفاع الاضطرار شك فى حدوث التكليف بخلاف الشك بعد ارتفاع الجهل فإنه شك فى بقاء التكليف و فى المسقط له.

(الدليل السابع) ما حكى عن صاحب الفصول من ان الواقعه لا تتحمل اجتهادين

و قد حكى المامقانى (ره) فى تقريراته عن سيد حسين الترك نسبتها لجدنا كاشف الغطاء (ره) و قد اختلف العلماء فى توجيه ذلك و تفسيره حتى حكى بعضهم ان الشيخ الأنصارى (ره) أرسل السيد على الشوشترى لكربلاء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٩٠

لصاحب الفصول للاستيضاح عن هذه العبارة فلم يجبه بما هو المحصل.

(الدليل الثامن) ان الاعمال الماضيه ليست بمورد للفتوى الثانيه

لأنها ليست بموجوده و لا قابله للوجود لكونها قد مضت بمضى وقتها و إذا لم تكن موردا لها فلا تدل على فسادها و لا تقتضى عدم ترتب آثارها عليها. و الحاصل ان الأعمال الماضيه حين صدورها كانت صحيحه مستتبعه لآثارها ما لم يطرأ عليها الفساد و بعد تبدل الرأى لا- يصح الحكم عليها بالفساد لعدم طوره عليها اما فى السابق فواضح و اما فى اللاحق فلعدم إمكان وجودها بنفسها و شخصها فمحال توجه التكليف إليها و أيضا لم يحدث فى اللاحق إلا الفتوى بأنها لو وقعت فى المستقبل لم يرتب عليها الأثر و هذا لا يوجب ارتفاع آثارها المرتبه عليها فى الزمن السابق فاذا نكح باكره بسبب الفتوى بجوازه فلا يبطل نكاحها بتغير الرأى بل يرتب على هذا النكاح آثاره من حليه البضع و وجوب الاتفاق و التمكين و غير ذلك. و هذه الآثار للنكاح الجائر بالفتوى لم يرقم الدليل على نفيها و ان قام الدليل و هو الفتوى الثانيه على نفيها عن مثله فى الزمان اللاحق و ذلك لأن الحججه اللاحقه انما تؤثر فى الأعمال المستقبليه دون الماضيه حيث لا دليل على حجيتها إلا بالنسبه إلى الوقائع المتجدده بعد قيامها فإنها إنما تنجز حين قيامها و هى انما يتحقق قيامها بالنسبه للأعمال الآتية بخلاف الأعمال الماضيه فإنه لم

يتحقق قيامها عليها حتى تكون منجزه بالنسبه إليها حيث لا يعقل منجزه أمر متأخر لأمر متقدم و إلا لزم تأثير المتأخر بالمتقدم فالحجيه مقصوره على الوقائع المتجدده. و يظهر من صاحب الحاشيه (ره) ذلك حيث قال انه لا دليل على حجيه الظن الثانى إلا بالنسبه الى ما بعد حصوله و أما بالنظر الى الفعل الواقع قبل حصوله فلا انتهى.

و جوابه أولا انه بعد اضمحلال الاجتهاد الأول لم يبق دليل على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٩١

صحتها و ترتيب الأثر عليها فهى لم يطء عليها الفساد و انما زال ما يدل على صحتها.

و ثانيا: ان الاجتهاد الثانى يقتضى ان المطلوب الواقعى هو ما طابق الفتوى الثانيه من دون اعتبار سبق أو لحوق و لازمه فساد ما طابق الاجتهاد الأول لعدم القول بالتصويب.

و ثالثا: ان الاجتهاد الثانى انما ينجز فعلا الواقع و لسانه كون هذا الشىء هو الواقع من دون اختصاص بزمان دون زمان فهو منجز لمضمونه و حجه عليه مطلقا و ان كان حصول هذا التنجيز حين قيامه و لازم تنجيز الواقع هو الإعادة أو القضاء و ليس فى ذلك ترتيب الآثار على ما مضى و بعبارة أخرى ان لازم ثبوت الواقع فعلا هو الإتيان به فى الوقت و قضائه بعد خروجه و عدم ترتيب الأثر على غيره فالاماره على وجوب الظهر فى يوم الجمع تقتضى وجوبه مطلقا من دون اختصاص بالمستقبل أو الماضى فهى حجه على مضمونها و منجزه له من حين قيامها و لازم ذلك اعادته و قضائه إذا لم يكن قد أتى به و بعد كتابتى لهذه الاسطر اطلعت على ما قاله الأستاذ الأصفهانى (ره) و حاصله ان دعوى ان

الاماره حجه على مضمونه بالنسبه للوقائع المتجدده دون الماضيه ان كان من جهه قصور مضمونه فهو خلف و ان كان لعدم معقوليه تنجيز امر متأخر لحكم متقدم فهو غير لازم هنا لأننا لا ندعى تنجيز المضمون و هو الصلاه قبل قيام الخبر بل نقول انها تنجز فعلا مضمون الخبر و هو الصلاه فى الماضى و الحاضر و المستقبل و أثره وجوب إعادتها أو قضائها. و عليه فلا وجه لقصر الحجبه على الوقائع المتجدده. و كيف لا- تؤثر الفتوى فى السابق مع انه يمكن أن يقال ان السيره قامت على تأثيرها ألا ترى ان المجتهدين إذا استفتوا فى الوقائع قبل اجتهادهم فيها يؤخرون الجواب ثمّ بعد النظر فى المسأله و اجتهادهم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٩٢

فيها يفتون فى الحادته السابقه بما أدى رأيهم فيها كيف و فى الأعمال السابقه إذا كانت بغير اجتهاد أو تقليد ثمّ قامت الاماره عليها أثرت الاماره فيها بحسب مؤداها صحه و فسادا فيجب إعادتها أو قضائها أو عدم ترتب الأثر عليها لو دلت على فسادها كما انه يرتب عليها الأثر و لا يجب إعادتها أو قضائها لو دلت على صحتها.

(الدليل التاسع) انه يحتمل ان يكون ما اتى به مشتملا على المصلحه الواقعيه

فى هذه الحال أو أن المصلحه لا يمكن تداركها معه فلا وجه للإعاده و لا القضاء لأصل البراءه منهما و لا يصح أن يتمسك بإطلاق دليل الواقع و لا- إطلاق دليل القضاء لحكم العقل بعدم وجوب الإعاده و القضاء مع تدارك مصلحه الواقع أو عدم التمكن من تحصيلها. و عليه فيكون التمسك بدليل الواقع أو دليل القضاء من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه فيكون المرجع هو أصل البراءه منهما. و جوابه ان التمسك بهما و ان

كان من باب التمسك بالإطلاق فى الشبهه المصداقيه إلا أنه يصلح فى هذا المقام لكون المقيد لى إذ الحاكم بالتقييد فى صورته تدارك المصلحه هو العقل.

(الدليل العاشر) ما يظهر من صاحب القوانين من الاستصحاب

بتقريب انا نقطع فى السابق بترتب هذه الآثار على تلك الاعمال و انها تستتبع لها و بعد تجدد الرأى نشك فى أن استتباع الآثار لها قد زال فيستصحب بقاءه، و هكذا نستصحب فى الأمثله المذكوره بقاء الطهاره و بقاء الزوجيه بل نستصحب الحكم الثابت قبل تبدل الرأى سواء كان حكما تكليفيا أو غيره أو يقال فى تقرير الاستصحاب ان عند الرأى الأول لا تكليف بالواقع فعليا و بعد انكشاف الواقع نستصحب عدم التكليف به فعلا أى نستصحب عدم فعليه التكليف فيترتب عليه الأثر و هو عدم الإتيان به كما فى استصحاب عدم التكليف

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٩٣

فى كون الأثر هو عدم الإتيان به أو يستصحب حجه الاماره السابقه. و فيه ما لا يخفى فان الظن الثانى يوجب عدم ثبوت مدلول الظن الأول من أصله لا من حيث قيامه فليس عندنا يقين سابق حتى يستصحب فالمقام من قبيل الشك السارى لا انه يقين سابق و شك لا حق. و اما الاستصحاب الثانى أعنى استصحاب عدم التكليف بالواقع فعلا فهو فاسد فإنه بناء على الطريقيه أو السببيه بمعنى المصلحه فى السلوك فالواقع فعلى بالنسبه إلينا غايه الأمر انه غير منجز فلم يحرز عدم فعليه التكليف بالواقع حتى يستصحب العدم و لو سلمنا عدم فعليته و انه شأنى كما هو على القول بالسببيه الذى هو عبارته عن القول بإنشاء حكم فعلى على طبق المؤدى فالاستصحاب التعليقى ثابت و هو انه وجوب الواقع لو انكشف الخلاف فانا على

يقين في ذلك فنستصحبه الى ما بعد انكشاف الخلاف فيجب الواقع إلا أن يقال ان الاستصحاب المنجز لعدم التكليف الفعلي مقدم عليه. نعم لو ثبتت البدليه المطلقه عن الواقع لم يكن مجال للاستصحاب لليقين بالاجزاء و اما استصحاب حجه الاماره السابقه و فهو لا- وجه له لقيام حجه ثانيه أبطلت الأولى و لذا عدل بها عن الأولى. هذا و قد يجعل الجارى فى المقام هو استصحاب بقاء التكليف الواقعي السابق الى زمان كشف الخلاف و اثر ذلك هو فعليته و تنجزه عند انكشاف الخلاف فان التكليف الواقعي ينشأ بداعى البعث عند وصوله فاذا وصل بالاستصحاب صار باعثا للعبء فلا يتوهم ان التكليف الواقعي لا أثر له فلا يستصحب و (دعوى) جريان استصحاب عدم الفعلية للتكليف الواقعي (فاسده) لأنه باستصحاب التكليف الواقعي قد كان التكليف و أصلا إلينا فتكون فعليته بعد الانكشاف مقطوعا بها لا انها مشكوك فيها كما فى صورته الجهل المحض بالتكليف. و لا- يخفى ما فيه فان الشك فى الفعلية و التنجز تاره يكون من جهه الشك فى الوصول و تاره من جهه الشك فى اكتفاء الشارع بما

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٩٤

أتى به عن الواقع فاستصحب التكليف الواقعي فى صورته الأولى يرتب عليه أثر الفعلية و التنجز. و اما فى صورته الثانيه فلا يرتب عليه ذلك لأن الشك فى الفعلية ليس من جهه الوصول و فيما نحن فيه انما نشك فى الفعلية بعد انكشاف الواقع من جهه احتمال اكتفاء الشارع بما أتى به و اجتزائه بفعل المأمور به الظاهري كما اكتفى بالبدل الاضطرارى عن الواقع.

(الدليل الحادى عشر) [عدم ظهور الخطأ بمخالفه الاجتهاد الثانى للأول]

و هو المحكى عن المحقق الثانى الشيخ على فى بحث القبله من شرح

القواعد بأن الخطأ و هو عدم مطابقه الواقع لم يظهر بمخالفه الاجتهاد الثاني للأول لإمكان كون الخطأ هو الثاني و وجوب العمل بالثاني انما هو وجوب تعبدى لا يقتضى صحته فى نفس الأمر و يقرب منه ما ذكره بعضهم بتقريب منا ان قول المجتهد سبب لحصول الحكم الظاهرى و التقليد انما يتعلق بالحكم الظاهرى دون سبب الحكم. و لا يخفى ان العلم بانعدام السبب لا يستلزم العلم بانعدام المسبب إلا فى صوره العلم بكون الباقي محتاجا فى بقاءه إلى عله الحدوث و ليس فيما نحن فيه كذلك لأننا لا نعلم ان عله الحدوث هى عله البقاء فظهر ان الحكم الظاهرى لم يعلم ارتفاعه بتبدل رأى المجتهد و يقرب منه ما فى العناوين ان الظن السابق كان طريقا اليه و قد عمل به و لم ينكشف كونه على خلاف الواقع حتى يعلم صدق الفوت الذى هو موضوع القضاء لأن الظن الثانى أيضا يحتمل الخلاف فيحتمل فى حال الظن الثانى كون الظن الأول مطابقا للواقع فلا يقطع بالفوت. و الشارع أناط القضاء بالفوت النفسى الأمري و طريقه العلم و ليس الظن بالفوت حجه فى ذلك نعم لو حصل تبدل رأى بالقطع فحينئذ يحصل العلم بالفوت فيجب القضاء، ان قلت ان ظن المجتهد الثانى بعد قيام الدليل على حجتيه يكون بمنزله القطع بالفوت شرعا فيكون نظير تبدل رأى بالقطع، قلت: نعم و لكن بالنسبه إلى لزوم العمل به

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٩٥

لا- فى جميع ما له تعلق بالعلم و طريق معرفه الفوت الواقعى هو العلم. و كون الظن الثانى بمنزله العلم لا- يوجب القطع بالفوت الواقعى إذ الظن معتبر بالنسبه الى ما بعده

و لا ربط له بما قبله و لعل الى هذا يشير ما ينسب لجدنا (كاشف الغطاء) من ان العمل بالظن الثانى فى الواقعه الماضيه ترجيح بلا مرجح. و فيه ما لا يخفى فان العدول انما يكون بواسطه كون الظن الثانى حجه و لازمه كون المطلوب الواقعى هو ما طابق مؤداه دون ما طابق مؤدى الثانى لعدم القول بالتصويب فيكون الفوت ثابتا شرعا لأن الاماره حجه فى لوازمها و الحجه قد قامت عليه و ذلك كافي فى ترتب القضاء عليه و لا يعتبر حصول العلم به. (و بعبارة أخرى) ان الحجه قد قامت على أن الواقع هو الثانى دون الأول فلا بد من ترتيب الآثار عليه. و الحاصل ان الاجتهاد الأول قد بطل بالاجتهاد الثانى لأنه قد انكشف به فساد و لذا عدل به عن الأول.

(الدليل الثانى عشر) ان الفتوى كالحكم فكما ان الحكم لا ينقض الحكم السابق عليه فكذلك الفتوى

، و فيه ان هذا قياس باطل فى الشريعة، مع ان الفارق موجود لقيام الأدله على عدم النقض من الإجماع و الروايات هذا على مسلك القوم و اما على ما بنينا عليه كما سيجى ء إنشاء الله تعالى من جواز نقض الحكم من نفس الحاكم فلا فرق بين الفتوى الثانى من نفس المفتى و الحكم الثانى من نفس الحاكم فى جواز النقض.

(الدليل الثالث عشر) انه لا ترجيح للاجتهاد الثانى على الاجتهاد الأول

بعد ما كان كل منهما مستندا الى الطرق الشرعيه الظنيه و جوابه ان الاجتهاد الأول قد زال بالاجتهاد الثانى لظهور فساد ما اعتمد عليه فيه فلا أثر للحجه السابقه و لذا عدل عنها.

(الدليل الرابع عشر) ان التقليد و ان تعلق فى الظاهر بالقول الأول للمجتهد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٩٦

إلا انه لدى الحقيقه يرجع الى اتباع مستند القول و المستند لا يزول بتبدل رأى المجتهد و لا بوفاة ولدا اعترض الأخباريون على المجتهدين فى مسأله تقليد الميت حيث قال المجتهدون ان (قول الميت يفنى بفناء صاحبه) فرد عليهم الأخباريون بأن قول المجتهد حجه إذا كان من دليل شرعى فيجوز تقليده حيا و ميتا لأن المستند لا يموت و إلا فليس بالحجه لا حيا و لا ميتا. و جوابه ان المستند انما يكون مستندا للعامى باعتبار انه مستند لمجتهده و بعد عدم كونه مستندا لمجتهده زال صحه استناد العامى له.

(الدليل الخامس عشر) ان تعلق الأمر بالقضاء تابع لتعلق الأمر بالأداء

على نحو التنجيز و وجوب القضاء على النائم و المغمى عليه و نحوهما لدليل خاص. و لا-ريب ان الأمر بالأداء لم يتحقق فيما نحن فيه اما بعد الوقت فواضح لخروج الوقت و اما فى الوقت فلعدم طريق اليه يعرفه بل قام الطريق على خلافه فلم يكن التكليف

بالأداء إلا شأنيا مضافا الى ان القضاء بأمر جديد و مأخوذ في موضوعه الفوت و الفوت أمر وجودى لأنه عباره عن ذهاب شىء من المكلف مع ترقب حصوله منه لكونه فرضا فعليا أو ذا ملاك لزومى فهو عنوان وجودى يقابل وجود المأمور به تقابل العدم و الملكه فلا ينتزع من عدم الفعل المحض فى الوقت لأن المفاهيم الثبوتيه يستحيل انتزاعها من العدم و العدمى فلا ينفع استصحاب عدم الفعل المحض فى الوقت لأنه لا يلزم الفوت فضلا عن انه ليس عينه فيكون الأصل مثبتا بالنسبه إليه فالأصل الجارى هو أصاله عدم الفوت. و لا يخفى ما فيه فإنه إن تمّ فهو انما يتم فى العبادات عند انقضاء وقتها دون

المعاملات التي ليست مقيده بالوقت، مضافا الى ما تقدم من ان الميزان هو تحقق الفوت و بالحجه الثانيه يكون الفوت للواجب قد تحقق و ليس بلازم ان يكون الأمر بالأداء منجزا و إلا لاختص القضاء بالمقصر و سقط عن القاصر.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٩٧

(السادس عشر) ان كل أحد متعبد بظنه و المطلوب هو ما قام عليه ظنه

فإذا أمر الشارع بصلاه الجمعه فالمطلوب منه الإتيان بما ظن أنه صلاه الجمعه فاذا أتى بالمظنون فقد أتى بالمأمور به و الإتيان بالمأمور به يقتضى الأجزاء، و يقرب منه ما يقال من أن متعلقات التكاليف هى الأمور المعلومه و لو بالطرق المعتبره فمعنى (صلى) افعل ما علمت أنه صلاه و المفروض انه قد اتى بما هو معلوم لديه أنه صلاه و لا تكرر فى الأمر فلا يجب عليه الإعادة، و لا يخفى ما فيه فان مقتضى ذلك هو التصويب فى الموضوعات و هو خلاف ما اتفقت عليه كلمه المسلمين، كيف و المطلوب هو الواقع فإن الألفاظ موضوعه للمعاني الواقعيه كما تقدم ص ٢١.

(السابع عشر) ما دل على ان المخالف و الكافر أعماله ماضيه إذا استبصر

إلا ما استثنى ففى روايه زراره و بكير و الفضيل و محمد بن مسلم و بريد العجلي عن أبى جعفر عليه السلام و أبى عبد الله عليه السلام انهما قالا ليس عليه إعادة شىء من ذلك غير الزكاه و ما دل على (ان لكل قوم نكاح) مع انه باستبصاره ينكشف له فساد ما عمله و لا يعقل أن يكون المؤمن أسوء حالا منهم إذ لا يعقل أن يكون المعذور أسوء حالا من غير المعذور. (و دعوى) انه انما يجزيه من الأعمال ما كان واقعا عندهم و فى مذهبهم لا مثل هذه الأعمال التي انكشف انها على خلاف الواقع (فاسده) لأنها انما كانت صحيحه بحسب معتقده ثم انكشف فسادها و فيما نحن فيه أيضا كانت صحيحه بحسب معتقده و ما أدى اليه نظره ثم انكشف فسادها فاذا كان فاسد العقيده عمله صحيح فبالطريق الاولى ما نحن فيه ممن هو صحيح العقيده، ان قلت انه قد التزمت بنقض حكم الحاكم مع تبدل رأيه و

الحكم أقوى من الفتوى. قلت: هذا قياس فان هذه أمور تعبدية على ان أقوائته لا تستدعى ذلك على انه يمكن ان نقول ان كان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٢٩٨

الحكم يرجع الى الفتوى فلا ينقض للدليل المذكور و ان كان لا يرجع فاذا جمع شرائط النقض جاز نقضه و إلا فلا.

(الثامن عشر) انه من الفتوى ما يستلزم الدوام كالفتوى فى العقود

و الإيقاعات فاذا أفتى المفتى بجواز عقد الباكر بدون إذن أبيها فالعقد يقتضى الدوام أما دائما كما فى الدائم أو الى أمد معين كما فى المنقطع و قطع هذا الاستمرار يحتاج الى ما جعله الشارع قاطعا له كالطلاق و الارتداد أو انقضاء المده أو هبتها أو حصول الرضاع اللاحق و نحو ذلك و لم يثبت ان تجدد الرأى من القواطع و اما الفتوى التى لا تستدعى الدوام كالفتوى بالنجاسة فبالإجماع المركب يثبت فيها المطلوب و جوابه ان الفتوى فى الأمور الاستمرارية انما تقتضى الاستمرار إذا كانت صحيحة اما لو انكشف خطأها فلا- الأبناء على التصويب أو القول بالسبب فالقواطع الشرعية لا- حاجه لها. و الحاصل انه عند انكشاف خطأها هى تزول بنفسها من دون حاجه لرافع لها و قاطع إيها.

(التاسع عشر) [اقتضاء الأدله الظاهرية الإجزاء و إن انكشف الخلاف]

ما أشار إليه بعضهم من ان الأدله الظاهرية لو قامت على بيان ما هو معتبر فى متعلقات الأحكام الواقعية شرطا أو جزء ثم انكشف الخلاف اقتضت الإجزاء و لا- تجب الإعادة و لا القضاء إذ تكون الأدله الظاهرية حاكمه على أدله الواقع و موسعه لما اعتبر فى الواقع شرطا أو جزءا تاره و مضيقه له أخرى فقولته: (كل شىء طاهر) مبين إن مشكوك الطهاره طاهر و يوسع الطهاره المعتبره فى الصلاه و انها أعم من الطهاره الواقعية أو الظاهرية فتكون الصلاه فى مشكوك الطهاره صحيحة و الآتى بها ممثلا للأمر الواقعى و واجده للشرط الواقعى فإذا انكشف الخلاف لم تجب الإعادة بل ليس هناك كشف للخلاف لأن ضم غير الواقع الى الواقع لم ينكشف خلافه و هكذا أصل البراءة عن الاجزاء و الشرائط لحكومته أدله الرفع على أدله الاجزاء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١،

و الشرائط و الموانع فان مقتضى أدله الرفع هو مرفوعه المشكوك ظاهرا و جواز ترتيب آثار الواقع عليه و من الآثار إتيان العباده فيكون ذلك رخصه من الشارع فى ترك المشكوك و اكتفاء منه بإتيانها بباقي الاجزاء و موجبا لامثال أمر العباده بالإتيان بما عدى المشكوك. و قد حكى الاتفاق و تسالم الفقهاء على ثبوت الاجزاء فى ذلك الى زمن الشيخ الأنصارى (ره) و انما وقع الخلاف فيه من زمنه حتى ادعى بعضهم استحاله الاجزاء، نعم الامارات بناء على الكشف فهى لا تقتضى الاجزاء لأنه إذا انكشف الخلاف ينكشف عدم الواقع مع عدم جعل بدل عنه. و قد أورد عليه استاذنا كا (ره) بتوضيح منا انه ان كان الدليل الظاهرى الحاكم بطهاره المشكوك ناظرا الى غير الحكم الصلاتى فواضح إذ لا ربط له به و ان كان يعلم الحكم الصلاتى و ناظرا له فالمراد بحكومته ان كان كشفه عن إرادته الأعم من الطهور واقعى و الظاهرى من الطهور الواقع فى دليل الشرط للحكم الصلاتى فلازمه عموم دليل الشرط للشرط الواقعى و الظاهرى و هو باطل لاستلزامه تنزيل حكم و هو شرطيه الطهاره الظاهريه منزله حكم آخر و هو شرطيه الطهاره الواقعيه فى ظرف جعل شرطيه الطهاره الواقعيه للصلاه مع انه مرتب عليه و متفرع عليه لأن الحكم الظاهرى متفرع عن الواقعى لأن جعل الحكم الواقعى متقدما عليه بمراتب أولا بأن يجعل الطهاره الواقعيه شرطا ثم يجعل الطهاره فى الظاهر ثم يجعل الطهاره الظاهريه شرطا كالواقعيه فكيف يجعلان بجعل واحد و ان كان المراد بحكومته ان المجعول بقاعده الطهاره هو نفس الطهاره فى مرحله الظاهر فيرتب عليها آثار الواقع و من جملتها الصلاه بها

فهذا ليس من الحكومه فى شىء مع انه لا يوجب الاجزاء و الاكتفاء بها عند انكشاف الواقع لعدم إتيان الصلاه مع شرطها المعتبر فيها فى الواقع كما هو الشأن فى كل حكم ظاهرى بالنسبه للواقع كما فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٠٠

الامارات، و (دعوى) ان الحكم الظاهرى بالطهاره يكون حكما حقيقيا لا- عذريا و لا- طريقيا و انما هو حكم تنزيلى و ذلك يقتضى ترتب آثار الواقع عليه فتكون الصلاه معه صلاه مع الشرط الواقعى لأن الطهاره مجعوله حقيقه فلا يضر انكشاف الخلاف بخلاف ما إذا قامت الاماره على الطهاره فإن معنى تصديقها البناء على وجودها واقعا فاذا انكشف عدمها انكشف وقوع الصلاه بلا شرطها لعدم جعل الطهاره حقيقه به و انما جعل لحفظ الواقع و تحصيله و قد ظهر عدم حصوله (فاسده) فإن هذه الطهاره المجعوله غير الطهاره الواقعيه و المأخوذ شرطا هو الواقعيه لا المجعوله حقيقه فاذا انكشف الخلاف ظهر ان الصلاه كانت بدون شرطها و هو الطهاره الواقعيه. نعم لو دل دليل آخر غير الدليل المتكفل للحكم الظاهرى بالطهاره على ان الطهاره الظاهريه شرط واقعى للصلاه كما ورد فى الصلاه مع جهل النجاسه لم يكن فيه محذور. و جوابه ما قد عرفت ان ظاهر الأدله هو الاكتفاء بما قام على الجزء و الشرط مع انه لو لا- الاكتفاء به لما كان وجه لجعله لأنه ان كان جعله للمعذوريه فبمجرد الجهل قد حصلت المعذوريه و ان كان جعله لتنجز الواقع فالواقع منجز بالعلم بأصل التكليف و ان كان للتسهيل فليس من التسهيل الجعل فى الظاهر. ثمّ الإعادته بعدها فمقتضى القاعده هو الاكتفاء إلا أن يقوم دليل على الخلاف.

(العشرون) [اقتضاء جعل الأمارات و الأصول بنحو السببيه كون مؤداها حكما فعليا مشتملا على مصلحه ملزمه]

التحقيق ان جعل الامارات و الأصول بنحو السببيه لا الطريقيه و مقتضى ذلك هو ان قيامها موجب لحدوث مصلحه ملزمه فيما قامت عليه توجب حكما فعليا على طبقه فلا محاله يكون الحكم الواقعي إنشائيا صرفا فلا يجب الإعادة و لا القضاء عند انكشاف الخلاف لاستصحاب عدم الفعلية و ان شئت قلت: انه على هذا يكون مؤدى الاماره حكما حقيقيا ينتهى أمده بقيام حجه أخرى لا أنه ينكشف خلافه، و بعبارة أخرى انه بعد العلم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٠١

بكون مؤدى الاماره حكما فعليا مشتملا على المصلحه الملزمه فبعد إتيان المؤدى إذا انكشف الخلاف يشك فى حدوث حكم فعلى آخر فالأصل عدمه و مجرد العلم بالحكم الإنشائي لا- يوجب فعليته مع احتمال عدمها و جوابه انا لو سلمنا ذلك فعند انكشاف الخلاف يظهر ان تلك الاماره لم تكن مجعوله و ذلك الأصل لم يكن مجعولا حتى يكون قيامه مسببا لحدوث مصلحه و لو سلمنا ذلك و التزمنا بوقوعه كما التزمنا به فى التقليد عند وفاه المقلد فنقول لا نسلم ذلك إلا إذا قلنا ان دليل الاماره يدل على البدليه المطلقه حتى عند انكشاف الخلاف أو قلنا بان دليل الحكم الواقعي لا إطلاق له بالنسبه الى حال الإتيان بالمأمور به الظاهري و هذا لا فرق فيه بين القول بالطريقيه و بين القول بالسببيه فلا وجه لتخصيص الكلام بالسببيه ثم ان السببيه انما تنفع لو كانت المصلحه الحادثه بمقدار مصلحه الواقع أو لا- يمكن تدارك ما تبقى من المصلحه معها و إلا لو كانت أقل و أمكن التدارك لما تبقى من المصلحه الملزمه و جب الإعادة و حيث انا نشك فى ذلك و لم نحرزه

فالأصل هو الاشتغال لاشتغال الذمه بتحصيل مصلحه الواقع و نشك في حصولها بذلك فلا بد من الإتيان بالواقع اعاده أو قضاء لاحتمال حصولها بذلك. و لكن يمكن أن يقال انه بناء على السببيه يحصل مقدار من المصلحه و يشك في وجوب الزائد عليها و الأصل البراء منه فلا يجب تحصيل ذلك الزائد بإتيان الواقع.

(الحادى و العشرون) السكوت فى مقام البيان

فان سكوت المولى و عدم تعرضه للإعاده أو القضاء عند انكشاف الخلاف بعد إتيان ما أمر به ظاهرا يقتضى الاجزاء و عدم إتيان الواقع المنكشف و يسمى هذا بالإطلاق السكوتى و قد أجيب عنه انه يكفى فى التنبيه على وجوب الإعاده عند خطأ الحجه نفس أدله الأحكام الشامله بفعاليتها للعالم و الجاهل و فيه ان ذلك غير كافى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٠٢

لأن إطلاقها حتى لصوره إتيان البديل غير مسلم نعم لها إطلاق ذاتى بالنسبه للجاهل قبل إتيانه البديل فان الدليل على الواقع لا يشمل صورته إتيان البديل لكونه بمرتبته متأخره عنه و لا أقل من الشك فى ذلك فيكون الإطلاق السكوتى هو المحكم مع ان دليل الواقع قد لا يكون فيه إطلاق.

حجه المانعين من صحه الأعمال السابقه

اشاره

احتج المانعون من صحه الأعمال السابقه و هم الذين يقولون بوجوب إعادتها فى الوقت و قضائها فيما له القضاء و عدم ترتيب الآثار على المعاملات فيما لو عدل المجتهد عن رأيه السابق و استدلوا على ذلك.

(أولا) ما يظهر من ابن إدريس (ره) فى محكى سرائره انه إذا تبدل رأى المجتهد و ظهر خطأه و الوقت باقى

فالعمل يجب عليه اعادته لكون الأمر قد توجه اليه لدخوله فى موضوعه و عدم الدليل على التقييد بغير من اتى به بنحو الفساد، و الحاصل ان حكم الأمر باقى فى ذمته و ما فعله غير مأمور به لا يسقط عنه الفرض فيجب ان يفعل ثانيا ما دام الوقت باقيا لقدرته عليه قال الأستاذ كما (ره) و يدل عليه الأدله على الأحكام الواقعيه المقتضيه للامتنال من غير تقييد فالمدعى لسقوطها يحتاج الى دليل، ان قلت انا نستصحب عدم بلوغها إلى المرتبه الفعلية فإنه قبل ظهور دليل الواقع لم يكن الواقع فعليا للجهل به و بعد ظهوره نشك فى ان الواقع صار فعليا أو باقيا على عدم فعليته فنستصحب عدم فعليته فلا يجب امتثاله. قلنا لا نسلم عدم فعلية الواقع حين الجهل و انما هو ليس بمنجز من جهه الجهل به و مع ارتفاع الجهل يكون قد تنجز لزوال

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٠٣

المانع من تنجزه مع انا انما نشك في أن ما أتينا به سابقا مسقط له أم لا فالشك في المسقط للتكليف الواقعي لا في فعليته و من الواضح ان الأصل عدم المسقط له مع ان قاعده الاشتغال تقتضى الإتيان بهذا الواقع في صورته التبدل في الرأى فى الأجزاء و الشرائط لأن العلم قد حصل بالتكليف بالصلاه مع الطهاره و لم يدري بأنه يسقط بالصلاه بالطهاره الظاهريه أو لم يسقط بالفراغ اليقيني من هذا التكليف

المعلوم انما يحصل بإتيان الصلاه مع الطهاره الواقعيه فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين وجوب الكلى و العام و بين وجوب الجزئى و الخاص و مقتضى القاعده الاشتغال و لزوم الإتيان بالخاص هذا بالنسبه إلى الإعاده. و اما بالنسبه إلى القضاء اما بناء على كونه بالأمر الأول فظاهر و هكذا بناء على ان موضوعه عباره عن عدم الإتيان لأنه يحرز باستصحاب عدم الإتيان و هكذا لو كان الفوت أمرا وجوديا لأن استصحاب عدم الإتيان يثبت بناء على خفاء الواسطه أو حجيه الأصل المثبت سلمنا لكنه بناء على كونه بالأمر الجديد فلصدق الفوت لو كان المراد به فوت المصلحه فإن المصلحه الواقعيه قد فاتت منه و اما لو كان المراد به فوت الفريضه فالأمر أسهل لكون فريضه الوقت الواقعيه قد فاتت منه، هذا كله بالنسبه للأمر الظاهرى و اما الأمر الخيالى الحادث بالجهل أو الغفله أو النسيان فهو لا يوجب الأجزاء و يجب على المجتهد عند انكشاف الحال الإعاده أو القضاء بمقتضى القاعده حيث لم يصدر من الشارع شيئا يحتمل بدليته عن الواقع ان قلت: انه يحتمل اشتماله على تمام مصلحه الواقع أو على المقدار اللازم منها أو لا يمكن تدارك مصلحه الواقع معه فلا يلزم الإتيان بالواقع و يكتفى بما أتى به قلنا لما لم يوجد كاشف لنا على ان ما اتى به كذلك فمقتضى الاشتغال اليقيني بالتكليف الواقعى و الشك فى الفراغ منه هو الإتيان به لا بشىء يحتمل بدليته عن الواقع ثم ان ما ذكر من عدم الأجزاء فإنما بمقتضى القاعده الأوليه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٠٤

و لا ينافيه ثبوت الدليل على الاجزاء فى بعض الموارد بالإجماع أو

السيره أو غيرهما كما فى نسيان الاجزاء الغير الركنيه و الجاهل بحكم القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات فإن ذلك لا ينافى كون مقتضى القاعده الأوليه فيها العدم هذا حاصل الدليل الأول لهم على وجوب الإعاده و القضاء عند تبدل رأى المجتهد و هو يرجع الى التمسك بإطلاق دليل الحكم الواقعى بالنسبه الى حال الإتيان بالمأمور به الظاهرى عند تبدل رأى أو التمسك بالأصل و جوابه ان جعل الإعاده من جهه الأدله الواقعيه لا وجه له لأن الدليل على الواقع لا يمكن أن يكون له إطلاق بالنسبه الى ما جعل فى الظاهر للاختلاف معه فى المرتبه كما تقدم فى جواب الحججه التاسع عشر للقائلين بالاجزاء فلا يكون له تقييد و إذا لم يكن له ذلك فليس له نظر لما جعل فى الظاهر حتى ينفى إجزائه عن الواقع مع أن دليل الحكم الظاهرى للرأى الأول يستفاد منه البديله المطلقه فيكون حاكما على دليل الواقع نظير البديل الاضطرارى كالتيمم، و أما قاعده الاشتغال و استصحاب الفعلية للتكاليف الواقعيه فإنما تنفع لو لم يقم دليل على الاجزاء و البديله و الأدله السابقه قد قامت على ذلك و اما الأمر الخيالى فقد ظهر الجواب عنه فى الحججه السابعه عشر للقائلين بالاجزاء و أما القضاء فلعدم إحراز صدق الفوت إذ لعل المراد به هو فوت الوظيفه الظاهريه و هذا لم يفته ذلك فالأصل عدم الفوت.

(الحججه الثانيه للمانعين) ان سقوط الأمر بالواقع بمجرد امتثال الأمر الظاهرى

ان كان مع بقاء الغرض الذى أوجب الأمر بالواقع فلا يعقل إذ يلزم انفكاك العله عن معلولها و ان كان لعدم القابليه لتحصيل الغرض فهذا لا دليل عليه فيكون موجبا لاحتمال السقوط و لا ريب ان احتمال السقوط بعد العلم بالثبوت موجب للاشتغال. و

جوابها انه قد تقدم الدليل على عدم وجوب استيفاء الغرض الواقعي و الاكتفاء بما أتى به، على أن الاشتغال انما يكون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٠٥

فيما لو علم بتنجز التكليف و شك فى سقوطه و فيما نحن فيه لم نعلم بتنجز التكليف بالواقع.

(الحجه الثالثه للمانعين) ان القوم التزموا فى الموضوعات الخارجيه إذا تبدل رأى فيها بنقض الآثار

فلو قامت أصاله الطهاره على طهاره أرض ثم قامت عنده البيئه على نجاستها التزموا بالعمل بالأماره الثانيه فإذا حكموا بالموضوعات بذلك فيقتضى أن يحكموا بالأحكام كذلك عند تبدل رأيه لعدم الفرق بينهما. و لاقتضى ذلك صحه الوضوء و الصلاه عند تبين كون المائع الذى توضع به خمرا أو بولا- بعد قيام الاماره على كونه ماء طاهرا و هو كما ترى لا يلتزم به ذو مسكه. (و جوابها) انه ان كان المراد ان القوم التزموا بالنسبه لما مضى من الآثار فهو غير مسلم و ان كان المراد بالنسبه لما يتجدد من الوقائع فهو صحيح و لا يضرنا. و سيجى ء إنشاء الله فى جواب الحجه الرابعه ما ينفعك هنا.

(الحجه الرابعه للمانعين) انه لو كان تبدل رأى لا تعاد الاعمال الماضيه

و يكتفى الشارع بها فلا بد من ترتيب جميع آثار الواقع عليها و ذلك يلزم منه فقها جديدا لأنه عليه إذا جرى أصل الطهاره فى شىء يجب أن يرتب عليه جميع آثار الواقع فلا يحكم بنجاسه ملاقيه واقعا و لو بعد انكشاف الخلاف و أيضا يلزم صحه الوضوء و الغسل فيما إذا كان بماء نجس واقعا طاهر ظاهرا و لو بعد ما انكشفت نجاسته و هذا لا يلتزم به فقيه. و الحاصل انه لو كان الثابت أحكام الطهاره الواقعيه للطهاره الظاهريه فلا بد من الالتزام بترتيب جميع آثار الطهاره الواقعيه عليها و كذا الالتزام بترتيب جميع آثار الملكيه و الزوجيه الواقعيه على الملكيه و الزوجيه الثابته بالدليل، (و جوابها) انا انما نقول بترتيب الآثار المجعوله وضعيه كانت أو تكليفه دون أن تبدل الموضوعات الخارجيه فى الماء المذكور بحسب مقتضى القاعده هو صحه الصلاه و اما الماء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٠٦

و ملاقيه فهما نجسان

لأن النجاسه أمر خارجى قد حصل العلم به و هكذا نلتزم بترتيب جميع الآثار لذلك العقد الذى وقع بالفارسيه للبيع أو الزوجيه لأنها أمر مجعول نعم فى صوره ما لو عقد على رضيعته باستصحاب عدم الرضاعه ثم ظهر له انهار ضيعته حرم عليه المقاربه لكون ذلك موضوعا خارجيا و هو لم يتبدل بالاستصحاب و هكذا لو بنى على أن الرضعات العشر غير محرمة ثم ظهر أنها محرمة ففى ما يأتى من الازمان يمتنع عنها لأنه موضوع خارجى بالعلم به تترتب عليه الآثار المستقبله و اما الآثار الشرعيه الماضيه فهى نافذه.

(الحجه الخامسه للمانعين) و هى التى قد تستفاد من كلام المرحوم النائينى (ره) من ان القول بالاجزاء يلازم القول بالتصويب

حيث انه لا يمكن القول بالاجزاء إلا بعد الالتزام بحدوث مصلحه فى متعلق الاماره عند قيام الاماره عليه و إنشاء حكم على طبق الاماره على خلاف الحكم الواقعى المجعول الاولى بحيث يوجب تقييد الأحكام الأوليه أو صرفها إلى مؤديات الامارات و هذا كما ترى مخالفا لمسلك الإماميه المخطئه إذ مسلكهم ان ليس هناك أحكام إلا- الأحكام الواقعيه المجعوله الأوليه من غير تقييدها بالعلم أو الظن أو الشك و لا- بقيام اماره على الوفاق أو الخلاف و ليس هناك تقييد أو صرف إلى مؤديات الطرق و الامارات فليس شأن الطرق إلا- التنجيز عند الموافقه و العذر عند المخالفه و ان المجعول فيها ليس إلا- الطريقيه و الحجيه و الوسطيه فى الإثبات من دون أن توجب حدوث مصلحه أو مفسده فى المتعلق بل المتعلق باقى على حاله قبل قيام الاماره كما هو الحال عند قيام العلم غايه الأمر ان العلم طريق عقلى و الطريقيه ذاتيه له. و الامارات طرق شرعيه مجعوله بجعل الشارع فكما ان الطريق العقلى لا يوجب الاجزاء فكذلك الطريق الشرعى، (و توهم) أن السببيه

التي ذهب إليها بعض الإماميه في الطرق و الامارات تلازم القول بالاجزاء (فاسد)

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٠٧

فان مرادهم بالسببيه هو اقتضاء جعل الأماره للمصلحه السلوكيه و هو الوجه الثالث من الوجوه الثلاثه التي ذكرها الشيخ (قده) للتصويب في أول حجيه الظن حيث ذكر للتصويب وجوها ثلاثه:

(الأول) التصويب الأشعري و هو أن لا يكون في الواقع حكم إلا مؤدى الامارات و الأصول.

(الثاني) التصويب المعتزلي و هو أن يكون في الواقع حكم يشترك فيه العالم و الجاهل إلا انه بواسطه قيام الأماره أو الأصل على خلافه تحدث مصلحه غالبه على مصلحه الواقع تقتضى جعل حكم فعلى في الواقع على طبق مؤدى الأماره أو الأصل.

(الثالث) التصويب الإمامي و هو عند قيام الأماره أو الأصل تحدث مصلحه سلوكيه و ليس مراد الإماميه بالسببيه هو الوجه الثاني للتصويب بأن يكون قيام الاماره سببا لحدوث مصلحه في المتعلق يقع التراحم بينها و بين المصلحه الواقعيه و تكون غالبه على المصلحه الواقعيه فينشأ حكم فعلى على طبقها بحيث يكون هناك انشائان لحكمين أحدهما متعلق بالواقع الاولي و الثاني متعلق بمؤدى الطريق و الأصل و يكون في الحقيقه حكما واقعيًا ثانويًا فان هذا لا يقول به الإماميه و انما هو قول المعتزله في التصويب كما عرفت (و دعوى) انه على هذا لم يبق حكما ظاهريًا عند الإماميه (فاسده) فإن المراد من الحكم الظاهري عندهم هو عباره عن الحكم الواقعي المحرز بالطرق أو الأصول و ليس هناك حكمان و يكون الشارع قد أنشأ انشائين و جعلين بل ليس إلا الحكم الأنزلي الواقعي و الحكم الظاهري عباره عن إحرازه بالطرق و الأصول و تسميته ظاهريًا لمكان احتمال مخالفه الطريق أو الأصل

للواقع سواء كان الأصل من الأصول المحرزه أو من غيرها فظهر انه ليس على السببيه إلا المصلحه السلوكيه و لا ريب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٠٨

أن المصلحه السلوكيه لا تقتضى الاجزاء عند انكشاف الخلاف فإن المصلحه السلوكيه على القول بها انما هى لتدارك فوت مصلحه الواقع و هذا مع انكشاف الخلاف و إمكان تحصيل المصلحه الواقعيه لا يتحقق لأن تدارك الواقع انما يكون بالمقدار الذى يستند فوته لسلوك الاماره مع كونها قائمه عنده فلو فرض انه قامت الاماره فى أول الوقت على وجوب الجمعه فصلاها ثم بعد انقضاء فضيله الوقت تبين مخالفه الاماره للواقع و ان الواجب هو الظهر فالذى فات من المكلف هو فضيله أول الوقت ليس إلا- و اما فضيله الوقت و نفس الصلاه لم تفت لإمكان تحصيلها و هكذا الكلام لو انكشف الخلاف بعد الوقت فإنه بالنسبه للقضاء لم يفت فالمصلحه السلوكيه تدور مدار البناء على مقدار الأخذ بالاماره و مقدار فوت الواقع (فتلخص) ان حال ما قام عليه الطرق و الأصول حال ما قام عليه العلم من حيث عدم إيجاب شىء من المصلحه أو المفسده فى المتعلق فيكون مقتضى القاعده عدم الاجزاء عند تبدلها كما هو مقتضى القاعده عدم الاجزاء عند تبدل العلم، (و جوابها) ما ظهر مما سبق من أن ظاهر جعل الاماره و الطريق و الأصل هو الاكتفاء بإتيان مؤداها عن الواقع و تنزيله منزله الواقع فهو بخلاف العلم الذى لم يجعله الشارع و مع هذا الظهور لا- يؤثر القطع بعدم حصول المصلحه الواقعيه إذ لعل الشارع اكتفى بذلك لعدم تمكن العبد من تحصيلها أو تسهلا عليه و اما مسأله التصويب فقد تقدم منا الكلام

فيها مفصلاً و انه لدى الحقيقه لا يوجد قول بالتصويب إلا بالوجه الأول، و اما ما ذكره في السببيه فسيجيء إنشاء الله تعالى ان هذا يرجع الى إنكار السببيه و القول بالطريقيه فإن القول بالطريقيه يستلزم المصلحه في سلوكها و لو للتسهيل على العباد لما تقرر من مسلك العدلية من أن أفعال الله تعالى تابعه للمصالح و المفسد و ان جعله للاحكام تابع للمصالح و المفسد و انما القول بالسببيه الذي ذهب اليه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٠٩

بعض الإماميه و بيناه في الأصول هو إنشاء تكليف فعلى على طبق مؤدى الأماره أو الأصل بسبب وجود مصلحه في المؤدى تقتضى ذلك إلا أن موضوعه الجهل بالواقع. اما كون هذا الرأى صحيحاً أم فاسداً فهو مطلب آخر فان الكلام في الاجزاء انما يكون على تقدير صحته.

(الحجه السادسة للمانعين) و هي المستفاده من كلام المرحوم آقا ضياء

اشاره

(قدس سره) و هي و ان كانت تظهر مما سبق إلا-انها في الأسلوب و الإيضاح أحسن و حاصلها ان الكلام تاره يجرى في الامارات و أخرى في الأصول و على كلا التقديرين فاما أن يكون ذلك مع انكشاف الخلاف يقينا أو بحجه معتبره

فالكلام يقع في مسائل.

(الأولى) في الأمارات مع انكشاف الخلاف يقينا

و هي اما أن تجرى في نفس الحكم كما لو قامت الاماره على صلاه الجمعه ثم انكشف يقينا وجوب الظهر ففي هذه الصوره لا وجه للاجزاء بناء على الطريقيه لأن المكلف به هو العمل الواقعي و المطلوب بالتكليف الواقعي هو حصول مصلحته الواقعيه و على تقدير خطأ الاماره و الإتيان بمؤداها لا- يكون المكلف ممثلاً للتكليف الفعلي المتوجه اليه، إن قلت طريقيه الاماره على القول بالطريقيه و ان لم تستلزم حدوث مصلحه في مؤداها إلا أن جعل الاماره طريقاً الى الواقع بنفسه يستلزم وجود مصلحه فيه يحتمل العقل كونها وافيه بمصلحه الواقع فاذا كان دليل جعل الاماره بلسان تنزيل المؤدى منزله الواقع فيكون له ظهور بكون مصلحه الجعل وافيه بمصلحه الواقع فيستلزم الاجزاء. نعم إذا كان بلسان تميم الكشف أو وجوب العمل على طبق المؤدى فلا ظهور له في ذلك لأن لزوم كون الجعل ذا مصلحه لا يستلزم كون تلك المصلحه وافيه بمصلحه الواقع، قلت: ان مصلحه جعل الاماره طريقاً حسبما يظهر من دليله ليست إلا التسهيل

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣١٠

على المكلفين فى الوصول إلى الأحكام الشرعية و لا ريب أن مصلحة التسهيل مباينه لمصالح الأحكام الواقعيه و معه لا يتصور وفاء تلك بهذه و لو سلمنا ان جعل الاماره بلسان تنزيل المؤدى بمنزله الواقع فلا يستلزم وفاء مصلحة الجعل بمصلحه الواقع (نعم لو كان

الشارع يقول) انى قد نزلت مؤدى الأماره منزله الواقع لكان تنزيله هذا مستلزما لوفاء المؤدى بمصلحه الواقع فإنه يكون التنزيل صادرا من الشارع نفسه لا انه أمر بالتنزيل لأنه حينئذ يكون حكما واقعا فى حال الشك. ان قلت لو سلم عدم إمكان استفاده الاجزاء بملاك الوفاء لأمكن استفادته بملاك التفويت كما فى التيمم بتقريب ان جعل الشارع الاماره طريقا الى الواقع مع علمه بخطئها فيه أحيانا، و عدم وفاء مصلحه جعلها بمصلحه الواقع يكشف ذلك عن ترخيصه بتفويت الواقع الذى يستلزمه سلوكها كما ان عدم أمره بالإعاده بعد انكشاف الخطأ يكشف عن عدم إمكان التدارك للواقع الفأئ و هذا يقتضى الاجزاء بملاك عدم الاستيفاء. قلت اما كشف ما ذكرت عن الترخيص بتفويت الواقع فهو مسلم و لكنه ما دام الجهل بالخلاف باقيا و اما عدم أمره بالإعاده بعد انكشاف الخلاف فلاستغنائه عن الأمر بالإعاده بإطلاق دليل الحكم الواقعى. هذا حال الاماره على الطريقه التى تجرى فى الحكم.

و اما الأماره التى تستعمل فى استكشاف موضوع الحكم بناء على الطريقه فهى (تاره) يكون مؤداها حكما شرعيا قد اعتبره الشارع موضوعا لحكم من الأحكام التكليفيه كطهاره الماء و حليه الأكل فى الحيوان و (اخرى) يكون مؤداها نفس الأمر الخارجى الواقعى الذى لا تناله يد الجعل الشرعى كالماء و التراب و الغنم و على كل حال فلا يكون التعبد بمؤداها إلا تعبدا بنفس الحكم الشرعى أما القسم الأول فواضح و اما الثانى فحيث انه لا تناله يد الجعل الشرعى فلا محاله تكون التعبديه به عباره أخرى عن التعبد بحكمه الذى تناله يد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣١١

الجعل الشرعى كما هو واضح، و العله التى تقدمت

فى عدم الاجزاء فى الامارات التى مؤداها احكام شرعيه جاريه هنا حرفا بحرف، ان قلت ان الامارات التى تجرى فى الموضوعات تقتضى الاجزاء لأنها توجب توسعه، الاجزاء و الشرائط قلت ان مفاد دليل حجيه الاماره اما ان يكون جعل الحكم فى مرتبه الظاهر فلا وجه للاجزاء لأن الظاهر من أدله الشروط و الاجزاء هو كون الشرط هو الواقع الحقيقى لا الظاهرى فاذا أتى بالعمل مع الشرط الظاهرى لم يكن قد أتى به مع شرطه المجعول له و هو الشرط الواقعى، و اما ان يكون مفاد دليل حجيه الاماره هو تتميم كشفها فلا شبهه فى عدم الاجزاء مع انكشاف الخلاف ضروره ان حال الاماره على ذلك حال القطع الحقيقى فكما ان العمل على طبق القطع لا يوجب الاجزاء مع انكشاف الخلاف فكذلك ما كان بمنزله و سر ذلك ان مفاد الاماره هو ان الشرط الواقعى حاصل فاذا انكشف الخلاف ظهر انه لم يحصل الشرط الواقعى فلا- موجب للاجزاء، و أما ان يكون مفاد دليل حجيه الاماره الأمر بتنزيل المؤدى منزله الواقع، أو الإلزام بترتيب آثار الواقع على مؤدى الاماره تعبدا حال الشك أو الإلزام بالجري على طبق مؤداها ففى كل ذلك لا تقتضى الاجزاء لعدم الدلاله على ان العمل على طبق المؤدى فيه مصلحه تفى بمصلحه الواقع على تقدير الخطأ مضافا الى ان الظاهر من دليل التنزيل ان لا مصلحه فيه غير التسهيل، نعم بناء على التنزيل المذكور ص ٣١٠ بأن يقول الشارع قد نزلت مؤدى الاماره منزله الواقع يثبت الاجزاء و ان انكشف الخلاف لأن التنزيل و ان لم يكن بلسان أن المؤدى هو الواقع إلا ان تنزيله يقتضى ترتيب آثار الواقع على المؤدى عملا

و يوجب الاجزاء، هذا كله بناء على الطريقيه. و اما على السببيه فأيضاً التحقيق عدم الاجزاء مطلقاً سواء كان مؤدى الاماره حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى و ذلك لأن السببيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣١٢

تطلق على ثلاثه معانى:

(أحدها) ان يكون مؤدى الاماره هو الحكم الواقعى و ان الواقع يدور مداره و لا ريب فى الاجزاء بناء على السببيه بهذا المعنى إلا انه لا ريب فى فسادها بهذا المعنى عقلاً و نقلاً.

و (ثانيها) انه بقيام الاماره تحدث فى المؤدى مصلحه تجبر ما فات من مصلحه الواقع مثل مصلحه أو الوقت فى الصلاه بوضوء قامت الاماره على طهاره مائه مع انكشاف الخلاف فى الوقت أو مصلحه تمام الوقت فى المثال المزبور مع انكشاف الخلاف بعد خروج الوقت و لا ريب فى عدم الاجزاء على هذا المعنى من السببيه.

و (ثالثها) انه بقيام الاماره تحدث فى المؤدى مصلحه غالبه على مصلحه الواقع الموجبه لعدم فعليه الواقع. مثلاً إذا قامت الاماره على طهاره ماء نجس بعينه فتوضأ به و صلى فإنه بقيام الاماره على طهارته تحدث فى الوضوء به مصلحه غالبه على مصلحه الوضوء بماء ظاهر و هذا المعنى من السببيه و ان كان خلاف ظاهر أدله اعتبار الأمارات لأن الظاهر من أدلتها هو اعتبارها بنحو الطريقيه إلا انه لا يتوجه عليه اشكال عقلاً و لم يقم إجماع على بطلانه و الظاهر ان محل النزاع فى الاجزاء على السببيه هو هذا المعنى الثالث و كيف كان فإن غايه ما يتوهم سنداً للاجزاء هو ان قيام الاماره يوجب مصلحه فى مؤداها و بإطلاق دليل اعتبارها و حجيتها يثبت كون تلك المصلحه وافيه بمصلحه الواقع أو بمقدار

منها بنحو لا يمكن مع استيفائه استيفاء الواقع و عليه لا محاله يتحقق الاجزاء و لكن فيه ان الاجزاء اما ان يكون بملاك الوفاء فهو غير معقول إذ هو لا- يتصور إلا باحداث مصلحه في المؤدى مسانخه مع مصلحه الواقع و لازم المسانخه انقلاب الإراده الواقعيه إلى إرادته أخرى متوجهه إلى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣١٣

مؤدى الاماره و هذا أحد أنحاء التصويب الباطل عقلا- و اما ان يكون الاجزاء بملاك التفويت و الاستيفاء و هو غير ثابت بل الثابت غيره لأن غايه ما يمكن ان يستدل به على ذلك هو الإطلاق و هو اما كلامى أو مقامى و الكلامى لا يتصور هنا لأنه انما يتحقق بعدم تقييد الكلام بذكر عدل للتخير أو بالجمع بين العمل على طبق الاماره و العمل على طبق الواقع كما لو قال فى الأول أعمل على طبق الأماره أو على طبق الواقع و كما لو قال فى الثانى أعمل على طبق الاماره و الواقع معا و هذا التقييد غير معقول لعدم إمكان الأخذ به فى حال الجهل بالواقع و إذا كان هذا التقييد غير معقول فإطلاقه اللحاظى من ناحيه ذلك القيد غير تام. و الإطلاق المقامى فى المقام و ان كان متصورا و كافيا فى إثبات المدعى لأنه يمكن للمولى إذا كان فى مقام البيان ان يقول اعمل على طبق الاماره و إذا انكشف، لك الخلاف فاعمل على طبق الواقع فاذا سكت و هو فى مقام البيان عن ذكر الحكم بعد انكشاف الخلاف كشف سكوته عن اجزاء العمل على طبق الاماره إلا- ان هذا النحو من الإطلاق غير ثابت لكفايه إطلاقات الأحكام الواقعيه بيانا لحكم العمل على

طبق الواقع بعد انكشاف الخلاف.

(المسأله الثانيه فى الأصول) مع انكشاف الخلاف يقينا

و لا يخفى أن الأصول على ثلاثه أقسام:

(الأول) الأصول المحرزه كالأستصحاب و قاعدتى التجاوز و الفراغ.

(الثانى) الأصول الغير المحرزه التى يرى البعض انها وظيفه عمليه مهدها الشارع للمكلف ليرجع إليها عند الشك و يرى آخرون انها أحكام ظاهرية جعلها الشارع للشاك كقاعده الطهاره و قاعده الحل على المشهور و كإيجاب الاحتياط شرعا و هذان القسمان من الأصول يسميان بالأصول الوجوديه.

(الثالث) الأصول العدميه كقاعده الرفع و نحوها و هذه الأصول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣١٤

سواء كان متعلقها حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعى فالتحقيق عدم الاجزاء بعد انكشاف الواقع اما فى الأصول المحرزه فلأن متعلق الأصل ان كان حكما فهو على فرض الطريقيه فالاجزاء كما تقدم فى الأمارات مبنى على وفاء مصلحه الجعل بمصلحه الواقع و على فرض السببيه فالاجزاء مبنى على وفاء المصلحه الحادثه فى متعلق الأصل بمصلحه الواقع، و ان كان متعلق الأصل موضوعا لحكم شرعى فالأصل المحرز ان قلنا ان مفاد دليله هو تنزيل الشك منزله اليقين فواضح عدم الاجزاء لأنه يكون حاله حال اليقين فلا يزيد عليه فكما عند انكشاف الخلاف فى اليقين لا يجرى ما اتى به كذلك الحال فى الشك المنزل منزلته و ان قلنا ان مفاد دليله هو الأمر بترتيب آثار الواقع فى حال الشك فأیضا عدم الاجزاء واضح فان ذلك لا يستلزم تحقق الواقع و لا تحقق ما ينفى بمصلحه الواقع بل يكون ذلك من قبيل الأوامر الطريقيه التى يقصد بها المحافظه على الواقع حال الشك و بعد انكشاف الخلاف يكون التكليف الواقعي داعيا الى متعلقه لعدم ما يوجب سقوطه، نعم لو كان المجعول فى الأصول المحرزه حكما واقعا

فى حال الشك كما لو كان التنزيل صادرا من الشارع نفسه لا أنه أمر بالتنزيل كان للاجزاء وجه كما تقدم إلا أن ذلك خلاف ظاهر دليل الأصل، واما ان كان الأصل غير محرز أعنى به القسم الثانى من الأصول، فإن قلنا بلزوم الاقتصار على ظاهر أدله الشروط و الاجزاء فلا- يجوز العمل على طبق الأصل حال الشك سواء قلنا بأن الأصل وظيفه عمليه مجعوله للشاك فى حال الشك أو قلنا بأنه حكم واقعى حال الشك لأن الأصل على هذا غير محرز للواقع بكلا تفسيريه و غير ناظر للواقع حتى حال الشك حتى يؤخذ به فى حال الشك بخلاف الأصول المحرزه إذ يحرز بها الواقع و تكون ناظره اليه و ان كان قد عرفت عدم الاجزاء فيها أيضا نعم ان قلنا بأن المستفاد من ضم دليل الأصل إلى أدله الشروط و الاجزاء هو كون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣١٥

الشرط و الجزء أعم من الواقع و متعلق الأصل لحكومته دليل الأصل على أدله الاجزاء و الشرائط فللاجزاء وجه و جيه لأن دليل المحكوم قد تكفل بإثبات ان الحليه مثلا شرط فى صحه الصلاه. و الدليل الحاكم تكفل بإثبات ان الشىء المشكوك حليته حلال فينتج من الجمع بين هذين الدليلين ان الشىء المشكوك حليته من أفراد الشرط، و لكن لا- يخفى ان المجعول فى الأصول الغير المحرز كقاعده الطهاره و الحل هو الأمر بترتيب آثار الواقع فى ظرف الشك لا جعل نفس الطهاره و الحليه فيكون مقتضى قاعده الطهاره، هو جواز الدخول فى الصلاه و نحوها من الأعمال المشروطه بالطهاره لا جعل الطهاره و لازم ذلك عدم الاجزاء بعد انكشاف الخلاف. و اما الأصول

العدمية أعنى بها القسم الثالث فعدم الاجزاء معها من جهه ان نفى التكليف بالجزء أو الشرط بها أو رفع المانع بها لا يوجب ان يثبت بها ان الباقي هو المكلف به لأن أدلتها لا إطلاق لها من هذه الجهه و لذا لا يتمسك الفقهاء فى باب الأقل و الأكثر بإطلاق أدله الأقل لنفى التكليف بالأكثر، و عليه فلا محيص من إثبات وجوب الباقي بتلك الأصول بأمرين.

(أحدهما) أن تكون الأصول المزبوره ناظره إلى تزيل عدم المشكوك فيه منزله العدم فى ترتيب آثار العدم عليه لا حليه الترك فى مرحله الظاهر إذ عليه لا يسوغ الاكتفاء بالباقي لمكان الارتباطيه بين الاجزاء و الشرائط و قد قررنا ان نفى التكليف بالجزء أو الشرط بدليل ثانوى كالخرج و الاضطرار يكون على نحوين:

(الأول) نفيه بلا نظر الى نفيه فى الواقع و عليه فلا يجوز الاكتفاء بالباقي لمكان إرتباطيه المصلحه.

(الثانى) أن يكون نفيه ناظرا الى نفيه فى الواقع و مقتضى ذلك جواز

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣١٦

الاكتفاء بالواقع.

(ثانيهما) أن يكون وجوب الباقي من الآثار الشرعيه لنفى المشكوك فيه ليرتب على نفيه وجوب الباقي و لكن يمكن منع كلا الأمرين.

(أما الأول) فلأن الظاهر من دليل اعتبار تلك الأصول العدميه انها وظيفه شرعت فى ظرف الجهل و لا تكون ناظره إلى نفى التكليف فى مرحله الواقع.

(و أما الثانى) فلأن أصل وجوب الأكثر و ان كان مجعولا شرعيا و لكن تحديده بالأقل لازم عقلى لنفى جزئيه المشكوك أو شرطيه فترتب وجوب الأقل على نفى المشكوك من الأصل المثبت إلا أن يتشبهت بخفاء الواسطه أو بوجه آخر و هو الذى بنى عليه أستاذ الاساتذه فى حديث الرفع، ثم انه بعد تمام

الأمرين المذكورين و جواز الاكتفاء بالباقي ببركه القاعده تصل النوبه إلى مسأله الاجزاء و عدمه بعد انكشاف الخلاف و قد عرفت مما سبق ان الظاهر من أدله الأصول العدميه هو التنزيل تعبدا و ترتيب الأثر في مرحله الظاهر لا اراده ترتيب أثر الواقع واقعا و لا أقل من الشك فالنتيجه عدم الأجزاء هذا كله لو انكشف الخلاف يقينا و علما.

(المسأله الثالثه) فيما لو أخذ المكلف بأماره أو أصل ثم انكشف الخلاف

بظن معتبر و الكلام تاره في مقتضى القواعد الأوليه و أخرى في مقتضى الأدله الثانويه، أما على الأول فالتحقيق عدم الاجزاء، بيان ذلك ان الاختلاف اما ان يكون من جهه اختلاف الرأى في الظهور اللفظى أو من جهه العثور على مخصص، أو من جهه العثور على معارض أقوى و في جميع ذلك لا يجزى ما أتى به على طبق الرأى الأول لأنه ينكشف للمكلف عدم تمام الحججه الأولى و انه كان يتخيل وجودها على الرأى الأول فيرى المكلف انه يلزمه عقلا تدارك الواقع الذى وصل إليه بالحججه الثانيه كما في صورته انتقاض القطع بالقطع

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣١٧

و عليه فلا وجه للقول بالاجزاء في الأعمال السابقه إلا توهم تدارك مصلحه الواقع بمصلحه جعل الطريق أو المؤدى و قد عرفت فساد هذا الوهم و لو سلمنا ذلك فبتبدل الرأى ينكشف عدم تحقق الطريق المجعول على الرأى الأول فلم يكن في البين ما يوهم التدارك ليقال بالاجزاء هذا مقتضى الأدله الأوليه، و أما مقتضى الأدله الثانويه فالظاهر تحقق الإجماع على عدم وجوب الإعاده و القضاء في الصلاه و قد ادعى بعضهم الإجماع على الاجزاء مطلقا و لكن عهد هذه الدعوى على مدعيها كما انه قد يتمسك لعدم وجوب الإعاده أو القضاء في

الصلاه بحديث (لا تعاد) بتقريب ان الحديث يشمل الخلل الواقع فى الصلاه جهلا بالموضوع أو الحكم أو نسيانا لهما سواء كان الجهل بسيطا أو مركبا و لكن هذا الحديث غير ناظر لصوره الجهل البسيط فيما يحتمل قبل الدخول ان الشىء الذى يتركه جزء أو شرط إذ لو كان ناظرا إليه فى هذه الحال لزم ترخيصه بتركه فيكون حينئذ مخصصا لأدله الاجزاء و الشرائط فى مقام الجعل و هذا خلاف ظاهر الحديث إلا اللهم ان يفرق بين صوره ما إذا كان لا حجه له على العمل الذى جاء به ناقصا و بين ما إذا كان مع الحجه على حكم العمل الذى عمله فيمكن أن يقال بشمول حديث (لا- تعاد) للصوره الثانيه لأنه قد دخل فى العمل بحجه سوغت له مخالفه احتمال وجوب غير ما قامت عليه الاماره و يكون قيام الحجه بعد ذلك عليه من قبيل الالتفات بعد النسيان.

(المسأله الرابعه) لا ينبغى الإشكال فى عدم الاجزاء فيما لو عمل ناقصا

لعذر عقلى كالقطع بعدم وجوبه أو نسيانه أو استند الى البراءه العقلية فى الترك لعدم ما يوجب توهم الأجزاء إلا إذا كان المنسى من أجزاء الصلاه لحديث (لا- تعاد)، و يقرب من هذه الحجه باختلاف يسير ما ذكره المرحوم الأصفهاني (ره) ما حاصله ان مؤدى الاجتهاد السابق إذا كان قد قامت عليه الأماره الشرعيه كالخبر فان قلنا بحجه الامارات من باب الطريقيه فيجب نقض

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣١٨

الآثار السابقه لأن حجيتها على هذا الوجه اما ان لا تتضمن إنشاء طلبيا كما إذا كان المجعول هو المنجزيه للواقع و الكاشفيه له و اما ان تتضمن إنشاء طلبيا كما إذا كان المجعول وجوب العمل على طبقها و هذا الإنشاء اما ان يكون بداعى تنجز

الواقع فهو كالأول لا شأن له إلا تنجيز الواقع عند المصادفه و اما ان يكون بداعى جعل الداعى بعنوان الإيصال للواقع فلا محاله يكون مقصورا هذا الإنشاء على صورته مصادفه الواقع فعلى أى تقدير لا- حكم حقيقى فى صورته المخالفه حتى توجد موافقه تكليف فعلى ظاهرى. و اما ان قلنا بالسببيه و الموضوعيه فمقتضاها اشتمال الفعل بعنوانه الثانوى أعنى بعنوان أنه مؤدى الاماره على المصلحه المغايره لمصلحه الواقع موجبه لإنشاء حكم فعلى على طبق المؤدى و هذه المصلحه اما تكون مسانخه لمصلحه الواقع و بدلا عنه فلا محاله تقتضى الاجزاء و صحه الأعمال السابقه. و اما ان تكون مغايره لمصلحه الواقع فهى لا تقتضى الاجزاء إذ لا- موجب لسقوط الحكم الواقعى لعدم امثاله و لا- إتيان ملاكه أو ما يقوم مقامه و حيث ان الأمر بناء على السببيه لم يكن إنشائه بداعى تنجيز الواقع و انما كان بداع جعل الداعى لمؤدى الاماره و انه بما هو هو مطلوب لا بما هو معرف للواقع لم تكن فيه دلالة على ان الحكم المنشأ منبعث عن مصلحه هى بدل عن مصلحه الواقع و انما يقتضى أنها مصلحه مغايره لمصلحه الواقع فقط و (دعوى) لزوم كون المصلحه بدلا عن مصلحه الواقع لثلا- تفوت مصلحه الواقع من دون تدارك لها (مدفوعه) بأنها مشتركه الورود على الطريقيه و السببيه مضافا الى ما تقرر فى محله من عدم لزوم كون المؤدى ذا مصلحه فضلا عن كونها بدلا عن الواقع إذ ربما يكون إيكال العبد الى الطرق القطعيه موجبا لفوات الواقعيات عليه أكثر من العمل بالأمارات و موجبا لوقوعه فى مفسده أعظم من فوات مصلحه الواقع أحيانا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١،

مضافا الى ان تفويت مصلحة بإيصال مصلحة أخرى مساوية لها أو أقوى لا قبح فيه و ان لم تكن مسانخه و (دعوى) انه لا بد ان تكون المصلحة بدلا عن مصلحة الواقع و مسانخه لها إذ لو لم تكن كذلك للزم الأمر بتحصيلهما معا تعيينا إذا أمكن اجتماعهما فيأمر بتحصيل الواقع بتحصيل الطرق العلميه أو الاحتياط لثلا- تفوت مصلحة الواقع و يأمر بتحصيل مؤدى الاماره لثلا تفوت مصلحة المؤدى و ذلك خلاف الإجماع بل ضروره الدين إذ لم يذهب أحد الى ذلك و اما إذا لم يمكن اجتماعهما أمر بتحصيلهما على سبيل التخيير و هذا خلاف ظاهر الأمر بالواقع فإنه ظاهر فى التعيين و خلاف ظاهر الأمر الطريقي فإنه ظاهر فى التعيين أيضا فلا- بد ان تكون المصلحتان متسانختين و إحداهما بدل الأخرى فيتعين الاجزاء (فاسده) لأن المصلحتين قابلتان للاجتماع إلا ان المصلحة الواقعيه لا يجب تحصيلها الى حد بحيث يجب عليه ان يحصلها بالطرق القطعيه بل وجوب تحصيلها عليه لو وصل لها عادة و مع عدم الوصول العادى إليها و قيام الاماره لا يجب تحصيلها و انما يجب تحصيل مؤدى الاماره كما انه مع الوصول الى الواقع لا موقع للتعبد بمؤدى الاماره فالمصلحتان تعينتان فى ذاتهما من دون فرق فى ذلك بين أن يكون الواقع و المؤدى من قبيل المتباينين كالظهر و الجمعه أو الأقل و الأ-كثر (نعم) بناء على السببيه فرق بين الواجبات و بين العقود و الإيقاعات فإن مصالح الواجبات استيفائيه فيمكن بقاء مصلحة الواجب الواقعى على حالها فلا بد من استيفائها بعد كشف الخلاف بخلاف مصالح جعل العقود و الإيقاعات فإنها غير استيفائيه و غير قابله للتدارك فبناء على

السببىه تكون المصلحه فى جعل الملكيه بالعقد الفارسى فىكون العقد الفارسى سببا حقيقه للملكيه بواسطه المصلحه القائمه فى المؤدى لفرض حجبه الاماره على نحو السببىه. و عليه فىكون العقد الفارسى القائم عليه الاماره كالعقد العربى فى سببته للملكيه و ليس له كشف

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٢٠

الخلاف و انما عند قيام الحججه من العلم أو العلمى بأن العقد الفارسى ليس بصحيح فىكون قد انتهى أمد سببته للملكيه نظير النسخ و لكن هذا انما يتم بناء على السببىه لا بناء على الطريقيه إذ على الطريقيه لا فىكون هناك جعلاً للملكيه بالعقد الفارسى و حيث ان الحق فى باب التعبد بالخبر الذى هو العمده فى باب الامارات هو الطريقيه فالحق لزوم النقص للآثار السابقه بالاجتهاد الثانى إلا ما قام الدليل عليه هذا حال الامارات و اما (حال الأصول) فالاستصحاب بناء على كون مفاد دليله منجزيه اليقين السابق أو معذريته فى اللاحق كما هو ظاهره فحاله حال الاماره على الطريقيه المحضه التى لا تقتضى إنشاء طلبيا أصلا و بناء على كون مفاد دليله جعل الحكم على طبق مؤداه بعنوان الإيصال للحكم الواقعى فى اللاحق فحاله أيضا حال جعل الحكم على طبق مؤدى الاماره بعنوان الإيصال إلى الواقع فلا يقتضى الاجزاء كما تقدم فى جعل الاماره على الطريقيه من أنه فىكون هذا الإنشاء مقصورا على صورته مصادفه الواقع فعلى أى تقدير مع كشف الخلاف لا حكم حقيقى حتى يوجد مجال لتوهم الاجزاء و اما بناء على أن مفاد دليله جعل الحكم على طبق مؤداه على أى تقدير حتى على تقدير مخالفه الواقع فهو و ان كان يقتضى انبعاث هذا الحكم عن مصلحه فى المؤدى إلا

أن حاله حال الامارات بناء على السببيه فى عدم اقتضائه لكون المصلحه مسانحه لمصلحه الواقع أو بدل عنه حتى تجزى عن الواقع، و منه تعرف حال البراءه الشرعيه فانا و ان قلنا مقتضاها نفي الحكم حقيقه فعلا و يجعل فيها عدم الوجوب و عدم الجزئيه و الشرطيه دون جعل المعذوريه إلا ان فعليه الأمر بما عداه لا تقتضى إلا كون الأمر بالباقي ناشئا عن مصلحه إذ لا يعقل الأمر حقيقه إلا- كذلك لكنه لا- تتعين تلك المصلحه ان تكون بدلا عن الواقع حتى يتعين الاجزاء و (دعوى) ان عدم الجزئيه تاره بعدم جعل منشأ انتزاعها، و مقتضاه تعلق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٢١

الأمر بالباقي فلا يكشف عن مصلحه بدليه فيه و أخرى بجعل منشأ انتزاع عدم الجزئيه. و مقتضاه جعل عدم وجوب المجموع المركب من المشكوك و من الباقي لا- مجرد المعذوريه و يكشف عن عدم المصلحه الملزمه فى المجموع المركب و ذلك يقتضى الاجزاء مع ان تعلق الأمر الفعلى بما عدى المشكوك محقق و لا أمر به إلا بعنوان نفس المركب فلا محاله يكشف عن المصلحه البدليه لأنه يكشف عن الغرض المرتب على الصلاه بما هي صلاه و منه تعرف الفرق بين ما يدل من الأصل و الاماره على نفي الجزئيه و الشرطيه و بين ما يدل على ثبوتها فإن منشأ انتزاعها ثبوتا هو الأمر الفعلى بالمركب من المشكوك بعنوان آخر فلا- يكشف إلا- عن مصلحه فيه لا- عن المصلحه المرتبه على الصلاه بما هي (فاسده) لأن كشف جعل عدم الوجوب للمركب عن عدم المصلحه الملزمه انما هو يكشف عن عدم كون المصلحه فى المركب بحد لا بد من إتيانها

و لو بتحصيل الطرق العلميه لا- عن عدم المصلحه الملزمه فى المركب رأسا و إلا- لزم الخلف من تعلق الأمر الواقعي بها. و اما كشف الأمر بالباقي فعلا- عن ترتب الغرض من الصلاه عليه فغايتته ترتب مرتبه من الغرض لا- بتمامه و إلا لزم مساواه الأكثر و الأقل فى المصلحه و محصله غرض واحد فلا بد فى دعوى الاجزاء من دليل على مصلحه بديله أو عدم إمكان استيفاء الباقي من المصلحه. و الجواب عن ذلك كله يظهر مما سبق من ظهور الأدله فى الاكتفاء بما أتى به و السير به بل و الإجماع على ذلك فانا لم نر أحدا أمر مقلديه عند تبدل رأيه بإعادة أعمالهم أو قضائها أو عدم ترتيب الأثر عليها و قد تقدم ذلك مفصلا كما ان النقاش فى بعض كلماتهم تظهر فى كتبنا فى الأصول و الله العالم.

(الحجه السابعه للمانعين) [عدم كون العمل بالقول الأول للمجتهد عند تبدله اتباعا له و تقليدا]

ان التقليد بأى معنى فسر من الأخذ بقول الغير من غير دليل أو قبوله كذلك أو العمل به أو ما يقرب من هذه المعانى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٢٢

يكون من الأمور التى تتعلق برأى الغير و التابعيه له. و لا يخفى ان هذا العنوان منتف فى المقام عند تبدل الرأى ففى حال التبدل لم يكن العمل بقوله الأول فيه اتباع له فلا يكون تقليدا و جوابه انه يكون اتباعا له فى ذلك الزمان نظير البقاء على تقليد الميت.

(الحجه الثامنه) التى تظهر من كلمات استاذنا كا (قدس الله سره) ان عدم صحه الأعمال السابقه مقتضى الجمع بين أمور:

(منها) كون الامارات طرقا الى الواقعيات من دون أن يكون لها موضوعيه و نحو مصلحه توجب قلبها.

و (منها) انا كما نقول بالتخطئه فى الأحكام نقول بالتخطئه فى الموضوعات و (منها) ان مقتضى القاعده ان يكون الموضوع للآثار هو السبب الواقعي دون الاعتقادى بالنسبه إلى المباشر يعنى ما يترتب عليه النقل و الانتقال و الحليه و الحرمة هو السبب الصحيح فى الواقع دون الاعتقاد. نعم الطريق الى الصحيح الواقعي هو اعتقاد المجتهد بالنسبه اليه و الى مقلديه دون اعتقاد غيرهم و ان كان قد يكون السبب هو الصحيح بحسب اعتقاد الغير لا الصحيح فى الواقع كما فى صحه صلاه الإمام بالنسبه إلى صلاه المأموم عند بعض إلا ان القاعده تقتضى ما ذكرنا.

و (منها) ان الاماره الثانيه القائمه عند المجتهد حجه بالنسبه إلى الوقائع السابقه و انها لا تختص حجيتها بواقعه دون أخرى، نعم لا معنى لحجيتها بالنسبه الى ما لم يكن له اثر حال قيام الاماره.

و (منها) عدم المعارضه بين الامارات السابقه و اللاحقه بعد فساد السابقه و تبين الخطأ فيها بل لعل لدليل اللاحقه نحو حكومه بالنسبه إلى السابقه فلا يتوهم التعارض بينهما

فضلا عن تقديم السابقه على اللاحقه، مضافا الى ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٢٣

المعارضه لا تنفع فى الأجزاء، ثم بعد الجمع بين هذه الأمور لا ينبغى التأمل فى اقتضاء القاعده عدم الأجزاء فى سائر الموارد. و يمكن التمسك فى باب الصلاه بقاعده الفراغ و أصله الصحه بل و يجرى ذلك فى مطلق العبادات بل و غيرها من المعاملات حتى بالنسبه إلى الصادر من الغير أيضا لعموم أدله البناء على الصحه لكنه و ان كان غير بعيد بناء على ظاهر إطلاقاتها إلا ان قصر حجيتها فى خصوص الشبهات الموضوعيه دون الحكميه و ظهورها و لو انصرفا أو نظرا إلى الحكمه المشار إليها فى بعض الاخبار فى مورد لم تكن صوره العمل محفوظه بل و فى سوقها سوق إلغاء احتمال السهو و النسيان يبعد الاعتماد على هذا الإطلاق و لذا لم يحضرنى من تمسك بها نعم فى خصوص الصلاه إذا لم يوجب الاختلاف زياده ركن أو نقصه يمكن التمسك بلا تعاد و لا وجه للتعدى إلى غيرها، و مع ذلك فالمسأله فى نهايه الإشكال إلا ان يثبت الدليل على أن العمل الواقع صحيحا باجتهاد أو تقليد صحيح يرتب عليه آثار الصحه و لو بعد بطلان الطريق فيكون حال طريقه بعد اختلاف رأيه حال العمل الصادر من مجتهد بالنسبه لمجتهد آخر فإن الآخر يرتب آثار الصحه على موضوع صدر باجتهاد مجتهد غيره و ان كان مخالفا له فى الرأى ألا ترى أنه يجوز له التصرف بالبيع و الشراء منه فيما اشتراه بالعقد الفارسى و تحرم عليه امرأه زوجها به. كذلك يكون حال نفسه بالنسبه إلى زمان الاجتهادين و الانصاف انه ليس ببعيد. و الجواب

عن ذلك قد عرفته مما تقدم.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٢٤

(السادس عشر من أحكام المجتهد و الاجتهاد) فيما يخص وظيفه المجتهد (بالنسبه لإعمال غيره المخالف له فى الرأى)

أن المجتهد بالنسبه لإعمال غيره بل و المقلد كذلك يتصور على صور أربعة:

(إحداها) أن يكون شاكاً فى مخالفه الغير له فى حكم عمله. و فى هذه الصوره يحمل عمله على الصحه لما تقدم ص ٣٦ من ثبوت هذا الأصل و صحته. فإذا رأى شخصاً قد بنى مسجداً و شك فى أنه بناء بالآجر المعمول من الطين النجس أو عقد على امرأه و شك فى انه عقد عليها بالفارسيه الذى هو فى نظره فاسد حتى يصح له أخذها بنى على الصحه و حرم عليه أخذها.

(ثانيها) ان يعلم بمخالفته له اجتهاداً أو تقليداً كما إذا كان المجتهد يفتى بجواز العقد بالفارسيه أو جواز البيع بالمعاطاه و قد عقد هو أو أحد مقلديه بالفارسيه أو باعوا بالمعاطاه فهل يجب على المجتهد الآخر المخالف له فى الرأى أو مقلديه ترتيب آثار النقل و الانتقال على ذلك البيع بالمعاطاه و ترتيب آثار الزوجيه على ذلك العقد بالفارسيه أو عدم جوازه لاعتقاده الفساد مقتضى القاعده عدم الجواز فلا يرتب آثار الزوجيه و لا آثار الملكيه لأنه يكون ما أتى به فى نظر الغير خلاف الواقع. إلا ان الظاهر ان ما كان منها موضوعاً للأثر إذا كان صحيحاً عند فاعله فلا إشكال فى وجوب الترتيب عليه كما يقال ان الطلاق الصحيح عند فاعله يرتب عليه أثر المفارقه و عدم الزوجيه حتى ممن يرى فساده عنده و كما يقال فى الائتمام بصلاه الجماعه بالنسبه للمأموم الذى خالفه الامام فيما يعتبر فى الصلاه فإنه قيل يصح ائتمامه به لأن المعتبر فى إمام الجماعه ان تكون صلاته صحيحه فى نظره و

لا يلزم ان تكون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٢٥

صحيحه فى نظر المأموم. و اما ما كان منها ليس كذلك فالظاهر هو وجوب الترتيب أيضا لقيام الإجماع و لما ذكرناه فى الدليل السابع عشر ص ٢٩٧ من انه لا- إشكال فى ان يرتب آثار تلك العقود الفاسده فى المذاهب الأخرى مع انهم مكلفون بالواقع فبالطريق الأولى ان يرتب ذلك على آراء أهل المذهب الصحيح المخالفه للواقع.

و قد استدل هل أولا: بأن مؤدى الدليل قد أخذه الشارع ما دام ثابتا فى حق من قام عنده و لم ينكشف له خلافه موضوعا لترتيب الآثار عليه ممن له تعلق بتلك الواقعه و لو كان رأيه مخالفا لمن قام عنده ذلك الدليل. و هذا ليس بعزيز فى الشريعة بل له نظائر كثيره كما فى تقسيم الحاكم الدار الذى تداعيا فيها متداعيان مع ثبوت يدهما معا أو خروجها كذلك و تعارض بيتتهما أو عجزهما عن البيئه حيث يجوز للحاكم و غيره ترتيب آثار ملكيتهما و الشراء منهما معا مع العلم بعدم ملك أحدهما للنصف، و لا يخفى ما فيه فانا لا نسلم ذلك بل هو عين الدعوى، ان قلت ان الأدله على اعتبار الظن مطلقه تقتضى أن يرتب آثار الواقع على مؤداها سواء كان من قام عنده الظن أو من لم يقم عنده الظن، قلنا لو سلمنا ذلك فهو لا ينفعنا فى المقام لأن المجتهد الآخر لا يرى ان هذا الظن مما قام الدليل على اعتباره حتى يرتب عليه الآثار.

و قد يستدل له ثانيا ان حجيه الاماره لما كانت بنحو السببيه فتقتضى ثبوت الحكم فى حق من قامت عنده و لازمه ترتيب الآثار عليها، و فيه مضافا

الى عدم تسليم هذا المبنى. ان من يقول بالسببيه انما يقول بكون الاماره سببا لحدوث المصلحه فى مؤداها بالنسبه لخصوص من قامت عنده دون غيره جبرا لما فاته من مصلحه الواقع و لو سلمنا ذلك فلا نسلم أن المصلحه الحادثه بسبب قيام الاماره وافيها بمصلحه الواقع الفائت فلا وجه لمن انكشف عنده

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٢٦

الواقع ان يرتب الأثر على غير الواقع الثابت بالأماره عند الغير.

وقد يستدل له ثالثا: بأن الأصل هو حمل فعل المسلم على الصحه فإن المراد هو ترتيب آثار الصحيح عند الحامل و إلا فأى فائده للحمل على الصحه عند الفاعل مع عدم ترتيب الآثار للصحه عند الحامل مع انا نراهم عند الاختلاف فى الرأى اجتهادا أو تقليدا يحملون على الصحه من دون ملاحظه للاختلاف فى الرأى ألا- ترى ان العقود و الإيقاعات قد وقع فيها الخلاف بكثره و مع ذلك فبناء العلماء و العوام على ترتيب آثار الصحه عليها من دون تفحص عن ذلك فلا بد ان يكون ذلك من جهه ما ذكرناه من ثبوت الصحه بالنسبه للحامل فى الواقعه التى قد وقعت من المخالف له فى الرأى و ان كان نفس الحامل لا- يجوز له ان تصدر منه تلك الواقعه بهذا النحو لترتيب الأثر عليها، و فيه ان الحمل على الصحه انما هو فى صورته الشك لا فى صورته العلم بالمخالفه و لعل الشارع فى تلك الصوره أمر بالحمل على الصحه من باب التخفيف على العباد أو لشيء آخر فلا وجه لاستفاده ترتب الصحه فى صورته العلم بالمخالفه (و يتفرع على ذلك) انه لو أخذ حق الامام عليه السلام و الغير يرى انه يجب

إلقائه بالبحر فهل يجوز للغير معاملة الملك له و مثله إذا ذبح شخص ذبيحه بتقليد مجتهد فهل يجوز لمن خالفه الأكل منها أم لا و مثله ما لو بنى المسجد من آجر معمول من الطين النجس اجتهادا أو تقليدا لمن يرى ان استحالته الى الآجر مطهره له فهل يجب على الغير الذى لا يرى هذا رأى قلع الحجاره و تخريب المسجد و عدم مسه برطوبه و عدم السجود عليه ممن يرى جواز السجود على الآجر و نظير ذلك من بنى على طهاره الغساله اجتهادا أو تقليدا أو كفايه المره فى التطهير و خالفه الآخر اجتهادا أو تقليدا فبنى على نجاسه الغساله و عدم كفايه المره فهل يجب على المخالف له بالرأى اجتنابه و هكذا لو عقد الابن على المرأه بالفارسيه اجتهادا و تقليدا ثم طلقها قبل الدخول بها و كان الأب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٢٧

يرى عدم صحه العقد بالفارسيه اجتهادا أو تقليدا فبناء على ترتيب آثار الصحه لا يجوز للأب التزويج بها و بناء على العدم جاز التزويج بها و نحو ذلك و هذه الفروع و أمثالها ان كان الاختلاف فيها فى المجعولات الشرعيه فالحق كما ذكرناه من ترتيب آثار الصحه و ان كان الاختلاف فيها فى الأمور الخارجيه فلا وجه له لعدم وفاء الأدله المذكوره بذلك و منه يعلم ان الطهاره و النجاسه ان كانت من المجعولات الشرعيه بنى على الصحه و إلا فلا وجه له.

(ثالث الصور) ان يعلم مخالفته له و لكنه لا يدرى ان عمله عن جهل أو تقليد أو اجتهاد أو عن غفله كما لو رأى الذى يذهب الى فساد البيع بالمعاطاه ان زيدا قد اشترى

بالمعاطاه و لكنه قد شك فى ان زيد اشترى بالمعاطاه عن جاهل أو تقليد لمن يقول بصحتها أو اجتهاد بصحتها، و التحقيق انه إذا قلنا بالصحة فى الصورة الثانيه نبني على الصحة و نرتب آثار الصحة على ذلك لثبوت أصالة الحمل على الصحة و الالتفات للوظيفه فان العقلاء بانين على ذلك.

(رابع الصور) ان يعلم بمخالفته له و لكنه يعلم بأنه جاهل أو غافل و ليس بمجتهد و لا-مقلد فى عمله هذا كما لو عقد على زوجته بالفارسيه جهلاً أو غفله و فى هذه الصورة لا يجوز لمن يرى بطلان العقد بالفارسيه ترتيب آثار الصحة على ذلك و ان كان عمل ذلك الجاهل مطابقاً لأحد الأقوال فى المسأله حيث ان مقتضى القاعده هو عدم ترتيب الآثار لفساد المعامله فى نظره و ما تقدم من الدليل الدال على ترتيب الآثار على عمل المخالف هو الاعمال الصادره منه عن وجه صحيح عنده لا مطلق الاعمال و هذا ليس عمله بصحيح عنده.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٢٨

(السابع عشر من أحكام المجتهد و الاجتهاد) فيما يخص وظيفه المجتهد فى الأمور (التي يقوم بها عن الغير المخالف له فى الرأى)

ان الذى يقوم بعمل عن الغير اما ان يكون وكيلاً عنه كما لو وكله فى إجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء زكاه أو خمس أو كفاره أو نحو ذلك فيجب ان يعمل بمقتضى رأى الموكل اجتهاداً بل أو تقليداً لا بمقتضى رأيه اجتهاداً أو تقليداً لأن وظيفه الوكيل إتيان ما كان فعلياً من الواقع بالنسبه إلى موكله. و الفعلى. من الواقع بالنسبه إليه هو ما كان مؤدى لطريقه فإن الغرض من التوكيل للموكل هو ترتيب الآثار بحسب التكاليف المتوجهه إليه كييع الدار و تزويج المرأه و أداء الزكاه و لا شك ان ذلك مرتب على ما كان من

الواقع فعليا بالنسبه اليه و ليس ذلك إلا ما أدت اليه حجه الوكيل و الحاصل ان الوكيل بمنزله الآله الموصله و لذا يصح إسناد المعامله إلى الموكل و يكون هو المخاطب بترتيب آثارها و لان تصرف الوكيل انما هو بالاذن لا بالملك و الولايه فيلزم اقتصار المأذون على ما اذن فيه و من المعلوم انما اذن له فيما كان يراه مطلوباً منه فتكون وظيفه الوكيل إتيان ما هو مطلوب من موكله و المطلوب من موكله هو مؤديات الطرق و الأمارات الواصله إليه دون الواصله إلى الوكيل عنه (ان قلت) ان الواقع بالنسبه إليهما واحد و تكليف الوكيل هو إتيان الواقع بدل الموكل و طريق إحراز ذلك هو ما أدت الطرق و الأمارات الواصله إليه فيجب ان يراعى ما هو طريق بالنسبه اليه و لو كان العمل للغير (قلنا) الوكيل انما هو وكيل عن الموكل في تحصيل الواقع بالنسبه للموكل لأنه المكلف بالعمل به ممن يريد شراء دار له و تزويج امرأه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٢٩

أو دفع زكاه يريد تحصيل ذلك على وجه جائز له فاذا وكل وكيلا في ذلك فهو انما وكله و أنا به عنه في هذا العمل بهذه الكيفيه لا- في عمل آخر أو كيفيه أخرى فإنه لم يوكله في ذلك فيكون إتيانه بالعمل مخالفاً لموكله إتياناً بغير ما هو وكيل فيه، نعم إذا جعل العهده إليه بحيث يخرج عنها بمجرد إيصال المال اليه نظير إقباضه المجتهد بما هو ولي المستحق فيخرج من عليه الحق بمجرد إيصال المال اليه عن العهده لكن هذا الفرض خارج عما نحن فيه فان كلامنا فيمن يؤدي ما يؤدي بعنوان الوكاله

لا بعنوان الولاية على مستحقه (ان قلت) أن الوكيل لا يتمشى منه قصد القربة في العبادات كالوكيل في إعطاء الزكاة أو الخمس أو الكفارة إذ لا يتمكن من قصد القربة بعمل قام الدليل عليه عنده بعدم كونه عباديا، (قلنا) تمشى القربة منه من هذه الجهة ليس بأشكل من تقربه بأمر الموكل مع ان بعضهم كأستاذنا كا (ره) كان يمنع من وجوب قصدها على الوكيل فلا يجب على الوكيل في أداء الزكاة و الخمس قصد القربة:

هذا مع علم الوكيل بالمخالفة للموكل. و اما مع شكه في المخالفة فالظاهر عدم وجوب الفحص و جواز إتيان العمل على طبق رأيه للسيره القائمه على ذلك، (نعم) لو كان الموكل وكل الوكيل على العمل على طبق رأى الوكيل أو فوض الأمر لاختياره اتى بالعمل على طبق رأيه لا رأى الموكل، و اما ان يكون وصيا عن الميت فيمكن ان يقال كما هو رأى استاذنا كا (ره) و ابن عمنا الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (ره) بوجوب رعايه رأيه اجتهادا أو تقليدا لا رعايه رأى الميت لأن الميت لا يقصد بوصايته له إلا رفع الوزر و العقاب عنه و تحصيل الثواب له فإنه لا ريب ان من يوصى باستتجار من يصلى عنه ليس غرضه من ذلك، إلا رفع ما توجه عليه من استحقاق العقاب و من المعلوم أن العقاب المتوجه اليه ليس إلا- على الواقع الفائت عنه لا- على مخالفه الطريق و الوصى

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٣٠

يرى ان الواقع هو ما قامت الحجة عنده عليه لا ما قامت الحجة عند الميت عليه.

و لذا نحن نلتزم حتى في الوكاله في انه لو وكله على تحصيل الثواب له

و رفع العقاب عنه كان على الوكيل ان يأتى بالأعمال على طبق رأيه لا على طبق رأى الموكل ان قلت ان الوصيه استتابه فى التصرف بعد الموت و الميث انما يستنبط فى العمل الذى يراه مفرغا لذمته و الذى يراه مفرغا لذمته هو ما طابق رأيه لا رأى الوصى، مضافا لما ذكره بعض المتأخرين من دعوى انصراف الوصيه عرفا الى ما يراه الميث مفرغا لذمته كالكاله. قلنا قد عرفت انه انما يستنبطه فى فراغ ذمته من استحقاق العقاب و تحصيل الثواب و لا نسلم انصراف الوصيه الى ذلك بل انما تنصرف الى ما ذكرناه من انها ارفع استحقاق العقاب و تحصيل الثواب (ثم) انه لو أوصى الميث بالعمل على ما يوافق اجتهاده أو تقليده دون اجتهاد الوصى أو تقليده فهل على الوصى العمل إذا خالف رأيه و هل يجوز للأخير النيايه عن الميث فى عمل يراه باطلا ذهب استاذنا كا (ره) الى ان خلافه للميث ان كان بالدليل الظنى جاز ذلك و لا يجوز لو كان خلافه له بالدليل القطعى:

هذا كله مع معرفه الخلاف و مع الشك فى ذلك فالظاهر عدم وجوب الفحص و صحه عمل الوصى برأيه للسيره على ذلك، و اما ان يكون متبرعا عن الغير فهو يعمل بما يراه صحيحا عنده لا عند الغير لأنه إنما يتبرع لنيل الثواب للغير أو دفع العقاب عنه و هما انما يكونان مرتبين على الواقع و الواقع فى نظر المتبرع هو ما قامت الحججه عنده عليه لا ما قامت الحججه عند الغير عليه و (الحاصل) انه انما يتبرع عنه فيما هو صحيح و مفيد عنده لا فيما هو باطل لديه و اما ان يكون وليا على

الغير كالولى على الغائب أو على الميت بقضاء العباده عنه فالمتبع أيضا رأيه لا رأى الغير لأن الواجب هو إبراء ذمته و هو انما يكون مرتبا على تحصيل الواقع منه و الواقع انما يحصل منه بإتيان ما قامت الحججه عليه عنده فإنه هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٣١

الواقع عنده. و اما ان يكون أجيرا عن الغير فهو يتبع رأى مؤجره لأن المؤجر يجب عليه ان يأتى بما أوجر عليه فلو أجره على الحج عنه أو الزياره عنه أتى بما هو رأى المؤجر و هكذا الوصى أو المتبرع أو الولى لو أجره عن الميت فإنه يأتى بالعمل على طبق رأى المؤجر لا- رأى من استأجر عنه و هو الميت و ذلك لأن المؤجر يجب عليه أن يعمل بما أجره عليه و المؤجر ان كان أجره بما هو وصى فقد عرفت ان المتبع هو رأيه و ان كان هو المتبرع فالمتبع كما عرفت أيضا رأيه و ان كان الولى فالمتبع أيضا رأيه نعم لو كان المؤجر هو الوكيل فالمتبع هو رأى الموكل.

(الثامن عشر من أحكام المجتهد و الاجتهاد) فيما يخص الأمور المتقومه بالطرفين (فيما إذا أراد فعلها مع الغير المخالف له فى رأى)

اشاره

إذا كان العمل متقوما بطرفين و كان أحدهما يخالف الآخر فى رأى اجتهادا بل أو تقليدا

[و فيه مقامان]

اشاره

فالكلام يتصور فى مقامين أحدهما فى المعاملات و الآخر فى العبادات

[المقام الأول فى المعاملات]

(اما الكلام فى المعاملات) فنقول:

المتعاملان إذا اختلفا فى شروط المعامله كما إذا كان البائع يرى صحه المعاطاه مثلا اجتهادا أو تقليدا و المشتري يرى بطلانها اجتهادا أو تقليدا فذهب بعضهم كالسيد (ره) فى عروته الى بطلان البيع حتى بالنسبه للبائع و ذهب جملته من الأصحاب إلى صحته بالنسبه لمن يراه صحيحا و بطلانه بالنسبه لمن يراه باطلا ففى المثال المذكور يكون صحيحا بالنسبه إلى البائع و باطلا بالنسبه للمشتري نظير سائر الموضوعات الخارجيه التى يختلف فيها اجتهادا و تقليدا كماء الغساله فإنه بالنسبه لمن يقول بطهارته طاهر و بالنسبه لمن يقول بنجاسته نجس و هكذا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٣٢

الكثير من الموضوعات المختلف فيها و قد نقل هذا القول جدى الهادى (ره) عن الشيخ الأنصارى (ره) فى تعليقه على بغيه الطالب و بعضهم ذهب الى الصحه بالنسبه للجميع، و بعضهم احتمل التفصيل فى المقام بين صوره ما إذا كان العقد فاسدا على مذهبهما أو مجمعا على فساده لعدم القائل بصحته هذا العقد كما لو اعتبر أحدهما العرييه دون إلحان و الآخر اعتبر عدم الالحن دون العرييه فأتى الأول بالعربى الملحن و الثانى بغير العربى الغير الملحن فان العقد يكون فاسدا على كلا المذهبين اما الأول فلعدم العرييه فى القبول و اما الثانى فللالحن فى الإيجاب ففى هذه الصوره يحكم بفساد العقد بالنسبه للجميع و هكذا فى صوره ما إذا كان العقد لم يقل بصحته أحد كما لو فرضنا انه لم يقل أحد بصحته العقد الفارسى الذى يقدم فيه القبول على الإيجاب و كان أحدهما يذهب الى جواز تقديم القبول

و الآخر الى جواز العقد بالفارسيه فالذى يذهب الى جواز التقديم للقبول قدم القبول و الذى يذهب الى جواز الفارسيه نطق بالفارسيه فى الإيجاب فصار العقد مقدا بالقبول مع وقوع الإيجاب بالفارسيه و هو لم يقل أحد بصره مثله، و إن ما عدى ذلك فهو صحيح. (اما القول الأول) الذى ذهب اليه السيد (ره) من بطلان العقد بالنسبه لكل منهما.

(فقد أستدل له أولا) بأن العقد متقوم بالطرفين فاللازم ان يكون صحيحا من الطرفين فلا يجوز لأحدهما الأكل إلا بعد صحته من الطرفين فمع اعتقاد أحدهما بطلانه و لو ببطلان أحد جزئيه لا يجوز له ترتيب الأثر و انما يتم ما ذكره الخصم من الصحه بالنسبه للبائع لو كان المؤثر فى حق البائع لجواز الأكل الإيجاب الصحيح و بالنسبه للمشتري القبول الصحيح و ليس كذلك إذ المؤثر المجموع و هو فعل كل واحد منهما و (بالجمله) البيع فعل واحد تشريكى و لا بد من كونه صحيحا فى مذهب كل منهما ليتمكن ترتيب الأثر عليه، و لا يخفى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٣٣

ما فيه فانا نقول باننا نسلم بأنه يلزم ان يكون صحيحا من الطرفين و هو فى نظر البائع كذلك فإنه فى نظره صحيح من الطرفين نعم فى نظر المشتري ليس كذلك فللبائع أن يرتب آثار الصحه و قوله انما يتم ما ذكره الخصم من الصحه بالنسبه إلخ. لا يخفى ما فيه فان المؤثر لجواز الأكل فى حق البائع هو صحه العقد من الطرفين فى رأيه اجتهادا أو تقليدا و ان كان الطرف الآخر لا يراه صحيحا فى مذهبه و قوله و بالجمله إلخ. لا يخفى ما فيه فان كون البيع فعلا

تشريكيا لا- يلزم منه ان يكون صحيحا على مذهب كل من الطرفين و انما يلزم ان يكون صحيح الإيجاب و القبول فلو كان صحيحهما عند كلا الطرفين رتب كل منهما آثار الصحة و لو كان صحيحهما عند أحدهما رتب ذلك الصحة.

(و قد يستدل له ثانيا) بما حاصله ان العقد مركب من الإيجاب و القبول بنظر الشارع فهو عند الشارع أمر واحد مركب منهما قد رتب عليه الأثر و هو النقل و الانتقال و جواز الأكل فعند بطلان أحد جزئيه لا محاله يبطل الكل لأن الكل متقوم باجزائه فينتفى بانتفاء أحد أجزائه فاللازم ان يكون صحيحا من الطرفين حتى يتحقق الكل، و لا يخفى ما فيه فانا نسلم ذلك و لكننا نقول ان البائع يرى ان الكل الذى رتب عليه الشارع قد تحقق و انه كان صحيحا من الطرفين فى رأيه. نعم الطرف الآخر لا يرى ذلك.

(و قد يستدل له ثالثا) بما حاصله ان العقد ان كان فى الواقع صحيحا و جب ترتيب الأثر عليه من الطرفين و يكون صحيحا من الطرفين و ان كان فى الواقع فاسدا حرم ترتيب الأثر عليه من الطرفين و يكون فاسدا من كل منهما فلا- يعقل ان يكون فاسدا بالنسبة لأحدهما و صحيحا بالنسبة إلى الآخر، و جوابه قد عرفته مما سبق من انه بالنسبة إلى الحكم الواقعى كذلك و لكن فى الظاهر يجوز ذلك فان ذلك غير عزيز فى الموضوعات الخارجيه فالماء قد يكون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٣٤

طاهرا بالنسبة إلى شخص بواسطة قاعده الطهاره و نجس بالنسبة لآخر بواسطة الاستصحاب و عليه فمن يرى العقد صحيحا تصرف فيما انتقل اليه و من رآه فاسدا امتنع

عن ذلك و مع التنازع يرجع للقضاء.

(و أما القول الثانى) و هو الصحه بالنسبه لمن يراه صحيحا و الفساد بالنسبه لمن يراه فاسدا فقد ذهب اليه المرحوم الشيخ الأنصارى كما يظهر ذلك من جدى الهادى فى تعليقه على المكاسب حيث نقل عن تعليقه المرحوم الأنصارى على بغيه الطالب انه قال ان المعامله المذكوره صحيحه بالنسبه إلى المقلد فى صحتها فاسده بالنسبه إلى الآخر و لا تبعض فى العقد بل هو من تعدد الحكم الظاهرى بالنسبه إلى مكلفين مختلفين فى التقليد و نظيره شائع انتهى كما انه قد ذهب اليه جل المتأخرين و يمكن أن يستدل له بأن الأدله الداله على وجوب ترتيب الأثر فى العقود اللازمه أو جواز ترتيبه فى العقود الجائزه تكون فى نظر من يراه صحيحا من أحد الطرفين شامله لهذا العقد فىكون بحسب الأدله المال المنتقل اليه ملكا له و يجوز له التصرف فيه و المال المنتقل عنه يحرم عليه التصرف به لخروجه عن ملكه، و اما الطرف الثانى فهو يرى ان تلك الأدله غير شامله لهذا العقد فهو غير صحيح و ان المال لم ينتقل اليه و انه يحرم تصرفه فيه و مع التنازع يرجع لحاكم الشرع فيعمل بحكمه و رأيه و ان كان مخالفا لرأى أحدهما:

و قد أورد على هذا القول: أولا: بأنه يلزم منه ان تكون المعامله الواحد صحيحه بالنسبه الى أحد طرفيها فاسده بالنسبه إلى الطرف الآخر مع انها فى الواقع اما فاسده أو صحيحه فلا يعقل التفكيك بين الطرفين فى الصحه و الفساد و قد أجاب عنه الشيخ الأنصارى (ره) فى ما هو المحكى عن تعليقه على بغيه الطالب بما حاصله انه تفكيك فى الحكم الظاهرى دون

الواقعى فهى فى الواقع كما ذكره الخصم لكن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٣٥

فى الحكم الظاهرى تكون صحيحه بالنسبه لأحد الجانبين ظاهرا لقيام الأدله على صحتها عنده و فاسده بالنسبه للجانب الآخر ظاهرا لعدم قيام الأدله على صحتها عنده و هذا يوجد بكثره فى الموضوعات الخارجيه التى هى محل اختلاف بين العلماء.

و أورد على هذا القول ثانيا: بأن مع الاختلاف فى رأى بين المتعاملين لا يتحقق الإنشاء من الآخر فاذا كان المشتري يرى بطلان العقد بالفارسيه و البائع قد أوقعه بالفارسيه فكيف يعقل ان ينشأ المشتري القبول لهذا الإيجاب الباطل الغير المؤثر فى النقل فى نظره و عقيدته فتكون المعامله فاسده لعدم تحقق إنشاء القبول. و هكذا لو قدم القبول من يرى جواز تقديمه فلا يعقل أن ينشأ الإيجاب بعده من يرى فساد ذلك و عدم تأثيره و جوابه ان العلم بالفساد لا ينافى الإنشاء فإن الربا يعلم بفساده مع انه يتحقق الإنشاء و هكذا بيع الخمر و نحو ذلك، سلمنا لكن نفرض ان البائع يرى اشتراط العرييه فإنشاء بالعرييه و المشتري لا يرى ذلك فإنشاء بالفارسيه فالعقد يكون صحيحا فى نظر المشتري لتحقق الإنشاء الجدى من كليهما مع ان البائع لا يراه صحيحا لوقوع أحد جزئى العقد بغير العرييه.

و قد يورد عليه ثالثا: انه بناء على السببيه يكون الإيجاب الفارسي ممن اعتقد صحتة من الأدله سببا ظاهريا مؤثرا حقيقه فى النقل و الانتقال فى مرحله الظاهر بحسب جعل الشارع و يكون قيام الاماره على ذلك فى حكم الإيجاب الصحيح واقعا فان مبنى السببيه فى الأمارات هو ذلك. و حينئذ فيصح للقابل أن يكتفى بذلك و يصدر منه القبول و ان كان

فى نظره لىس بصحيح لأنه بناء على السببىه يكون الشارع قد جعل الإيجاب مؤثرا جعلاً حقيقياً غاية الأمر انه كان جعلاً ظاهرياً
فىكون قيام الاماره بمنزله وجود ملاك فيه يقتضى كونه مؤثراً نظير

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٣٦

تأثير الإيجاب الصحيح فالقابل حينئذ يراه سبباً مؤثراً صحيحاً غاية الأمر أنه بحسب الظاهر بواسطة جعل الشارع له مؤثراً نظير
جعل الشارع لحكم الحاكم مؤثراً حتى لمن خالفه فى الفتوى للقابل ان يكتفى به و يصدر منه القبول نظير ما يكتفى بالإيجاب
الصحيح عنده فىكون اعتقاد أحد الطرفين بصحة ما يصدر منه بواسطة قيام الاماره يؤثر فى صحة العقد من كل منهما. و عليه
فىكون العقد صحيحاً عند الطرفين و يرتب عليه الأثر من كل منهما و من كل احد غيرهما لأنه عقد صحيح عند كل منهما.

نعم لو لم نقل بالسببىه و قلنا ان قيام الاماره لا- يوجب إلا العذر و عدم استحقاق العقاب عند المخالفه فليس للطرف الثانى
الاكتفاء به لأن قيام الاماره لا يوجب إلا معذوريته فى ترتيب اثر الواقع و لا يوجب جعل المؤثرىه للنقل و الانتقال فلا يصح من
الطرف الآخر أن يكتفى به لعدم معذوريته لقيام الدليل عنده على فساد. و لا يخفى ما فيه فانا لو قلنا بالسببىه فى الامارات و
الأصول فإنما نقول بها بالنسبه الى من قامت عنده فالشارع انما يجعل المؤثرىه بالنسبه الى من قامت عنده الاماره و لم يجعلها
حتى بالنسبه لمن لم تقم عنده الاماره إلا إذا دل الدليل على ان موضوع تكاليف الآخرين هو تكليفه.

و يرد عليه رابعاً: ان الصحة فى نظر الفاعل تكفى فى المعاملات و العبادات كما يكفى فى صحة

الجماعه الصحه فى نظر الإمام فإذا كان الموجب يرى إيجابه صحيحا كفى ذلك فى صحه العقد و صح للطرف الآخر ان يرتب عليه القبول و ان كان فى نظره ان الإيجاب فاسد و ذلك للسيره العمليه فإنه مع كثره الاختلاف فى المعاملات لا تجد المسلمين فى مقام المعامله يتفحصون عن مخالفه الطرف الآخر لهم فى الرأى و يبنى كل منهم على صحتها مع سكوت الأئمه عليهم السلام عن ردعهم، و جوابه انا لا نسلم تحقق السيره على ذلك كيف و المعاملات المتداوله نوعها معلوم صحتة عند الطرفين

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٣٧

و فى مقام الشك يحتاطون.

و اما القول الثالث فقد ظهر دليله و جوابه من الإيراد الثالث و الرابع على القول الثانى.

و اما القول الرابع فدليله هو ان فى الصوره الأولى يعلم كل من الطرفين بالفساد و فى الصوره الثانیه يكون الإجماع قائما على فساد العقد. و جوابه انه فى الصوره الأولى مسلم إلا إذا قلنا بالسببيه كما ذهب اليه الخصم فى الإيراد الثالث على القول الثانى كان العقد صحيحا لأنه قد صدر من كل منهما ما هو صحيح فى نظره فيكون العقد صحيحا من الجانبين.

و اما الصوره الثانیه فلما ذكره جماعه من ان الاتفاق على الفساد الناشئ من اجتماع عناوين على شىء واحد كل أفتى بعنوان غير العنوان الذى أفتى به صاحبه و بتصادق تلك العناوين على ذلك الشىء صار ذلك الشىء موردا للاتفاق فان هذا الاتفاق لا يعتد به عندهم لتخطئه كل من المفتين صاحبه فى الفتوى نظير اتفاق من يعتبر الفقاهه مثلا فى الإمام دون العداله و من يعتبر العداله دون الفقاهه و من يعتبر الهاشميه دون العداله

و الفقاهه فإنهم يتفقون فى فساد امامه الفاعد لهذه العناوين الثلاثة هذا كله فى المعاملات الواقعه بين الطرفين المختلفين فى الرأى.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٣٨

[المقام الثانى] (العباده الواقعه) بين المختلفين فى الرأى

(أما الكلام فى العبادات الواقعه بين الطرفين المختلفين فى الرأى) كما لو ائتم أحد المجتهدين بالآخر الذى يرى صلاته باطله أو مقلد أحدهما بالآخر كما لو تستر الامام بالسجاب و نحوه مما يرى المأموم عدم جوازه و كما لو غسل أحد المجتهدين يد الآخر للوضوء بما يصح عنده دون ذلك الآخر أو يممه كذلك بناء على جواز ذلك أو دفع له مال الزكاه أو الخمس لأنه فى نظره يجوز له الدفع له و المدفوع له لا يرى صحه ذلك أو اشترك معه فى ذبح الهدى فذبحه بنحو لا يرى الآخر صحته بأن فرى ودجا واحدا منه الى غير ذلك من الأمثله و مقتضى القاعده عدم الصحه من الطرف الذى لم تصح عنده لما تقدم فى المعاملات و لكن فى الصلاه جماعه قد تكلم القوم فى صور ثلاثه:

(الأولى) صورته ما إذا علم المأموم بفساد صلاه الإمام بعد انتهاء الصلاه فالظاهر الصحه بل ظاهر كثير الإجماع على الصحه لو تبين كفر إمام الجماعه بعد انتهاء الصلاه و فيه الحجه على الصحه لو تبين غيره من الموانع مضافا الى الاخبار الصحاح الداله على صحه صلاه من أمهم شخص ثم تبين بعد ذلك انه يهودى أو نصرانى أو على غير طهر أو الى غير القبلة و لا يصغى لما يعارضها من ضعاف الأخبار أو الدلاله.

(الثانيه) صورته ما لو تبين للمأموم ذلك فى أثناء الصلاه فالمنسوب للمشهور جواز الانفراد عنه دون الاستئناف لأن كل ما دل على صحه صلاه

النور الساطع

المأموم إذا تبين له ذلك بعد الفراغ يدل على صحه ما أوقعه مع الامام من اجزاء الصلاه لأن ما لا يمنع من صحه الكل أولى بأن لا يمنع من صحه الجزء فيتمها منفردا و لصحيح جميل عن الصادق عليه السّلام فى رجل أم قوما فذكر انه على غير وضوء فانصرف و قدم رجلا و لم يدر المقدم ما صلى الامام قبله قال (ع) يذكره من خلفه. و روايه زراره عن أحدهما عليه السّلام فى رجل صلى بقوم ركعتين فأخبرهم انه لم يكن على وضوء قال عليه السّلام يتم القوم صلاتهم فإنه ليس على الامام ضمان.

(الصوره الثالثه) ان تكون صلاه الإمام فى نظر المأموم فاسده قبل الشروع فى الصلاه فالمحكى عن الجواهر نفى البعد عن جواز ائتمام المجتهد أو مقلده بالمخالف له فى الفروع مع استعماله محل الخلاف فى الصلاه كما لو تستر الامام بسنجاب و نحوه مما يرى المأموم عدم جوازه، و قد يفصل بين ما لو ثبت خطأ الإمام بدليل علمى و بين ما لو كان بدليل ظنى فلا يجوز فى الأول للقطع بطلان صلاته دون الثانى فإنه يحتمل صحه صلاته فى الواقع فيحملها على الصحيح لأصالة الصحه فى فعل الغير. و كون ظن المأموم حجه انما هو فيما يتعلق بعمل نفسه لا بعمل الغير لعدم الدليل عليه فبالنسبه إلى عمل الغير يعمل على حسب ما تقتضيه أصالة الصحه، و قد يفصل بين ما إذا بنى على ان الحكم الظاهرى هو تكليف واقعى ثانوى كتكليف فاقد الماء بالطهاره التراييه أو تكليف عذرى طريقى لمجرد التسهيل فعلى الأول يصح الائتمام به لأنه يكون الامام قد أتى بالصلاه المطلوبه منه

واقعا فيصح الائتمام به كما يصح الائتمام بالمتيمم و على الثانى لا يصح ذلك لأنه يكون فى نظر المأموم ما أتى به ليس بصلاه فى الواقع و الاقتداء لم يشرع إلا- بالمصلى و هو ليس بمصلى فى الواقع فى نظر المأموم و (دعوى) ان المأموم إنما يرى صلاه الإمام باطله بواسطه الاماره و الاماره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٤٠

انما هى حجه بالنسبه لعمل نفسه لا عمل غيره فهى لا تدل على فساد صلاه الإمام (باطله) فإن الامارات حجه لمن قامت عنده على العمل سواء كان صادرا منه أو من غيره و (التحقيق) ان يقال ان الميزان ان تكون صلاه الإمام عند المأموم صحيحه واقعا و لو بأصالة الصحه فمثلا إذا كان المأموم قد رأى الامام انه قد ترك شرطا أو جزء فى نظر ذلك المأموم انه شرط علمى لا يضر بالصلاه لو ترك سهوا كما لو جهر الامام سهوا فى موضع الإخفات أو بالعكس أو كان المأموم يرى ان التكليف الظاهرى تكليف واقعى ثانوى فإنه حينئذ يكون المأموم يرى ان الامام يأتى بالصلاه الواقعيه فى حقه فتكون الصلاه صحيحه و إلا فهى باطله لأنه يرى نفسه قد اقتدى به فى عمل ليس هو بصلاه عنده إلا- أن يقوم دليل على المنع فى مورد خاص كائتمام القائم بالقاعد و نحوه ان قلت: ان الصلاه واحده مشتركه بين الامام و المأموم و يكون المأموم بمنزله من أخل بواجب فى الصلاه عمدا لا لعذر كما عن الإيضاح قلنا:

لا نسلم ذلك بل هما صلاتان لا اشتراك بينهما إلا فيما يتحملة الامام من القراءه فاذا كان إخلال الإمام عائدا لمحل الاشتراك لعذر لا يوجد فى المأموم

(التاسع عشر من أحكام المجتهد والاجتهاد) الولاية العامه له

اشاره

الولاية بالكسر هي الاماره والسلطنه و هي تاره تكون على جهه خاصه و هي السلطنه على التصرف بالشىء بنحو خاص كالمتولى على التصرف بمال القصير

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٤١

بنحو الإيجار والاستيجار فقط و تسمى هذه بالولاية الخاصه و تاره تكون على جهه العموم و هو السلطنه على التصرف بالشىء بأنحاء التصرفات المشروعه كما لو جعل له الولاية على التصرف بمال القصير بما فيه المصلحه للموئى عليه من البيع والإجاره و الصلح و نحو ذلك و تسمى هذه بالولاية العامه و لا يهمننا اطاله البحث فى ذلك و انما المهم انه وقع النزاع بين الفقهاء فى أن الولاية المجمعوله للفقيه الجامع لشرائط المرجعيه هي الولاية الخاصه فى موارد مخصوصه كالرجوع إليه فى الفتيا و قطع الخصومات و كل مورد قام الدليل على ولايه الفقيه فيه بحيث لو شك فى مورد انه له الولاية فالأصل عدمها أو ان المجمعول للفقيه الولاية العامه بمعنى ان المجمعول له هو الولاية العامه المجمعوله للإمام بحيث تكون الولاية ثابتة له فى كل مورد إلا إذا قام الدليل على عدمها و لا نحتاج فى ثبوتها للفقيه فى موارد الشك فى ثبوتها الى دليل خاص فيكون الأصل هو ثبوتها فى كل مورد شك فى ثبوتها فيه إلا إذا كانت الشبهه مصداقيه كما سيجىء إنشاء الله، و الحق هو الثانى و ان الفقيه الجامع للشرائط قد جعل الله له من الولاية ما جعله للإمام عليه السلام فيثبت للفقيه الجامع للشرائط فى عصر الغيبه المقدار الثابت للإمام عليه السلام من السلطه الدينيه و السلطنه الزمنيه و الولاية العامه لأمر الناس و الرئاسه

المطلقة و الزعامه الشامله فيما يخص تدبير شؤون المسلمين العامه الداخليه و الخارجيه الدينيه و الدنيويه و ما يرجع لمصالحهم و ما يتوقف عليه نظم البلاد و انتظام العباد و رفع الفساد بالنحو الذى هو ثابت للإمام ففى الموارد التى يكون للإمام الإذن فيها يكون للفقيه الاذن فيها و فى الموارد التى يكون للإمام التصرف فيها يكون للفقيه ذلك، و (الحاصل) انه قد جعل الله تعالى للفقيه الجامع للشرائط فى عصر الغيبه الكبرى كلما جعله تعالى للإمام عليه السّلام بما هو امام يرجع إليه فى شؤون تدبير المله دينا و دنيا لا بما هو مبلغ لأحكام الله تعالى فإنه بالصفه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٤٢

الثانيه لا بد من إظهار المعجزه لصدقه. و العصمه لعدم خطأه. و ازاله حب الدنيا عن نفسه لرفع التهمه عنه فى التبليغ. و لا بما يرجع لتعظيمه و احترامه و محض إكرامه و انما جعل الله تعالى للفقيه كلما جعله للإمام عليه السّلام من حيث رئاسته على كافه الأنام و سلطنته على سائر العباد و إدارته لأمر المله و إمامته لقياده الأمم لتنفيذ القوانين الدينيه و تدبير الشؤون الحيويه و الفقهاء (ره) عبروا عن هذه الحثيه للإمام عليه السّلام بالولايه. و هى التى من آثارها الإفتاء و القضاء و قبض ما يعود لمصالح المسلمين كأموال الخراج و المقاسمه و الأوقاف العامه و النذور و الجزيه و الصدقات و مجهول المالك و اللقطه قبل التعريف، و قبض ما يعود للإمام (ع) من الأموال كحق الامام و الأنفال و أرث من لا وارث له.

و الولى للوصايا مع فقد الوصى و للأوقاف مع فقد المتولى، و حفظ أموال الغائبين و

اليتامى و المجانين و السفهاء و التصرف بما فيه المصلحه لهم حفظا أو إجاره أو بيعا أو نحو ذلك: و جعل بيت المال و نصب الولاه على الأمصار و الوكلاء و النواب و العمال المعبر عنهم فى لسان الفقهاء بالأمناء. و تجنيد الجنود و الشرطه للجهد و لحفظ الثغور و منع التعديات و حمايه الدين و اقامه الحدود على المعاصى و التعزيرات على المخالفات. و اعاشتهم و تقدير أرزاقهم و تعيين رواتبهم و نصب القضاء لرفع الخصومات، و حمل الناس على مصالحتهم الدينيه و الدنيويه كمنع الغش و التدليس فى المعايش و المكاييل و الموازين و كمنع المضايقات فى الطرقات و منع أهل الوسائط من تحميلها أكثر من قابليتها و الحكم على المباني المتداعيه بهدمها أو ازاله ما يتوقع من ضررها على السابله و ضرب السكه و امامه الصلاه و إجبار الممتنع عن أداء الحقوق الخالقيه و المخلوقيه و قيامه مقامه فى أدائها. و إجبار المحتكر و الراهن على الأداء و البيع. و إجبار الشريك على القسمة و إجبار الممتنع عن حضور مجلس الترافع و الخصومه و تسير الحج و تعيين يوم طلوع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٤٣

الأهله و الجهد فى سبيل الله و إصلاح الجسور. و فتح الطرق و حفر الترع و صنع المستشفيات و سياسه الرعيه و إعطاء الرايه و العلم و اللواء. و تقسيم الغنيمه و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و قد أعطى جدى كاشف الغطاء (ره) الأذان للسلطان (فتح على شاه) فى أخذ ما يتوقف عليه تدبير المملكه من الحقوق الشرعيه و الأخذ من الأموال للدفع عن بلاد الإسلام كما أمر بوجود طاعته و عدم

مخالفته فى الجهاد لأعداء الرحمن و قد جعله نائبا عنه فى إداره شؤون مملكه إيران و أوجب على الشعب الايرانى إطاعته فى جهاده الاعداء و أذن له الأخذ من الزكاه و الخراج فى تدبير جنوده و عساكره و ان لم تفى أخذ من أموالهم بقدر ما يدفع به العدو عن أعراضهم و دمائهم

و الدليل على ثبوت الولاية للمجتهد الجامع للشرائط أمور:

(الأول) العقل:

حيث ان العقل الحاكم بوجوب نصب الله الامام لحفظ البلاد و انتظام أمر العباد من حيث الأمور الدينيه و الدنيويه يحكم بوجوب نصب من يقوم مقامه عند غيبته و عدم تمكن وصول المله اليه و عدم تيسر مراجعه الناس فى شؤونهم لديه ليكون مرجعا للعباد و رافعا للظلم و الفساد إذ لو لا النصب لاختل نظام العباد و استولى الظلم و الفساد كما يحكم بوجوب نصب من ينوب عنه (ع) فى البلاد النائيه و الأمصار البعيده التى يتعسر أو يتعذر مراجعتها فى كل شؤونها له فى زمن حضوره و ظهوره، و كما ان العقل حاكم بوجوب ان يكون الإمام أفضل الرعيه معرفه بالأمور الدينيه و ابصرهم بتدبير شؤونهم الدنيويه مع تلبس بتقوى و ايمان يمنعانه عن الخروج عن حدوده الدينيه و يستكشف من كون الشخص الذى هو أفضل زمانه فى ذلك أنه منصوب للإمامه عليهم، كذلك يحكم العقل بوجوب أن يكون الشخص النائب مناب الامام و الساد مسده و القائم مقامه عند غيبته أفضل الرعيه معرفه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٤٤

بالأمور الدينيه و أبصرهم تدبيرا بالشؤون الدنيويه مع تقوى و ايمان يمنعانه عن الخروج عن الحدود الدينيه و يستكشف من كون الشخص الذى هو أفضل الرعيه فى ذلك أنه المنصوب و النائب عن الامام (ع) عند غيبته

و انقطاعه عن الناس. و الحاصل انه لا ريب فى ولايته فى تدبير الشؤون الكليه الداخليه و الخارجيه الدينيه و الدنيويه التى تكون وظيفه من له الرئاسة و الزعامه العامه و اما الأمور الجزئيه الخاصه المتعلقة بالأشخاص و لا تعلق لها بذلك كبيع دار و تزويج امرأه و غير ذلك من التصرفات فلا يدل العقل على ولايته على التصرف فيها. نعم لو كانت تتعلق بها المصلحه العامه كما لو فرض أن المصلحه العامه اقتضت أخذ دار زيد لجعلها مركزا للدفاع عن المسلمين كان له الولاية على ذلك. ان قلت ان الدليل المذكور يثبت ان الفقيه الجامع للشرائط منصوب من الله تعالى مع أن من قال بنصبه قال بنصبه من قبل الامام (ع) مضافا الى ان الوارد عن الامام (ع) انهم حجتي عليكم. قلنا ان الامام لا يجعل شيئا بدون جعل الله تعالى له و انما نسب نصبه الى الامام (ع) باعتبار نيابته عنه و ان الامام هو الواسطه فى جعله كما ان النبى صلى الله عليه و آله و سلم هو الواسطه فى جعل الامام (ع). فكون الامام خليفه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و نائبا عنه و وصيه لا ينافى ان هذه الخلافه و النيايه و الوصايه تكون من الله تعالى للإمام. و نظير ذلك جعل الإمام للإمام بعده، ان قلت ان ذلك لا يصح من الفقيه لما دل من الآيات و الروايات على نفوذ تصرف البالغين فى نفوسهم و أموالهم و ثبوت السلطنه لهم و أما ما دل على أولويه الإمام بالمؤمنين من أنفسهم فمن جهه الرأفه بهم و الرحمه عليهم، قلنا ان الدليل العقلى مخصص لتلك الأدله و

إلا لزم الهرج و المرج لعدم من يقوم بأمر المسلمين على وجه به ينتظم معاشهم و معادهم، و الامام الغائب لا يمكن الرجوع له في ذلك فيتعين الرجوع الى الفقيه للإجماع

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٤٥

بل ضروره المذهب على عدم الرجوع لغير الفقيه و لأن غير الفقيه غير عالم بالأمر الدينيه و المسائل الشرعيه التي تتجدد موضوعاتها بتطور الزمن. مضافا الى أن هناك أمورا يريد الشارع إيجادها في الخارج و لا يمكن حصولها إلا بمراجعة الرئيس فلو لم ينصب لنا رئيسا لزم نقض الغرض لفرض مطلوبه تلك الأمور منا، و يرشد لهذا الدليل ما عن العلل بسنده عن أبي الفضل بن شاذان عن مولانا أبي الحسن الرضا (ع) في حديث قال فيه فان قال فلم و جب عليهم معرفه الرسل و الإقرار بهم و الإذعان لهم بالطاعه قيل له لأنه لما لم يكن في خلقهم و قولهم ما يكملون به مصالحهم و كان الصانع متعاليا عن أن يرى و كان ضعفهم و عجزهم عن إدراكه ظاهرا لم يكن بدا بينه و بينهم معصوم يؤدي إليهم أمره و نهيه و أدبه و يوقفهم على ما يكون فيه إحراز منافعهم و دفع مضارهم إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به و ما يحتاجون اليه من منافعهم و مضارهم فلو لم يجب عليهم معرفته و طاعته لم يكن في مجيء الرسول منفعه و لا سد حاجه و لكان إثباته عبثا بغير منفعه و لا صلاح و ليس هذا من صفه الحكيم الذي أتقن كل شئ ء فان قال فلم جعل أولى الأمر و أمر بطاعتهم فقل لعل كثيره منها ان الخلق لما وقفوا على محدود

و أمروا أن لا- يتعدوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت ذلك و لا- يقوم إلا بأن يجعل عليهم فيه أمينا يمنعهم من التعدي و الدخول فيما حضر عليهم لأنه ان لم يكن ذلك كذلك لكان أحد لا يترك لذته و منفعته لفساد غيره فجعل عليهم قيما يمنعهم من الفساد و يقيم فيهم الحدود و الاحكام و منها انا لا نجد فرقه من الفرق و لا مله من الملل عاشوا و بقوا إلا بقيم و رئيس لما لا بد لهم من أمر الدين و الدنيا فلم يجز في حكمه الحكيم ان يترك الخلق مما يعلم انه لا بد لهم و لا قوام لهم إلا به فيقاتلون به عدوهم و يقسمون به فيئهم و يقيم لهم جمعهم و جماعتهم و يمتنع ظالمهم من مظلومهم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٤٦

و منها أنه لو لم يجعل لهم اماما قيما أمينا حافظا مستودعا لدرست المله و ذهب الدين و غيرت السنه و الاحكام و الزاد فيه المبتدعون و نقص منه الملحدون و شبهوا ذلك على المسلمين لأنا قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلافهم و اختلاف أهوائهم و تشتت أنحائهم فلو لم يجعل لهم قيما حافظا لما جاء به الرسول صلى الله عليه و آله و سلم لفسدوا على نحو ما بينا و غيرت الشرائع و السنن و الأحكام و الايمان و كان في ذلك فساد الخلق أجمعين، و قد أشار الى ذلك أيضا أمير المؤمنين عليه السلام فيما روى عنه انه لا بد من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن و يتمتع فيها الكافر و يقاتل بها

العدو و تأمن به السبل و يؤخذ به للضعيف من القوى حتى يستريح به و يستراح من فاجر، فإنه إذا ثبت لا بديه ذلك فلا بد أن يجعله الله تعالى و جعله انما يكون للبر لا للفاجر و للفقير المستجمع لشرائط الزعامه الدينيه و الدنيويه دون غيره لحسن خبرته بالدين و لعدم تعديه على حقوق الآخرين، و يرشد أيضا لذلك ما روى عن أبى عبد الله عليه السلام قال ما زالت الأرض إلا و لله فيها الحجه يعرف الحلال و الحرام و يدعوا الى سبيل الله، و المروى عن إكمال الدين عنه عليه السلام انه قال انه تبارك و تعالى لم يدع الأرض إلا و فيها عالم يعلم الزيادة و النقصان و لو لا ذلك لالتبست على المؤمنين أمورهم، و الحجه و العالم فى هذين الروايتين لا- يحملان على الإمام الغائب (ع) لأنه فى وقت غيبته لا تعرف الناس مسائلهم و لا يدعوهم إلى أحكامهم و لا يبين لهم أمورهم.

الثانى الذى استدل به على الولاية العامه للمجتهد الكتاب

و الذى استدل به منه آيتان: (إحدهما) و قوله تعالى أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنهَا بمقتضى عموم الخطاب فيها لكل زمان حتى زماننا ان يكون فى زماننا وليا للأمر و ليس فى زماننا هذا غير الفقيه الجامع للشرائط يصلح ان يكون وليا للأمر لأنه الذى له الأهليه لأن ترجع الناس إليه فى أمورهم المعاديه و المعاشيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٤٧

لا سيما الأمور المتجدده الحادثه و لعدم القائل بغيره. و أما دعوى ان الحجه عليه السلام هو ولي الأمر فى هذا الوقت فهى مسلمه و لكن لا يمكن الرجوع اليه و إطاعته فى الأمور الحادثه المتجدده، هذا

مضافا، الى أن ما فى التوقيع الشريف الذى سيجى ء إنشاء الله تعالى من قوله عليه السلام: (و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواه أحاديثنا) يدل على ان الفقهاء ولاه الأمر فى هذا العصر فاذا ضمنا ذلك الى الآية الشريفه بأخذ الصغرى من التوقيع و الكبرى من الآية ظهر لك وجوب اطاعه الفقهاء فى هذا العصر و هو ملازم لولايتهم بل لدى الحقيقه انا لا نقصد من البحث عن الولايه لهم إلا إثبات وجوب إطاعتهم. و (ان شئت قلت) ان التوقيع الشريف يثبت وجوب الرجوع للفقهاء فى هذا العصر و الآية الكريمه تثبت وجوب الإطاعه لولاة الأمر فلا بد ان يكون الفقهاء ولاه الأمر و إلا لما وجب الرجوع إليهم. هذا و لكن التوقيع لو كان ثابتا أغنانا عن ذلك كله و سيجى ء إنشاء الله التعرض له فى الاخبار الداله على الولايه و (كيف كان) فالاستدلال بهذه الآية الشريفه مبنى على ان تفسير أولى الأمر بالمعصومين عليهم السلام فى الروايات من باب بيان المصداق فى عصر تفسيرها نظير ما قلناه فى تفسير أهل الذكر فى قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* بالأئمه عليهم السلام.

و (ثانيهما) قوله تعالى الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ بتقريب منا: و هو انه لا يعقل ان يكون كل مؤمن وليا على كل مؤمن و إلا لكان كل واحد من المؤمنين وليا و مولى عليه. على ان ذلك يذهب الاستفاده من جعل الولايه فلا بد من اراده ولايه المؤمن الذى يصلح للمرجعيه و الزعامه عليهم و ليس عندنا غير الفقيه العادل الجامع للشرائط. و يمكن المناقشه.

أولا: بأن ظاهر التعبير هو الولايه بمعنى الحب التى مقتضاها الرأفه و الرحمه كما هو ظاهر النسبه

للعوم إذ لو كان أراد الرئاسه لكان التعبير

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٤٨

بغير هذا النحو.

و ثانيا: بأن المراد بها الولايه فى الأمور الحسينيه: و فيه انه لو كان المراد بها ذلك لقيدها بالأمور الحسينيه فحذف المتعلق يدل على اراده المطلق.

و ثالثا: ان ظاهرها الولايه من جهه الايمان بقريته أخذ الايمان فى العنوان و لا ريب ان الولايه من جهه الايمان لا تقتضى إلا الرأفه بينهم و الإحسان. و المقصود لنا هو إثبات الولايه من جهه الحكومه و الزعامه و الآيه لا تثبت ذلك. و فيه ان المقصود هو إثبات الولايه من أى جهه كانت سواء كانت من جهه الايمان أو من جهه الفقاهه أو غير ذلك و إذا كانت الآيه الشريفه تثبت الولايه المطلقه من دون تقييدها بشىء كان من آثارها الحكومه و الرأفه و الإحسان.

الثالث: الذى استدل به على الولايه العامه الإجماع

بقسميه المنقول و المحصل أما المنقول فقد نقل الكثير الإجماع على ثبوت الولايه العامه للفقيه الجامع لشرائط المرجعيه كالشيخ ملا كتاب (ره) و فى البلغه ان حكاية الإجماع على ذلك فوق حد الإحصاء و هكذا فى العوائد حيث ذكر انه نص عليه كثير من الأصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات و عن المحقق الكركى انه قال اتفق أصحابنا على ان الفقيه العادل الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد فى الأحكام الشرعيه نائب من قبل أئمه الهدى عليهم السلام فى حال الغيبه فى جميع ما للنيابه فيه مدخل و ربما استثنى بعض الأصحاب القتل و الحدود و لعل مقصوده ببعض الأصحاب ابنى زهره و إدريس على ما يحكى عنهم. و اما المحصل فيمكن استفادته من من فتاوى الفقهاء بثبوت الولايه للفقيه فى عده مواضع معللين

ذلك بثبوت عموم الولايه له كما فى وجوب دفع ما بقى من الزكاه فى يد ابن السبيل بعد وصوله الى بلده الى الفقيه و فى وجوب دفع الزكاه ابتداءً أو بعد الطلب اليه. و تخيره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٤٩

فى أخذ خمس أرض الذمى أو منفعتها. و ولايته على مال الامام و ميراث من لا وارث له. و فى توقف إخراج الودعى الحقوق على اذنه. و ولايته فى إجراء الحدود و فى أداء دين الممتنع من ماله، و توقف حلف الغريم على اذنه.

و فى القبض فى الوقف على الجهات العامه. و فى نظارته لذلك، و توقف التقاص من مال الغائب على اذنه، و من الحاضر فى وجه، و فى بيع الوقف حيث يجوز و لا- ولى له، و فى قبض الثمن إذا امتنع البائع و قبضه عن كل ممتنع عن قبض حقه، و فى الدين المأبوس عن صاحبه. و بيع الرهن المتسارع اليه الفساد بإذنه و توليه اجاره الرهن لو امتنعا و تعيين عدل يقبض الرهن لو لم يرضيا، و تعيينه ما يباع به الرهن مع تعدد النقد، و فى باب الحجر على المفلس، أو السفيه فى قول، و ولايته على الذى حدث جنونه أو سفهه بعد بلوغه مع وجود أبيه أو جده أو الوصى عنهما على المشهور، و فى قبض وديعه الغائب لو احتيج إلى الأخذ، و فى إجبار الوصيين على الاجتماع أو الاستبدال بهما، و فى ضم المعين إلى الوصى العاجز، و فى عزل الخائن على القول بعدم انزاله بنفسه و فى إقامه الوصى فيمن لا وصى له، أو مات وصيه أو كان و انزل. و فى تزويج المجنون

و السفیهه البالغه، و فی فرض المهر لمفوضه البضع و ضرب أجل العینین، و بعث الحکمین من أهل الزوجین و إجبار الممتنع علی أداء النفقه و فی طلاق زوجته المفقود و فی إجبار المظاهر علی أحد الأمرین و فی إجبار المولی كذلك و احتیاج إنفاق الملتقط علی اللقیط علی اذنه و نحو ذلك من المقامات الأخر الكثيره التي لا تخفی علی من تتبع الفقه فإنهم یقولون بثبوت ولایه الفقیه فی هذه الأمور و لیس لکلها أو جلها دلیل بخصوصه بل من جهة عموم ولایه الفقیه و هو كاشف قطعی عن الاتفاق علی ثبوت الولایه العامه للفقیه نظیر استکشاف بعضهم الإجماع علی حرمه بیع النجس من التمسك بحرمه بیع النجس

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٥٠

فی حرمه بیع النجاسه التي لا- دلیل علی حرمه بیعها و لعل نیابه الفقیه عن الامام علیه السّلام أمر مرتکز فی أذهان الإمامیه و لذا تجد عوامهم یصفون الفقیه الذی هو المرجع الدینی لهم بالنیابه. و هو یکشف عن وجود حجه شرعیه علی ذلك قال المرحوم ملا کتاب و ان وقع التشکیک فی بعض الأحوال فهو تشکیک فی ثبوت ولایه الإمام علیه لا فی شمول نیابه الفقیه عن الامام بعد ثبوتها له و لكن لا یخفی ما فیہ لمخالفه كثير من الفقهاء فی تلك الموارد كما یظهر لمن راجع كتب الفقه الاستدلاليه فی تلك المواضع مضافا الی ذهاب الكثير من علمائنا إلی المناقشه فی ثبوت الولایه العامه للفقیه. إلا- انه لدى الحقیقه تجد هؤلاء المناقشین فی ثبوتها تطفح علی عبارتهم الاعتراف بها فی موارد أخرى فمثلا فی مقام وجوب دفع الزکاه للمجتهد فی زمن الغیبه نجد الكثير منهم

يبين ذلك على ثبوت الولاية العامه له فى زمن الغيبه ثمَّ يجيىء فى كتاب البيع أو التحجير أو الفحص عن الغائب يثبتها له و لعل بحسب الاستقراء يحصل للإنسان الجزم بالفتوى بها حتى من المنكرين لها فى مطاوى كلماتهم.

الرابع: الذى استدل به على الولاية العامه للمجتهد الأخبار الكثيره

اشاره

القاضيه بالعموم

و هى على طوائف.

الطائفه الأولى: ما دل على ان العلماء ورثه الأنبياء

و الكلام يقع تاره فى سندها و أخرى فى دلالتها.

(أما الأول) فهو لا اشكال فيه لكثرتها و شهره روايتها الموجهه للوثوق بها بل و صحه سند بعضها كصحيحه أبى البخترى عن أبى عبد الله عليه السلام انه قال العلماء ورثه الأنبياء.

(و اما الثانى) فلأنه لا إشكال فى عدم إرادته الإرث بمعناه الحقيقى إذ لا نسب موجب لانتقال المال من الأنبياء إلى العلماء فلا بد أن يكون المراد المعنى المجازى و أقرب المجازات هو انتقال ما هو ثابت لهم من المقامات و المنازل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٥١

للعلماء إلا- ما أخرجه الدليل و لا- ريب انه كان للأنبياء الولاية و السلطه على الرعيه مطلقا فينبغى ثبوت ذلك للعلماء و هو المدعى، و يرشدك الى ذلك انه فى مرسله حماد الطويله عن العبد الصالح عليه السلام انه ذكر فيها ان نصف الخمس لولى الأمر بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و وارثه. مع ان وارثه هو سيده النساء فاطمه عليها السلام و زوجاته و ولى الأمر هو الامام المرتضى فلا بد أن يكون المراد بوارثه هو الوارث لمقامه و ولايته لشؤون المسلمين و لذا عبر فيها بالوالى. و قد أورد على الاستدلال بهذه الطائفه.

أولا- ان المراد بالعلماء هم الأوصياء لأن إضافه الإرث إلى الأنبياء تقتضى أن يكون المورث بلا واسطه هو النبى و الذى يرث النبى بلا- واسطه هو الوصى لا العالم فان العالم يرث من الوصى و الوصى من النبى فالعالم ليس بوارث للنبى فلا بد من حمل لفظ العلماء على الأوصياء فإن لكل نبى وصى و بعباره أخرى ان الأمر هنا يدور بين المجاز

بأن نحمل الإرث مجازا على الأعم من الإرث بلا واسطه أو مع الواسطه و نبقى العلماء على عمومها و بين ان نخصص العلماء بالأوصياء و قد تقرر في محله تقديم التخصيص على المجاز. و قد أكد هذا الاشكال صاحب البلغه و لم يجب عنه و جوابه ان الظاهر من الخبر العموم و الأوصياء داخلون في عموم العلماء فتكون نسبه الوارثيه للمجموع فلا يلزم مجاز و لا تخصيص بل ان بعضها يأبى حملها على الأئمه لاشتمال بعضها على أمور لا تناسب جلاله شأنهم مثل قوله عليه السّلام ما لم يدخلوا في الدنيا و نحوه. هذا مع ان في بعضها التعبير (بالفقيهاء) و يأبى عن الحمل على الأوصياء أيضا كما في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السّلام انه قال لولده محمد تفقه في الدين فان الفقهاء ورثه الأنبياء. فإن مورده محمد و هو ليس بوصى مضافا الى ان تخصيصه بالأوصياء لعله من التخصيص المستهجن لكثرة الخارج و قله الداخل إلا ان يحمل على العهد و هو خلاف الظاهر. مضافا الى ان المجازيه لازمه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٥٢

في التورث إذ ليس المراد به الإرث الحقيقي الذي هو انتقال المال فلا بد من حمله على المجاز المذكور و هو يشمل التورث مع الواسطه.

و أورد على الاستدلال بها ثانيا: بأن المراد بالإرث العلم لأن المتبادر من كون العالم يرث النبي هو الإرث في العلم خصوصا بمناسبه الحكم للموضوع و أخذ عنوان العالم في مورد البيان. و لا بحث لنا في ذلك إذ ليس العلم إلا عند العلماء دون غيرهم ان قلت: ان هذا لا يحتاج الى بيان بهذه الكثرة من الاخبار لبداهه هذا الأمر، قلنا

الغرض منه بيان شرف العلم و انه من صفات الأنبياء، و يرشدك الى ان المراد منها التوريث في العلم ما ورد في ذيل بعض تلك الاخبار كما في روايه الصدوق في أماليه و في مقدمه المعالم ان الأنبياء لا يورثون دينارا و لا درهما و انما يورثون علما و في بعضها كما في روايه مكاسب الشيخ الأنصاري (ره) لا يورثون دينارا و لا درهما و لكن ورثوا أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشيء منها أخذ بحظ وافر، و في روايه الكراجكي عن أمير المؤمنين عليه السلام ان العلم ميراث الأنبياء. و جوابه ان الإرث مطلق فتقيده بالعلم لا وجه له. و مناسبة الحكم للموضوع تقتضى ثبوت الإرث في جميع المقامات و المنازل و أخذ العلم في العنوان انما يقتضى كونه سببا لثبوت تلك المنازل و المقامات المعروفة للعلماء، و تقييد بعض أخبار الإرث بالعلم لا يوجب تقييد باقيها، على انها ظاهره في التقيه فإن الأنبياء يورثون الأموال كما احتجت بذلك سيده النساء فاطمه عليها السلام إلا ان يحمل ذلك فيها على أن الأنبياء ليس بشأنهم ذلك أو بمعنى انهم لم يقصدوا و لم يسعوا الى توريث المال و انما يقصدوا و يهتموا لتوريث العلم كما هو ظاهر ماده (ورث) فلا ينافي ذلك توريثهم المال. و اما روايه الكراجكي فهو انما تدل على ان العلم يورثه الأنبياء و هو لا يقتضى عدم توريثهم غير العلم.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٥٣

و أورد على الاستدلال بها ثالثا ان الظاهر ان المراد بها ان علماء أمه كل نبي ورثه ذلك النبي فيكون علماء هذه الأمة ورثه نبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ وَ مقتضى

كونهم ورثته أن يكون كل منهم أخذ بحصه من الميراث كما هو شأن الورثة المتعددين لمورث واحد فتكون الولاية منقسمه عليهم لا- انها ثابتة بأجمعها لكل واحد منهم مع ان المقصود هو الثاني فلا بد أن يكون المراد بالعلماء الأوصياء لأن لكل نبي وصى واحد. و جوابه ان ذلك في إرث المال لا- في إرث الأمور المعنويه فإن القسمة فيها غير حقيقه. فالمتبع هو ظاهر لفظ الحديث. و ظاهره ان كل واحد من العلماء يرث ما كان للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من المنازل و المقامات المجعوله له.

و يرد على الاستدلال بها رابعا هو تفسير العلماء في بعض الأخبار بالأئمة الأطهار عليهم السلام كما في روايه يونس عن الصادق عليه السلام الناس على ثلاثه عالم و متعلم و غناء فنحن العلماء و شيعتنا المتعلمون و سائر الناس غناء. و جوابه انه تفسير بحسب المصداق في ذلك العصر فإنه في عصرهم ليس غيرهم أكمل في العلميه.

و إن شئت فقل إن المراد بمثل تلك الأخبار هو بيان الفرد الكامل و إلا فلا إشكال في كون غيرهم أيضا علماء. بل الظاهر من تلك الأخبار هو بيان من يقوم مقام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في عصرهم و انهم هم لا غيرهم لأنهم أكمل في العلميه و المؤهليه للنيابه عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

و يرد عليها خامسا كما ذكره المرحوم الايرواني من أن القضية فيها ليست مسوقه في مقام البيان بل هي مهمله و المتيقن ما ذكرناه أي ان المراد بها توريث العلم و لعله أخذ من المرحوم ميرفتاح صاحب العناوين حيث ذكر أن مساق هذه الأخبار و غيرها

فى مقام فضل العلماء و لىس فى مقام إىبات الولايه لهم على الناس.

و جوابه انه لا إشكال انها فى مقام بيان عظمه شأن العلماء و مقتضى ذلك هو كون القضية المذكوره فيها و هى (العلماء ورثه الأنبياء) فى مقام البيان لذلك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٥٤

و مقتضاه الإرث لسائر مقاماتهم و منازلهم إلا ما قام الدليل على عدمه.

و ىرد عليها سادسا ان التعبير (بالعلماء) هو اعتبار العلم فى ذلك. و مدار المجتهدين على الظنون فلا وجه لادراجهم فى هذه الأخبار. و جوابه ان ظنونهم لما كانت منتهيه للعلم صاروا مندرجين تحت عنوان العلماء مضافا الى شيوع إطلاق العلماء على الأعم ممن عندهم اليقين و الظن المعتبر على أن هناك قرينه على ذلك و هو ان العلماء بنحو اليقين لا يوجدون إلا فى زمان الحضور فلو كان المراد بهم ذلك لم يبق لها مورد فى مثل زماننا هذا مع انها مسوقه لبيان حكم هذا الزمان إذ لا حاجه إليهم يعتد بها فى زمن الحضور فتأمل فإنه يمكن أن يقال ان الحاجه كانت ماسه لهم أيضا فى زمن الحضور لعدم تيسر وصول الشيعة للأئمه عليهم السلام و أخذ الأحكام منهم و لذا كثرت الرواه عنهم عليهم السلام.

(الطائفة الثانية) ما ورد (من أن العلماء أمناء)

و فى بعضها الفقهاء أمناء الرسل و بعض آخر المؤمنون الفقهاء حصون الإسلام. و تقريب الاستدلال بها ان الأمين هو الذى يعتمد عليه فى حفظ مال الغير و لا إشكال انه لا يراد به هذا المعنى هنا فلا بد أن يراد به بقرينه الحال و المقال الاعتماد عليه فى حفظ ما كان على النبى صلى الله عليه و آله و سلم حفظه و مسؤولا عنه من

الأحكام الشرعية و الأمور العائده للرعيه و اداره شؤونهم و مصالحهم و رفع الفساد عنهم. و هذا لازمه رجوع أمر الرعيه اليه و جعل الولايه العامه له. و هكذا معنى حصون الإسلام. و قد أورد على الاستدلال بهذه الطائفه بما ذكره صاحب العناوين و صاحب البلغه بما حاصله ان متعلق الامانه هو خصوص الدين و أحكام شريعه سيد المرسلين بمعنى ان ما جاء به الرسل من الاحكام فهو محفوظ و مؤمن عند الفقهاء فيرجع لهم فيه لان هذا المعنى هو المنصرف له من تلك المطلقات كما يعطى تصريح بعضها بالأمناء على الحلال و الحرام و كذلك كونهم حصون الإسلام معناه كونهم حفظه أحكام الإسلام من الضياع.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٥٥

و جوابه ان إطلاق الامانه و إطلاق الحصن من دون ذكر متعلقه يقتضى العموم لكل ما على الرسل حفظه و تحصينه من التلف كحفظ النظام و اداره الشؤون و المصالح التى تتعلق بالنفوس و الاعراض و الأموال (و دعوى) ان إطلاقات هذه الاخبار مهمله من هذه الجبهه و غير مسوقه لبيانها (فاسده) لأنها دعوى بلا برهان و الأصل يقتضى كونها فى مقام البيان و تقييد بعضها بالحلال و الحرام لا- يقتضى تقييد جميعها و بهذا ظهر لك ما فى كلام المرحوم المحقق الايروانى (ره) حيث قال: الامانه تكون فى الودائع و الوديعه المستودعه عند العلماء هى الأحكام فتختص الروايه بمقام الفتوى دون إعطاء سائر مناصب الرسل، اه. و وجه الظهور ان هذا إنما يتصور فى الأمانه بمعناها الحقيقي لا فى الأمانه بمعناها المجازى فإنه يصح نسبتها لكل أمر يوكل أمره للغير من الأحكام و حفظ النظام و اداره شؤون المسلمين و

الإسلام. وقد أورد عليها أيضا بأن المراد بها الأئمة عليهم السلام.

و جوابه ان هذا يناهى ما فى بعضها كروايه السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا. قيل:

يا رسول الله: و ما دخولهم فى الدنيا؟ قال: اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم.

(الطائفة الثالثة) ما دل على أن العلماء خلفاء رسول الله (ص)

كمرسلة الفقيه عن أمير المؤمنين (ع) عن رسول الله (ص) انه قال: اللهم ارحم خلفائى قيل: و من خلفائك يا رسول الله؟ قال: الذين يأتون من بعدى و يروون حديثى و سنتى. و وجه الاستدلال بهذه الطائفة واضح فإن إطلاق الخليفة عرفا حتى فى زمن الصحابه على من يكون له التصرف فى شؤون الرعيه ما لولى الأمر من التصرف و السلطنه و الولايه عليهم تنزيلا للخلف بمنزله السلف كيف لا و الخليفة للشخص بقول مطلق من يقوم مقامه فى كل ما كان له من الصلاحيات و الأهليات و الولايات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٥٦

فالمنزله الثابته له تثبت لمن استخلفه عنه و يرشدك الى ذلك تفریع قوله تعالى:

فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَإِنْ مَقْتَضَى هَذَا التَّفْرِيعُ أَنْ يَكُونَ جَعَلَ الْخَلِيفَةَ لِيَسْ لَخُصُوصِ تَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ.

و يورد على هذه الطائفة بأكثر الإيرادات المتوجه على الاستدلال بالطائفة الاولى و الثانيه و الجواب الجواب نعم احتمال أن يكون المراد بهم الأوصياء لا- يجىء فى الروايه المتقدمه لأنها كما فى قضاء الوسائل ظاهره فى ورودها فى ابان بن تغلب: نعم فى روايه مخاطبه أمير المؤمنين عليه السلام لكميل قال: أولئك خلفائى يحتمل فيها ذلك. و يورد أيضا

على الاستدلال بهذه الطائفة أن ذلك يقتضى ثبوت كلما كان للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ للعلماء و ليس كذلك فيلزم التخصيص بالأكثر و جوابه ان الظاهر انه خليفه عليهم فيما يحتاجونه فيه لا في غيره من الأشياء و لو سلمنا فمقتضى استخلاف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لهم هو جعلهم بمكانه و منزلته و هو يستدعى ثبوت كلما جعل له الشارع من الأحكام من عظيمه و احترامه و إطاعه أو امره و نواهيه و زعامته للعلماء فالآثار الشرعيه تثبت للخليفه إلا ما دل الدليل على عدمه فلا يلزم التخصيص بالأكثر. و يورد أيضا على الاستدلال بهذه الطائفة بضعف السند. و جوابه ان ضعف سندها منجبر بالاشتهار و نقل الإجماع على مضمونها كما تقدم في الاستدلال بالإجماع و موافقتها لعموم الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و قاعده نفى الضرر و نفى العسر و الحرج و قاعده الإحسان و كل معروف صدقه و غير ذلك مما يشرف بصاحبه الجزم بعموم الولاية.

الطائفة الرابعه ما ورد في أن الفقهاء قاده

فقد روى عن المفيد بسنده الى محمد بن على عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام انه قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: المتقون ساده و الفقهاء قاده و الجلوس إليهم عباده و وجه الاستدلال بها ظاهر و يؤيده ما في روايه أخرى الأنبياء قاده و الفقهاء ساده.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٥٧

الطائفة الخامسه ما ورد كما في جامع الأخبار ان العلماء كسائر أنبياء قبلي

و في آخر أنهم كسائر أنبياء بنى إسرائيل و في خبر ثالث عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ علماء أمتي أفضل من أنبياء بنى إسرائيل كما هو المحكى عن مفتاح الفلاح للشيخ البهائي و عن تقريرات الأنصارى (ره) في مسأله تقليد الميت. و في رابع ان فضل العلماء على الناس كفضل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ على أديانهم. و في الفقه الرضوى انه قال منزله الفقيه في هذا الوقت كمنزله الأنبياء في بنى إسرائيل. و وجه الاستدلال بها ان النبي لا ريب في ثبوت الولاية العامه له و مقتضى التشبيه مع عدم ذكر وجه الشبهه هو ثبوت ما للمشبهه به للمشبهه خصوصا الروايه الأخيره إذ التعبير فيها بالمنزله. فهذه الروايات تقتضى ثبوت كل ما للنبي للعالم إلا ما أخرجه الدليل. و يرد على الاستدلال بها ما أورد به على الاستدلال بالطائفة الاولى و جوابه نفس الجواب. نعم قد يقال هنا انه لم يعلم ثبوت الولاية العامه لأنبياء بنى إسرائيل و انما ثبت تبليغهم للأحكام الشرعيه فلا ينفع التشبيه مع هذا الاحتمال. و لا يخفى ما فيه فإنه لا إشكال في ان بعضهم كان له ذلك.

ثم ان النبوه الحقيقيه تقتضى الولاية إذ الولاية لا تكون إلا لأفضل الرعيه

و النبي هو أفضل الرعيه. و قد يقال ان الظاهر المستفاد من النظر فى مجموع تلك الأدله هو قيام الرواه و العلماء و الفقهاء و الحكام مقام النبي و الوصى صلوات الله عليهم فى الأمور الثابته لهم صلوات الله عليهم من حيث النبوه و الرساله لا فى مطلق الأمور الثابته لهم و لو من حيثيه أخرى راجعه إلى خصائصهم، توضيح ذلك ان تعليق الحكم بالوصف يشعر خصوصا فى المقام المحفوف بقرائن عقليه و نقليه شتى بالعليه فتشبيه العالم بالنبي أو تشبيه الراوى بحجه الله لا- يفيد إلا- التنزيل و التشبيه فى خصوص جهه النبوه التى هى وساطه بين الله و عباده أو جهه الإمامه التى هى وساطه بين النبي و الرعيه فكل ما هو ثابت للنبي من حيث كونه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٥٨

واسطه بين الله و خلقه و هى حيثيه تبليغ الأحكام فهو ثابت لمن ناب منابه و قام مقامه و أما الأمور الثابته له من حيثيه أخرى غير حيثيه الرساله كخصائص النبي صلى الله عليه و آله و سلم من الأمور الشرعيه و العاديه فالتشبيه و التنزيل المزبوران لا يعطيان المشاركه فيها أيضا لأنها خارجة عن حيثيه المشار إليها بل الداخلة فيها ليس إلا جهه بيان الأحكام و تبليغ الحلال و الحرام حتى انه لو لا- أدله القضاء و حكم العقل بوجوب اقامته لكان إثبات شرعيته بتلك الأدله دونه خرط القتاد و لا يخفى ما فيه فان حيثيه النبوه تقتضى الولايه العامه إلا إذا قام الدليل على عدم الثبوت بل التحقيق أن الوالى لما كان يجب بحكم العقل أن يكون أفضل الرعيه و النبي يلزم فيه أن يكون أفضل

الرعيه فالنبوه تقتضى الولايه بل هي أظهر آثارهم ثم ان مجرد أخذ العنوان في مقام التشبيه لا يقتضى أن يكون وجه الشبه هو ذلك العنوان و إلا- لزم في مقام ذكر وجه الشبه بخلاف العنوان أن يكون منافاه في الكلام أو فيه تجوز بل مقتضى التشبيه مع عدم ذكر وجه الشبه هو ثبوت جميع ما للمشبه به للمشبه إلا ما أخرجه الدليل أو ثبوت أظهر صفات المشبه به للمشبه.

الطائفة السادسة ما ورد من أن العالم ولي من لا ولي له

و نحوه كالنبوي المشهور على الألسن و تداولته بعض الكتب من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. السلطان ولي من لا ولي له، وجه الاستدلال بهذه الطائفة هو ان مقتضى جعل الولايه للعالم و السلطان على كل من لا- ولي له أن يكون له الولايه على المسلمين في زمن الغيبه لأنه لا ولي لهم فعلا يدير شؤونهم و يرجعون له في مهمات أمورهم و بعبارة اخرى ان هذه الطائفة تدل على أن كل ما له صلاحيه لأن يكون له ولي فالفقيه وليه إذ لا يعقل أن يكون المراد بالذی لا ولي له مطلق من لا ولي له و إلا لزم أن يكون العاقل الرشيد أيضا العالم وليه لأنه لا ولي له فلا بد أن يكون المراد

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٥٩

بالذی لا ولي له هو خصوص من كان له قابليه الولايه و شأنیه نصب الولی له و لا شك ان المسلمين في زمن الغيبه لهم قابليه لأن يكون ولي لهم يدبر شؤونهم و يدبر أمورهم. و قد أورد الاستدلال بهذه الطائفة بعده إيرادات قد تقدم ذكرها في الإيرادات على الطوائف التي قبلها و قد أجبنا عنها هناك و قد أورد

عليها أيضا بتقريب منا من أن السلطان ليس المراد به سلطان الجور لقيام الإجماع و ضروره المذهب على عدم ولايه الجائر و إنما المراد به السلطان العادل و هو الامام عليه السّلام و حينئذ فلا يثبت به الولايه للفقيه إلا بأدله عموم النيايه للفقيه عن الامام عليه السّلام و حينئذ فلا نحتاج لهذه الروايه. و لا يخفى ما فيه إذ أن إرادته نفس الامام عليه السّلام خلاف ظاهر إطلاقه فإن ظاهره هو من كان له سلطنه و الفقيه في زمن الغيبه له سلطنه بالضروره على المجانين و السفهاء و نحوهم فيصدق عليه لفظ السلطان كيف لا و قد استفاد أكثر الفقهاء ولايه الفقيه في مسأله المرأه المفقود زوجها من الروايه المشتمله على لفظ السلطان بل لا يتصور في زمن الغيبه السلطنه لغيره. و قد أورد أيضا بضعف السند. و جوابه مضافا الى الشهره في روايتها هو عمل المشهور بمضمونها. و قد أورد أيضا بأن الظاهر من قوله لا ولى له بقرينه اللام الداله على الانتفاع أن الولايه المثبتة بهذه الطائفه للفقيه هي الولايه على ما ينفعهم دون الولايه عليهم بما يضرهم كالولايه على الممتنع و الصغير و المجنون باستيفاء حقوق الناس من أموالهم و كذا الولايه على السفيه و المفلس بالمنع من التصرف و ذلك لأن الولايه المنفيه هي الولايه له لا الولايه عليه فلا بد أن تكون المثبتة هي الولايه له لا الولايه عليه بقرينه المقابله إذ المقابله تقتضى أن يكون المراد بالولى الميثت هو الولى المنفى. و لا يخفى ما فيه فان هذه الطائفه إنما تقتضى ثبوت الولايه المطلقه حيث لم تقيد بشىء و لم يكن فى البين مقابله تقتضى الخروج عن هذا

الظهور. مضافا الى أنا لا نسلم أن اللام فى لا ولى له هو لام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٦٠

الانتفاع بل هى لام الصله نظير قولهم الشر جاء لزيد و الخطر قرب له و نحو ذلك و لعل ظهور اللام فى ذلك إلا إذا قوبلت بعلى كما لو قال السلطان ولى من لا ولى له لا عليه.

الطائفة السابعة [حكومه العلماء على الملوك]

ما ورد كما فى كنز الكراجكى عن الصادق عليه السلام انه قال إن العلماء حكام على الملوك كما ان الملوك حكام على الناس و وجه الاستدلال ان الظاهر من الحكام فى الروايه هو السلطنه عليهم و التحكم فى أمرهم و مقتضى كونهم لهم السلطه على الملوك أن يكون لهم السلطه على الناس بالأولويه.

الطائفة الثامنه ما دل على أن العالم حجه الامام على الناس

كقوله عليه السلام فى التوقيع المشهور عن الحجه عليه السلام فإنهم حجتى عليكم و أنا حجه الله. قال فى الجواهر و فى بعض النسخ فإنهم خليفتى عليكم و عليه فىكون التوقيع من قبيل الطائفة الثالثه إلا أن المشهور هو النسخه الاولى و قد وصفه المرحوم الشيخ محمد طه نجف بأنه مقطوع به أو كالمقطوع. و وجه الاستدلال ان الحجه يجب اتباعها فىكون العالم واجب الاتباع و هذا يقتضى أن يكون له الولايه و حذف المتعلق يقتضى العموم لكل ما كان للإمام عليه السلام الولايه عليه و قد أورد على الاستدلال به بأن الحجه معناها ما يحتج به على الناس حتى لا يبقى عذر لهم فى التقصير فى امتثال التكليف بدعوى عدم العلم بها و الاطلاع عليها و أين ذلك من الولايه.

و لكن الإنصاف ان إطلاق الحجه على الشخص ظاهر فيما ذكرناه لا فيما ذكره المورد (نعم) لو أطلقت الحجه على القول كان ظاهرها ما ذكره.

الطائفة التاسعه ما ورد من أن العلماء كافلون لأيتام آل محمد ص

. و وجه الاستدلال انه مقتضى الكفاله لهم هو التولى لشؤونهم و إن المراد بأيتام آل محمد هم المسلمون باعتبار أبوه الأئمه عليهم السلام لهم لقوله صلى الله عليه و آله و سلم يا على أنا و أنت أبوا هذه الأمه و يشهد لذلك المروى عن الاحتجاج عن مولانا الكاظم عليه السلام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٦١

انه قال: فقيه واحد ينتقذ يتيما من أيتامنا المنقطعه عن مشاهدتنا بتعليم ما هو محتاج إليه أشد على إبليس من ألف عابد. و قد

أورد بأن المراد هو الكفاله فى تعليمهم الأحكام الشرعيه الموجب لتربيتهم الروحيه بعد انقطاعهم عن الأب الروحي. وفيه ان إطلاق الكفاله يقتضى ما ذكرناه نعم

روايه الاحتجاج ظاهره فى الكفاله فى تعليمهم الأحكام الشرعيه.

الطائفه العاشره ما دل على ان من عرف أحكامهم فهو حاكم

وقاضى كمقبوله ابن حنظله ومشهوره ابى خديجه ووجه الاستدلال بهما ان ظاهرهما إعطاء منصب القضاء الذى تعطيه سلاطين العصر لقضاتهم ولا ريب ان سلاطين ذلك العصر كانوا يعطون لقضاتهم علاوه على ولايه فصل الخصومات الولايه على القصر والأوقاف ونصب القيم على مال اليتيم والحكم فى الهلال الى غير ذلك. (و دعوى) ان مورد هذه الروايات هو التخاصم و التنازع فيقتضى ان يكون جعل الحاكم والقاضى إنما هو لخصوص رفع الخصومه دون غيرها (مدفوعه) بأنها إنما كانت فى مقام جعل الحاكم والقاضى فى مقابل قضاتهم وقضيه المقابله تقتضى أن يكون ثابتا له ما كان ثابتا لقاضيه من الشؤون والوظائف كيف لا وهو عليه السلام فى مقام ردع الشيعة عن الذهاب لقضاتهم فلا بد أن يكون منصب القاضى لسد حاجاتهم المتعلقة بقضاه الجور. و بعبارة أخرى ان ذلك أوجب تلازما عرفيا فتكون أدله جعل القاضى والحاكم تدل على ثبوت تلك الولايات بالدلاله الالتزاميه العرفيه نظير دلاله حاتم على الكرم ويتم الكلام فى باقى الولايات بعدم القول بالفصل. و (دعوى) انها إنما تقتضى إعطاء المنصب فى أيام الحضور ولا دلاله لها على إعطائه فى زمان الغيبه و يجوز الامام عليه السلام إنما أعطاه لانجباره بحضوره، وليس الاذن فى ذلك من الأحكام العامه للمكلفين ليثبت للمعدومين بمثل قوله عليه السلام. (حلال محمد حلال الى يوم القيامة) وغيره من أدله الاشتراك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٦٢

فى التكليف (فاسده) فإنها ظاهره فى عموم الاذن لكل من اتصف بتلك الصفات من دون

تقييد بزمان خاص نظير قولهم ما كان لنا فهو لشيعتنا و قد فهم الفقهاء ذلك و لذا استدلوا بها على ثبوت منصب القضاء للفقهاء في زمن الغيبه.

الطائفة الحاديه عشره: ما دل على أن مجارى الأمور و الاحكام على أيدي العلماء

بالله الامناء على الحلال و الحرام كما ورد في الخبر عن سيد الشهداء عليه السلام في كتاب تحف العقول و رواه عنه صاحب كتاب الوافي في كتاب الأمر بالمعروف و كما في التوقيع الشريف عن الحجة عليه السلام المروى في إكمال الدين و في الاحتجاج للطبرسي الوارد في جواب مسائل إسحاق بن يعقوب، و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواه أحاديثنا و وجه الاستدلال بهذه الطائفة ان مقتضى جعل جريان أمور المسلمين على يد الفقيه و رجوعهم في حوادثهم اليه هو ثبوت الولاية العامه له عليهم. و أورد على الاستدلال بها المرحوم آقا ضياء العراقى في كتاب البيع بأن مثل هذا العنوان مختص بالأئمه عليهم السلام و لا أقل من كونهم قدرا متيقنا في مقام التخاطب المانع من إطلاقه.

و لا يخفى ما فيه فان العنوان (العلماء. و الرواه) كل منهما جمع محلى باللام يفيد العموم بالوضع لا بالإطلاق فلا وجه للأخذ بالقدر المتيقن في مقام التخاطب.

هذا مع اننا لا نسلم انه هو القدر المتيقن بل لعل قرائن الأحوال تقتضى ان المراد بها الفقهاء لا الأئمه لمعلوميه أن الأئمه عليهم السلام يرجع لهم في الحوادث و بيدهم مجارى الأمور (ان قلت) ان المراد بالأمور و بالحوادث هي الأحكام الشرعيه (قلنا) ان مقتضى عطف الأحكام على الأمور أن يكون المراد بها غير الاحكام لأن العطف يقتضى المغايره. و التأسيس أولى من التأكد. و عطف التفسير شاذ نادر مضافا الى ان اضافه المجارى إلى الأمور يشعر بتجددها و حدوثها وقتا

بعد وقت. و الأحكام الشرعيه لا تتصف بذلك و بهذا تعرف

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٦٣

ان الحوادث لا- يكون المراد بها الأحكام الشرعيه بل المراد بالحوادث مطلق الأمور التى لا بد من الرجوع فيها عرفا أو عقلا أو شرعا إلى الرئيس المتعين لحفظ النظام، قال بعض المحققين (ره) ان الرجوع فى المسائل الشرعيه إلى العلماء من البدهييات فى الإسلام من السلف الى الخلف مما لا يمكن ان يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب حتى يكتبه فى عداد المسائل التى أشكلت عليه (ان قلت) ان المراد بالحوادث الواقعه هو الأمور التى لا- بد من وقوعها فتختص الروايه بالأمور الحسيه فإنها كما سيجىء إنشاء الله هى الأمور التى يريد الشارع وقوعها فى الخارج كما احتمل ذلك المرحوم آقا ضياء العراقى (قلنا) هذه الأمور لا توصف بالوقوع و انما توصف بالمطلوب أو نحو ذلك (ان قلت) انه لا بد من تنزيلها على الأمور المعهوده الجاريه بين المسلمين إذ لو لم تحمل على ذلك لزم كثره التخصيص البالغه حد الاستهجان فى ارتكابها (توضح) ذلك ان كثره التخصيص إذا بلغت حد الاستهجان يتعين معها حمل العام على المعهود و لذا حكموا فى كلمه (الناس) فى قوله تعالى الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ آيَةً أَنَّ الْمُرَادَ فِي الْأَوَّلِ (نعيم بن مسعود) و فى الثانى (أبو سفيان و أصحابه) على طريق العهد دون التخصيص حذرا من استهجان تخصيص الأكثر.

بل كثره التخصيص و ان لم تبلغ حد الاستهجان توجب و هن العمل بالعام فلا يعمل بالعام إلا بعد الاطمئنان بعمومه لذلك المورد، و لذا قلنا فى لا ضرر و أشباهها و ك (لا حرج) و

أمثالها و آيات القصاص انه لا يعمل بعمومها لكثرة ما خرج من تحتها إلا بعد مشاهدته عمل جمله من الأساطين بها (قلنا) لا يلزم فى ذلك كثره التخصيص المستهجن فان الظاهر منها أن الأمور و الحوادث التى يرجع فيها الرعيه للرئيس بقرينه المقام و الحال لمعلوميه أن مثل شرب الماء و أكل الخبز و نحوها من الأمور لا يسأل عنها السائل و لا هى مورد التوهم و انما المنصرف

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٦٤

من ذلك هو الأمور التى يرجع فيه للرئيس فلا يلزم التخصيص المستهجن على أنه من قال بالولاية العامه بالمعنى الأعم بنحو يشمل المقام الثانى و الثالث للإمام اللذين سيجىء بيانهما لا يلزم عليه التخصيص بالأكثر و تكون هذه الروايه له لا عليه (ان قلت) ان الظاهر ان مجارى جمع مجرى اسم مكان لا مصدر ميمى يعنى محل جريان الماء من النبع و من المعلوم انها بيدهم بمعنى انها لا يعرفها غيرهم (قلنا) ان المصالح و المفاسد الجاربه منها الأحكام جريان الماء من النبع و من المعلوم انها بيدهم بمعنى انها لا يعرفها غيرهم (قلنا) ان الظاهر من قوله عليه السلام بأيديهم أو على أيديهم هو كون أمرها يرجع لهم لا المعرفه مختصه بهم و إلا لقال مجارى الأمور أعرف بها فيكون المعنى ان الموارد التى تجرى فيها الأمور و الأحكام بأيديهم و تحت سلطنتهم ان شاءوا أو جدوها و ان شاءوا أزالوها و هذا كناية عن الولاية التامه (ان قلت) ان الظاهر منها الأئمه عليه السلام لأن فى روايه التحف بعد ما وبخ العصابه المشهوره بالعلم بعدم التزامها بالأمر بالمعروف و غضبهم لمنزله غيرهم قال عليه السلام ان مجارى الأمور و الاحكام على أيدي العلماء بالله

الامناء على حاله و حرامه. و هذا يقتضى ان المراد بهم خصوص الأئمه عليهم السّلام لأنهم هم الذين غضبوا حقهم (قلنا) الكلمه عامه. و الغضب يكون فى كل وقت للعالم العادل الذى يستحق المنصب فلا دلالة فى الروايه على اراده خصوص الأئمه (ع) من هذا اللفظ فى هذه الفقره نعم يكون الأئمه (ع) من مصاديقها فى عصرهم عليهم السّلام. على ان هذه التديققات فى ألفاظ الاخبار لا وجه لها فإنها إنما وردت لإفهام بسيطه فينبغى أن يؤخذ بمفاهيمها العرفيه (و من الغريب) من المحقق الايروانى (ره) حيث فسر مجارى الأمور بالأحكام حيث قال هذه العبارة تدل على ان المجرى بيد العلماء و المجرى الذى يمكن فرض كونه بيدهم هو الاحكام و القوانين الشرعيه التى ينبغى أن يصدر المكلفون فى حركاتهم و سكناتهم عنها و لا يتخلفون عنها اه. و وجه الغرابه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٦٥

أولاً: ان الاحكام الشرعيه ليست أمرها بيد العلماء و انما أمرها بيد المشرع لها و هو الله تعالى.

و ثانياً: عطف الاحكام على الأمور فى الحديث المذكور حيث ان الروايه (مجارى الأمور و الاحكام بيد العلماء) يمنع من ذلك لأن العطف ظاهر فى المغايره (ان قلت) ان قوله عليه السّلام فى التوقيع الشريف (و اما الحوادث الواقعه) إنما يستفاد منه العموم حيث لا عهد و لم نعلم أن المسئول عنه أى شىء هو فعليه كان أمراً خاصاً و حوادث مخصوصه فتكون اللام اشاره لها و للعهد بها و الدليل متى تطرقه الاحتمال بطل فيه الاستدلال (قلنا) تقدم العهد لا يرفع دلالاته الوضعيه على العموم لا سيما إذا كان الكلام مما يصح الابتداء به و يصلح لضرب القاعده

ألا ترى انه لو قال القائل (انه كان عندى اليوم جماعه من العلماء و العلماء يجب إكرامهم) فهل يصح رفع اليد عن عموم العلماء بجعله للعهد و لذا اشتهر أن خصوصيه المورد لا توجب تخصيص الوارد. و لو سلمنا ذلك فمقتضى اقتصار الراوى على ذلك و عدم نقله للسؤال يدل على اراده العموم و ألا- يكون قد أخل بالنقل (ان قلت) أن تعليل الرجوع فى الحوادث الواقعه لرواه الحديث بأنهم حجته عليه السلام عليهم فى التوقيع الشريف يقتضى الرجوع إليهم فى خصوص تبليغ الأحكام الشرعيه فقط لأن الحجيه انما تكون فى التبليغ لأمر. و هو انما يكون فى المقام تبليغ الأحكام الشرعيه و لا يشمل التصرفات الشخصيه فى النفوس و الأموال أو التصدى للمصالح العامه من الحكومه و فصل الخصومه فإن ذلك كله أجنبى عن مفهوم الحجيه. فالتوقيع الشريف أجنبى عن المدعى كما ذكره المحقق الايروانى (ره) بتقريب منا (قلنا) نعم الحجيه كما ذكرت و لكن تعليل الحكم بها لا يقتضى تخصيص عموم الحكم فإنه أى منافاه بين وجوب الرجوع للرواه فى سائر الحوادث و كون العله فى ذلك هو كونهم حجه فى تبليغ الاحكام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٦٦

فإنه من الممكن أن يكون صحه تبليغهم للاحكام جعلت لهم أهليه الرجوع إليهم فى سائر الحوادث بل لعل الحقيقه الواقعيه فى المعصومين هو ذلك فإن أهليتهم لتبليغ الاحكام على الوجه الأكمل اقتضت جعل الولايه لهم لمعرفتهم بأحكام التصرفات و الاعمال و إذا كان الأمر كذلك فليس التعليل موجبا لانتظام عموم العام، (ان قلت) ان روايه مجارى الأمور و الاحكام بيد العلماء بالله هى منقوله عن تحف العقول و سياقها يدل على انها

مخصوصه بالأئمة (ع) و الظاهر كذلك فان المذكور فيها هم العلماء بالله لا العلماء بأحكام الله و لعل المراد بها بيان مقام الأئمة (ع) و ان الأمور بحسب التكوين يسدهم نظير ما فى الزياره من قوله بكم ينزل الغيث فهى دليل على الولاية التكوينية لا الولاية الظاهرية التى هى من المناصب المجعولة (قلنا) ليس فى سياقها ما يقتضى ذلك كيف و قد ذكر فى الرواية لفظ الأئمة قبل هذه العبارة فقال (ع): (فاستخفتم بحق الأئمة) فلو كان مراده الأئمة (ع) لذكرهم بهذه العبارة و لما عبر عنهم بالعلماء و اما تقييد العلماء (بالله) فهو أيضا لا يقتضى إرادته الأئمة (ع) لان الفقهاء أيضا لهم علم بالله تعالى قال الله عز و جل **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ** و هذا التخصيص لا بد أن يكون من جهة زياده معرفتهم بالله تعالى مضافا الى أن الرواية فى أغلب فقراتها لفظ الجلالة كقوله (ع): قبل تلك الفقرة (القيام بحق الله) و فى قوله (ع): (عاديتموها فى ذات الله أنتم تتمنون على الله) و قوله: (لقد خشيت عليكم أيها المتمنون على الله تعالى) و قوله:

(لأنكم بلغتم من كرامه الله) و قوله (ع): (و من يعرف بالله) و قوله:

(و أنتم فى عباد الله) و قوله (ع): (عهود الله) و قوله: (و ذمه رسول الله) فهذه الفقرات كلها قبل تلك الفقرة فكان السياق يقتضى إتيان لفظ (الله) مع العلماء (ان قلت). ان هذه الأدلة وردت فى تشخيص من يكون بيده مجارى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٦٧

الأمور من المصالح العامة التى دل العقل و النقل على وجوب إجرائها كمباشرة القضاء و محافظه مال القصر و حفظ بيضه

الإسلام ونحوها مما ثبت وجوب إجرائها ما دامت الشريعة باقيه لا في تشخيص الأمور الجارية فلو شك في أمر أنه مشروع جار في المسلمين أم لا- فلا- بد في إثباته من التماس دليل آخر. و اما ما دل على قيام الفقيه مقام الإمام في مجارى الأمور فهو يرجع الى إيكال النظر في الأمور العامه اليه على معنى وقوعها في الخارج على حسب ما يراه فيتبع نظره فيما يتعلق بتجهيز الموتى و محافظه النفوس و الأموال الضائعه و لا يجوز لأحد معارضته بل لا ينفذ لو عارضه لأنه يباشر كل ما يباشر الامام عليه السلام. قلنا: لا- يخفى ما فيه فان الجمع المحلى باللام يفيد العموم الاستغراقى لكل أمر يرجع فيه العرف لرئيسهم و كل أمر يراه الفقيه فيه مصلحه لهم سواء كان من الأمور الجارية بين المسلمين أو التي تحدث بتطور الزمن و اختلاف الأحوال و هذا هو معنى الولاية العامه. فظهر ان المجتهد العادل خليفه الإمام عليه السلام في زمن الغيبه و له الولاية العامه كولاية الإمام إلا ما خرج بالدليل.

هذه جمله من الأخبار التي ظفرنا بها في هذا المقام و لا أظن أحدا يشك بعد اطلاعه عليها في ثبوت الولاية العامه للفقيه على نحو ما كانت ثابتة للنبي و الامام إلا ما أخرجه الدليل. بل في العوائد ان أكثر النصوص الواردة في حق الأوصياء المعصومين (ع) المستدل بها في مقام إثبات الولاية و الإمامه ليست متضمنه لأكثر من ذلك لا سيما بعد انضمام ما ورد في حقهم انهم خير الخلق بعد الأنمه (ع) و أفضل الناس بعد النبيين. و إذا أردت توضيح ذلك فانظر إلى انه لو كان سلطانا في ناحيه و

أراد السفر لناحية اخرى و قال فى حق شخص بعض ما ذكر فضلا عن جميعه فقال فلان خليفتي و بمنزلتى و أمينى و الكافل لرعيتى و الحاكم من جانبى و حجتى عليكم و المرجع فى جميع الحوادث لكم و على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٦٨

يده مجارى أموركم و أحكامكم فهل يبقى لأحد شك فى أنه له فعل كل ما للسلطان فعله فى أمور الرعيه فى تلك الناحيه إلا ما استثناء. و لا يضر ضعف تلك الأخبار بعد الانجبار بعمل الأصحاب و انضمام بعضها لبعض فى إفاده المطلوب و ورود أكثرها فى الكتب المعتمده. و (قد استدل أيضا على الولايه العامه للفقيه) بقاعده الإحسان و عموم أدله الحسبه و المعاونه على البر و التقوى. و لا يخفى ما فيه فإنها لا تقتضى الولايه العامه فإن قاعده الإحسان و إنما تقتضى عدم الضمان و لو سلمنا دلالتها على جواز العمل الاحسانى فهى لا تقتضى الانحصار بالمجتهد بل لكل مسلم ذلك مضافا الى ان الغرض إثبات الولايه التى مقتضاها الحكومه و المرجعيه و الزعامه لا- إثبات مطلوبيه الإحسان، و من هنا يعلم الجواب عن أدله الحسبه و المعاونه على البر التى أقيمت على الولايه العامه

[تنبيهات الولايه]

اشاره

و ينبغى التنبيه على أمور:

[التنبيه الأول] تقسيم الولايه

(أحدها) انه قد عرفت فيما تقدم ان الولايه بالكسر بمعنى الاماره و السلطه و لها عند الفقهاء عده تقسيمات باعتبارات مختلفه فتقسم عندهم إلى اختياريه و هى التى تثبت باختيار الولي و ارادته كالوكيل و كالوصي و إجباريه و هى الثابته للولي بدون اختياره كالولايه للأب و الجد على الصغير. و ولايه الفقيه من القسم الثانى لا الأول فإنها تثبت له بدون اختياره فإنه لو تمكن من اعمالها فلم يعملها كان آثما كالأب و الجد (ان قلت) انها باختياره حيث كانت مقدماتها و هو صيرورته فقيها باختياره (قلنا) المناط هو كون قبولها باختياره و إلا فولايه الأب أيضا باختياره لأن من مقدماتها الزواج و هو باختياره. (نعم) قد يكون القبول لها واجبا عليه بطوارى و عوارض كما لو كان بنذر أو عهد أو نحو ذلك.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٦٩

و قد (تقسيم الولايه) إلى الولايه بالمعنى الأخص و الى الولايه بالمعنى الأعم فإذا أطلقت الولايه و أريد بها السلطنه على مال الغير أو نفسه قيدت بالمعنى الأخص و قد أنهاها بعضهم إلى عشره و هى ولايه الأب و الجد و الوصى لأحدهما و الموالى بالنسبه لمماليكهم و حاكم الشرعى و عدول المؤمنين و الوكيل ممن تصح منه الوكاله، و وكيل الوكيل مع كون الوكيل مأذونا فى التوكيل و وصى الوصى مع كون الوصى مأذونا فى التوصيه و المقاص للمال بشرائط التقاص، و إذا أطلقت و أريد بها ما

يقتضى الإطاعة قيدت بالمعنى الأعم فتعم المذكورات و ولايه الزوج على زوجته و الأم و الضيف و صاحب المنزل و نحو ذلك
للزوم إطاعتهم فى بعض الأمور و قد

تطلق على مطلق قدره على نفاذ التصرف فتعم المذكورات و نعم المتصدق بمجهول المالك و مالك الصدقه فى الزكاه بالنسبه إلى العزل و الدفع الى المستحق و تبديل عين الزكاه بالقيمه و متولى الأوقاف.

(وقد تقسيم الولاية) إلى الولاية الخاصه و الولاية العامه و قد يكون العموم و الخصوص الملحوظ لهم باعتبار الجبهه فإن كانت عامه سميت عامه كولاية الفقيه على جميع أمور المسلمين عند بعضهم و ان كانت الجبهه خاصه كولاية عدول المؤمنين أو الفقيه على خصوص بعض الأمور سميت خاصه و قد يكون العموم و الخصوص عندهم بلحاظ المولى عليه فتسمى عامه لو كان المولى عليه أفراد الناس كولاية عدول المؤمنين و ان كانت الجبهه خاصه، و تسمى خاصه لو كان المولى عليه فردا خاصا كولاية المولى على عبده و ان كان من جميع الجهات المشروعه، و لا يهمننا تحقيق ذلك كله لعدم ترتب ثمره مهمه عليه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٧٠

[التنبیه الثانی] محل النزاع فى الولاية

(الثانى) ان للنبي صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمه عليهم السلام مقامات ثلاثه المقام الأول جبهه إفاضاته بوجوده الشريف على العالم فيستفيد به العالم أزيد من استفادته بالشمس و هذا المقام هو المشار إليه فى الاخبار و الأدعيه و الزيارات كما فى زياره الجامعه الكبيره و بكم ينزل الغيث و بكم يمسك السماء أن تقع على الأرض و بكم ينفس الغم و بكم يكشف الضر و لعل لهذا المعنى يشير ما روى عنهم عليهم السلام ان الأرض كلها لنا لا سيما إذا قلنا ان الشىء الواحد لا يكون مملوكا لمالكين فيكون المراد انها تحت قدرتهم و بقبضتهم نظير ملك الله تعالى لها و لعله اليه

يشير أيضا قول أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى معاوية (نحن صنائع الله و الخلق صنائعنا) و يمكن أن يكون اليه يشير أيضا ما في الزيارة الرجبية من قوله عليه السلام فبكم يجبر المهيض و يشفى المريض و ما تزداد الأرحام و ما تغيض و بهذا المقام عندهم علم الغيب و تظهر على أيديهم المعجزات و هذا المقام يرجع لعالم التكوينيات و الولاية عليها تكون تكويننا نظير ولاية ربان السفينه عليها.

المقام الثاني: الولاية و الأولوية بالمؤمنين من أنفسهم فكما أن للمؤمنين السلطنة على نفوسهم فللنبي صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة عليهم السلام سلطنة على أنفس المؤمنين أقوى من سلطنة نفس المؤمنين على أنفسهم و هذا المقام هو المشار اليه بقوله تعالى النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ و قوله تعالى وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ و قوله تعالى:

إِنَّمَا وَكَلَّمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ بِنَاءٍ عَلَىٰ ان الإضافة تقتضى الولاية على النفس، و فى روايه أيوب بن عطيه أنا أولى بكل مؤمن من نفسه. و فى الحديث المتواتر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٧١

بين الفريقين الخاصه و العامه فى يوم (غدير خم) الست أولى بالمؤمنين من أنفسهم قالوا بلى قال: من كنت مولاه فهذا على مولاه، و لحكم العقل بناء على أنهم عليهم السلام أولياء النعم كما هو مقتضى المقام الأول و ذلك لحكم العقل بوجوب شكر المنعم و شكره انما يكون بإطاعته و تنفيذ ارادته بحيث تكون له الولاية عليه و هذا المقام يرجع الى عالم ولايتهم على النفوس و وجوب إطاعتهم لهم (ع) فى جميع إراداتهم

(ع) و أوامرهم (ع) حتى العرفيه و ان لم تكن فيها مصلحة للمأمور به و انما كانت لمصلحة الإمام فقط أو لمصلحه غيره بحيث يكون له عليه السيّلام أنحاء التصرف في نفوس الرعيه و أموالهم حسبما تتعلق ارادته و تقتضيه طلباته، كما ينفذ تصرف الإنسان في نفسه و ماله بحسب ارادته و طلباته في غير معصيه موجبه لعدم نفوذه بحيث للإمام أن يزوج البالغه الرشيده بدون اذنها و يبيع مال الغير بدون اذنه و ان أراد أن يحمله على كتفه لحمله إلا ما خالف الأوامر الشرعيه الوجوبيه أو النواهي الشرعيه التحريميه المطلوبه من كل أحد (و حاشاه أن يريدها) فتكون هذه الولايه نظير ولايه المولى على عبده و قد أنكر بعضهم كصاحب البالغه ثبوت هذا المقام لهم (ع) مدعيا عدم نهوض الأدله عليه و مقتضى الأصل عدمه مؤيدا ذلك بما هو المعهود من سيرتهم في الناس على حد سيره بعضهم مع بعض من الاستيذان من البالغه الرشيده في تزويجها و عدم التصرف في مال الصغير مع وجود وليه الإجبارى الى غير ذلك من الموارد التي يقطع الإنسان بمساواتهم عليهم السيّلام في معاملاتهم مع الناس لمعامله الناس بعضهم مع بعض، و لا يخفى ما فيه لظهور الأدله المتقدمه في ذلك. و أما السيره التي ذكرها فهي لا تنفى ذلك بل انما تدل على عدم أعمال ولايتهم المذكوره كما أنهم عليهم السيّلام لم يعملوا ولايتهم التي يقتضيها المقام الثالث الذي سيجي ء إنشاء الله تعالى بعد أسطر بيانه. و أما (دعوى) منافاه ما دل على الولايه بهذا المعنى لما دل على سلطنه الناس على

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٧٢

نفوسهم و أموالهم فهي (ممنوعه) لأن

أدله الولاية بهذا المعنى حاكمه على الأدله المذكوره فهي تثبت الولاية لهم بنحو أقوى من ولاية الناس على نفوسهم. و أما (دعوى) استبشاع أن تكون لهم (ع) التمتع بزوجه الغير و بجاريته و نحو ذلك (ففاسده) لما عرفت من ان لهم الولاية فيما ليس بمحرم أو واجب ففي هذا المقام لهم (ع) الولاية على طلاق الزوجه لأنه ليس بمحرم على الزوج أن يطلق لكونه باختياره و لهم الولاية على بيع الجارية، مضافا الى أن التمتع بالزوجه و نحوه (انما هو من آثار ولاية الزوج عليها في هذا الشأن و الذي قلنا بثبوته لهم (ع) هو الولاية لهم فيما كان للغير الولاية له عليه بحيث يرجع لاختياره أن يفعله و ان يدفعه للغير و في حال الزوجيه ليس للزوج اختيار في دفع التمتع بالزوجه للغير. (و من هنا ظهر) ان ما ليس ان يعطيه الإنسان لغيره أو كان من الأمور التي لا اختيار له فيها كالإرث من مورثه ليس لهم (ع) الولاية على ذلك الشخص في إعطائه ذلك الشئ ء لهم عليهم السلام لأنه نفس الشخص ليس له الولاية على ذلك فهو نظير العبد الذي لا يقدر أن يعطى الشئ ء لمولاه.

و بعد كتابتى لهذه الكلمات رأيت كلاما للمحقق مرزا على الايروانى (ره) يعجبني نقل محصله من أن معنى قوله تعالى النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ان سلطنه النبي على المؤمنين أشد مما لهم من السلطنه على أنفسهم و ولايته عليهم أقوى من ولايتهم على أنفسهم. و لا-ريب ان سلطان المؤمنين على أنفسهم انما هو في قودها الى مصالحها بما جعله الله تعالى من الطرق و الأسباب كالصيغ الخاصه التي تختص بكل من العقود و الإيقاعات، لا

مطلقا و بلا سبب أو بأى سبب شاء فيكون مفاد الآيه ثبوت نفس هذه السلطنه بعينها للنبي (ص) غاية الأمر بنحو أكد بحيث لا يزاحم سلطنتهم صلّى الله عليه وآله و سلم. و لعل في

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٧٣

وجه الأولويه هو كونه أبصر بمصالح المؤمنين و مضارهم فيقودهم الى مصالحهم و يجنبهم عن مضارهم بأحسن من أنفسهم. فالآيه تدل على ثبوت الولاية للنبي صلّى الله عليه وآله و سلم فيما يرجع الى المؤمنين من التصرفات بالطرق المقرره الشرعيه لكل نوع من التصرفات فليس له أن ينكح أو يطلق أو يبيع بدون تلك الصيغ المقرره للنكاح و الطلاق و البيع فإن الآيه ليست فى مقام التشريع لتلك الاحكام بل فى مقام تشريع الولاية و من الجهات الأخرى مهمله و الأدله الداله على تشريع تلك الأحكام مبينه لها فتكون ولايته صلّى الله عليه وآله و سلم بعد الأخذ بالآيه و أدله تلك الأحكام ثابتة فيما للشخص على نفسه الولاية لا أزيد من ذلك فليس للنبي صلّى الله عليه وآله و سلم أخذ زوجه المؤمن و التصرف فى أموالهم إلا- إذ رأى مصلحتهم فى ذلك فيطلق حينئذ زوجه من رأى مصلحته فى إطلاق ثمّ إذا رأى مصلحه المطلقه فى أن ينكحها أنكحها بالطرق المقرره، ثمّ أن لفظ (الأولى) كما يطلق على الرئيس كذلك يطلق على الرعيه قال الله (ان أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه) و قال عليه السلام: (أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاؤا به) و المعنى فى المقامين واحد و الاختلاف فى مصاديقه فأولويه السلطان بالرعيه أولويته بالقيام بمصالحهم و أولويه علماء الرعيه بالسلطان أولويتهم بتحمل ما

يرد منه و إعانتهم فى إجراء قوانينه و قد استدلل المرحوم الشيخ محمد حسين قدس سره على وجوب إطاعتهم (ع) حتى فى أوامرهم الشخصيه العرفيه الراجعه مصلحتها لهم (ع) بما حاصله ان إطاعتهم (ع) فى الأوامر الشرعيه اطاعه بالذات لله تعالى و اطاعه بالعرض لهم (ع) و اما إطاعتهم (ع) فى أوامرهم العرفيه تكون اطاعه لهم (ع) بالذات و اطاعه له تعالى بالعرض من حيث ان الإطاعه لهم فى أوامرهم العرفيه كانت من جهه نسبتهم لله تعالى بواسطه النبوه أو الإمامه و هذه الإطاعه هى المدلول عليها بقوله (ع) من أطاعكم فقد أطاع الله تعالى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٧٤

إذا عرفت ذلك فنقول ان ما ورد فى باب إطاعتهم (ع) أولى بالشمول لمثل هذه الإطاعه من اطاعه أوامرهم الشرعيه لأن اطاعه أوامرهم الشرعيه اطاعه لله تعالى و لزومها بديهي لا يحتاج إلى المبالغه فى الإلزام بها بخلاف إطاعتهم فى أوامرهم العرفيه.

المقام الثالث: الولاية على تدبير شؤون المسلمين و السلطه و السلطنه على كل ما يتوقف عليه حفظ نظام العباد و رفع الظلم و دفع الفساد و هذا المقام يرجع لولايتهم على الأمور العامه فهى نظير ولاية الرئيس على رعيته.

و لا يخفى ان المقام الأول لا إشكال فى عدم ثبوته للفقيه الجامع للشرائط فان الوجدان يكذبه و الأدله لا تقتضيه.

و أما المقام الثانى: فالدليل العقلى المتقدم لا يقتضى ثبوته للفقيه.

و هكذا الإجماع لم يقم على ثبوته له، و أما الأدله النقليه فيمكن دعوى دلالة بعض الأخبار عليه كقوله عليه السلام: (مجارى الأمور بيد العلماء) و كقوله عليه السلام.

(ان العلماء كسائر الأنبياء) و نحوها مما تقدم، و كل من قال بثبوت هذا المقام

الثانى للفقهاء قال بثبوت المقام الثالث له للأولويه ولأن كلما دل على ثبوت المقام الثانى للفقهاء يدل على ثبوت المقام الثالث له دون العكس فان الكثير من علمائنا من قال بثبوت المقام الثالث للفقهاء دون المقام الثانى ولذا ينبغي أن نسمى الولاية فى المقام الثانى بالولاية العامه بالمعنى الأعم والولاية فى المقام الثالث بالولاية العامه بالمعنى الأخص أما تسميتها بالعامه فلأن الكثير من علمائنا من عبر عن هذه الولاية فى المقام الثالث بالولاية العامه والكلية فى مقابل من أنكرها وادعى بأن الثابت للفقهاء هو الولاية فى موارد خاصه مما قام الدليل عليها بالخصوص كالقضاء ونحوه وانما قيدناها بالمعنى الأخص لأنها أضيق دائره من الولاية فى المقام الثانى، ولعل المرحوم الشيخ المحقق الشيخ محسن خنفر (ره) كان

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، النور الساطع فى الفقه النافع، ٢ جلد، مطبعه الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ١٣٨١ هـ ق

النور الساطع فى الفقه النافع؛ ج ١، ص: ٣٧٥

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٧٥

يذهب إلى الولاية العامه بالمعنى الأعم فقد نقل لى بعض الأفاضل الثقات انه وقع النزاع فى الولاية العامه بين المرحوم المحقق صاحب الجواهر و بين المرحوم المحقق الشيخ محسن خنفر المذكور فى ثبوت الولاية العامه للمجتهد وقد أخذ الشيخ محسن خنفر يقيم الأدله عليها فالتفت الشيخ محمد حسن (ره) وقال ان كان الأمر كما يزعم الشيخ محسن فزوجته طالق فأجابته المرحوم الشيخ محسن الإشكال فى الصغرى. وهذا النزاع لا يتم إلا على تقدير أن يكون موضوعه هو الولاية العامه بالمعنى الأعم، وإلا فالظاهر من صاحب الجواهر

«أعلا الله مقامه» في عدة مواضع من كتابه انه يقول بالولاية العامه بالمعنى الأخص أعنى بالنسبه للمقام الثالث.

[التنبیه الثالث] ولاية الفقيه الجامع للشرائط في زمن الغيبه بنحو النيابة عن الإمام أم بنحو الجعل له

(الثالث) ان الفقهاء اختلفوا في أن تفويض الفقيه لأمر الرعيه و ولايته على تدبير شؤونهم و سلطنته على حفظ نظامهم في زمان الغيبه هل هو على وجه الوكاله و النيابة عن الامام عليه السلام أو هو من باب إعطاء الولاية له و النصب له واليا كما في إعطاء الولاية على القصر في الوصيه فإنها إحداث ولاية لا نيابه و لذا يبقى التصرف للوصي مع خروج الموصى عن أهليه التصرف لموته أو هو من باب الحكم الشرعي بمعنى ان من جمله الأحكام الشرعيه الكليه ان الفقيه الجامع للشرائط له ولاية على المسلمين كما ان الأب له ولاية على ابنه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٧٦

الصغير و تظهر الثمره بين هذه الأقوال في موت الإمام فإنه على الثالث لا- ينزل الفقيه لأنه حكم الله ثابت له و لا يرتفع عن موضوعه. و على الأول ينزل لأن الوكيل ينزل بموت الموكل. و على الثاني قيل لا ينزل لأنه من قبيل إعطاء السلطنه له فهي لا تزول بمجرد موت المعطى و قيل ينزل لأن هذه السلطنه كانت من فروع سلطنه المعطى و من أشعتها التي تنطفئ بانطفائها فبموته تزول سلطنته فيزول ما تفرع عليها، و لكن الحق انها لا- تزول بزوال سلطنه المعطى نظير إعطاء السلطنه و الولاية على الأوقاف أو إعطاء المتوفى السلطه و الولاية للوصى على القصير، فإن إعطاء السلطه و الولاية ليس إلا جعل سيطره و سلطنه للشخص المتولى و ليس لها في بقائها تعلق بالمعطى نظير إعطائه سائر الأشياء و الأعيان فإنه الظاهر من

أدلتها (ان قلت) ان قوله عليه السّلام قد جعلته حاكما يستفاد منه عكس ذلك حيث أسند الامام الصادق عليه السّلام الجعل لنفسه و هكذا قوله عليه السّلام (فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله) فإنه أضاف صاحب الزمان عليه السّلام الحجة لنفسه فيعلم ان كلا- منهما (ع) قد ولى الرواه فى زمانه بحسب ولايته فى زمانه على أهل ذلك الزمان (قلنا) قد أجاب عن ذلك المامقانى (ره) بما حاصله ان هذا لا- ينافى الظهور فيما ذكرناه لصحة ذلك من الإمامين المذكورين (ع) من باب الإمضاء لما عرفت ان للإمام (ع) العزل لما نصبه الامام السابق نعم للمعطى أو للإمام الذى بعده عزله لان له الولاية على ولايته، و لكن لا يخفى ان هذا البحث لا- يثمر لنا شيئا فى عصر الغيبة لأنه حتى لو كانت ولايته بنحو الوكالة عن الامام عليه السّلام فهى باقية لأنه انما يكون وكيلا- عن الإمام الحجة عجل الله فرجه و سهل مخرجه و هو حى الى أن يظهر فيملاً الأرض قسما و عدلا بعد ما تملأ ظلما و جورا نعم هذا يثمر فى عصر الغيبة فى الولى عن الفقيه إذا شك فى أنه وكيل عنه أو متولى عنه كما لو أمر شخصا بمباشرة وقف و لم يعلم الكيفية

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٧٧

و (كيف كان) فدلّل العقل المتقدم لإثبات الولاية يقتضى القول الثالث و هكذا الكتاب الشريف و هكذا ظاهر الطائفة الخامسة و العاشرة كما ان ظاهر الطائفة الأولى هو القول الثانى إذ الوكيل لا يكون بعد الموت بخلاف الوارث و هكذا الثالثة كما أن ظاهر الطائفة التاسعة هو القول الأول و هكذا السابعة و هكذا

الثانيه و لكن الجميع يجب حملها على القول الثالث لأن الطائفة الاولى من الاخبار صريحه فى نفي الأول لأن الوكيل لا يعبر عنه بالوارث كما ان باقى الأخبار أظهر فى الثالث فمقتضى الجمع هو القول الثالث مضافا الى اقتضاء حكم العقل له لدلالته على لزوم نصب الله تعالى للفقير. مضافا الى ان الظاهر من كل خبر كونه بيانا للحكم الشرعى لا إذنا فى واقعه خاصه أو جعله له فى مورد مخصوص و لذا حملوا مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم (من أحيأ أرضا ميتة فهى له) على انه حكم لا أذن فى الاحياء و غير ذلك من الاخبار.

[التنبية الرابع] شرائط الفقيه الذى له الولاية العامه

(الرابع): ان الفقيه الذى ثبت له الولاية العامه يشترط فيه كلما يعتبر فى مرجع التقليد لأنه كما عرفت ان العقل يحكم بأنه مدير للأموال الدينيه فى الرعيه و يكون مرجعا لهم فيها فلا بد أن يكون يصلح للتقليد كما انه لا بد و ان يكون أعلم أهل زمانه و أفضلهم و أبصرهم بتدبير الأمور و اداره الشؤون و ان لم نشترط ذلك فى مرجع التقليد و إلا لم يصلح أن يكون يتولى شؤون الرعيه الدينيه و الدينويه و لم نستكشف جعل الولاية من الله تعالى له كما انه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٧٨

يشترط فيه ان يكون مجتهدا مطلقا لا متجزيا لأن القضايا التى يتولى بها و يتولى شأنها طالما تكون مجمعا لعدده أحكام لا بد له من معرفتها مثلا- الخمر لا بد له من معرفه حكمها من النجاسه و حرمة الشرب و صحه البيع و مقدار الحد عليه و جواز تزويج شاربها و إعطائه الزكاه و الخمس الى غير ذلك

كما انه يشترط فيه الحياه و ان لم نشترط ذلك في مرجع التقليد إذ تدبير الشؤون لا تصلح من الميت مع تطور الأمور و تجدد الحوادث و لعل أغلب الشروط التي سنذكرها إنشاء الله في المفتى الذي هو مرجع التقليد يلزم ثبوتها له و ان ناقشنا في لزومها للمفتى و سيجى ء إنشاء الله منا التنبيه على ما يلزم منها في الزعيم الدينى عند التعرض لها إنشاء الله، فالويل ثمّ الويل لمن يدعى ذلك و ينصب نفسه له و هو ليس فيه الصلاحيه لذلك و غير متوفره فيه تلك الشروط.

[التنبيه الخامس] الشك في موارد الولاية

(الخامس) بعد ما ثبت نيابه الفقيه عن الامام عليه السّلام و ان الولاية الثابته للإمام عليه السّلام ثابتة له في زمن الغيبه (فتاره) يعلم بأن العمل الفلانى يرجع لولايه الإمام عليه السّلام و انه من آثار ولايته و ان فعله لا يكون بدون إذنه و نظره كالجهاد و اقامه الحدود و حفظ الثغور و سائر الأعمال و الافعال و التصرفات التي هي من وظائف و لاه الأمر و سلاطين العصر (و تاره) يعلم بعدم رجوعه إليها و ان آحاد الناس يستقلون بفعله بلا مراجعه رئيس كالعبادات الخاصه و المعاملات الشخصيه و (تاره) يشك في العمل في انه مما يرجع للولاية و من آثارها حتى يكون يرجع أمره للفقيه في زمن الغيبه أم لا بأن يحتمل انه من الأمور المختصه بشخص الامام كصلاه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٧٩

الجمعه عند بعضهم أو من الأمور المختصه بالغير كصرف الكفاره على مستحقها.

(أما الصوره الأولى) فلا إشكال في ثبوت الولاية عليه للفقيه في زمن الغيبه إلا أن يقوم دليل خاص على عدم جواز قيامه به كما قيل ذلك

فى الجهاد و اقامه الحدود أو على قيامه به بنحو خاص كطلاقه لامرأه المفقود بشرط مضى أربع سنين على فقده و عدم الإنفاق عليها.

(و أما الصورة الثانيه) فلا إشكال فى عدم الولايه للفقيه عليه إلا إذا قلنا بثبوت المقام الثانى من الولايه له المسمى بالولايه العامه بالمعنى الأعم فإنه قد تقدم انه لو قلنا بذلك كان له الولايه حتى على تطليق الزوجه من زوجها.

(و أما الصورة الثالثه) فإن قام الدليل على ثبوت الولايه له على ذلك أو عدمها فهو المتبع و الا فقد يقال: ان الأصل عدم ثبوت الولايه له عليه لأنها سلطنه حادثه و الأصل عدمها. و لأنها تقتضى أحكاما و الأصل عدمها، و قد يقال ان الدليل الاجتهادى فى الموارد الخالصه يقتضى عدمها مثل لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيب نفسه. و الناس مسلطون على أموالهم و الطلاق بيد من أخذ بالساق الى غير ذلك من الأدله الوارده فى الموارد المخصوصه، و لكن التحقيق أن يقال ان الدليل الاجتهادى على الولايه لما كان عاما لعموم قوله عليه السّلام: مجارى الأمور بيد العلماء و قوله عليه السّلام، و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها الى رواه أحاديثنا الى غير ذلك مما تقدم فى مبحث أدله الولايه المنجبر ضعفها بما تقدم من الإجماعات المنقوله و الروايات المتضافره و هى حاكمه على الأدله الاجتهاديه فى الموارد الخاصه مثل (لا يحل مال امرء) و نحوه فالمورد المشكوك ثبوت الولايه فيه ان قام الدليل على تخصيصه من عموم الولايه فهو المتبع و إذا لم يقم دليل على ذلك فالمتبع عمومات الولايه. و أما ان كانت الشبهه مصداقيه فإن كان المخصص ليا جاز التمسك بعمومات الولايه و إلا

النور

فالأصل عدم الولاية هذا فيما لو شك في أصل ثبوت الولاية على العمل و أما لو شك المجتهد في أن هذا العمل الذي ثبتت له الولاية عليه و وجب التصدي منه اليه هل تكون مباشرته له بنفسه أو يكون الغير مباشرا له بإذنه أو مخيرا بينهما فإن الأعمال التي ثبتت ولاية المجتهد عليها و تصديه إليها.

(تاره) تكون المباشرة لها راجعه فقط للمجتهد بمعنى أن تكون الاعمال راجعه لإرادته و لنظره من دون مدخلية للغير فيها سواء كان يباشرها بنفسه أو بالتوكيل عليها أو إعطاء المنصب و توليه الغير عليها كنصب الولاية على الأمصار و اقامه الحدود و التعزيرات و كالجهد عن بيضه الإسلام (و تاره) تكون مباشره الغير لها بأذنه بمعنى يكون لنظر الغير مدخلية في تحققها مع اذن الفقيه كبيع المحتكر للطعام عند حاجه الناس فإنه يكون بأمر الحاكم لا بمباشرة فان المباشر للبيع هو صاحب المال الذي هو المحتكر. و كالتقاص من الجاني فيما لو قلنا بتوقفه على اذن الحاكم و (تاره) يكون له ان يباشرها بنفسه و له أن يأذن للغير بمباشرتها كصرف الزكاه على المستحقين فإنه قد يكون بمباشرة و قد يكون بأذنه لصاحب المال بصرفها. فعليه يكون الشك في ذلك (تاره) في عمل المجتهد نفسه كما لو شك المجتهد في أن الفحص عن الغائب يكون بمباشرة بنفسه بأنه هو يكتب إلى الأقطار و يسأل عنه أو يكون الغير هو المباشر للفحص دون الامام و لكنه يأذن الإمام فأصالة عدم وجوب مباشره الحاكم الشرعي للعمل معارضة بأصالة عدم وجوب الاذن و الأمر للغير بالمباشرة فإن الحاكم الشرعي يعلم إجمالا بوجوب تصديه لذلك و لكن

يشك في وجوب المباشرة عليه أو الاذن للغير بالمباشرة و مقتضى ذلك هو الأخذ بالقدر المتيقن فيما لو علم بان أحد الطرفين مجزى قطعاً وإلا- احتاط بالجمع إذا أمكن الإتيان بهما معاً وإلا فيتخير بينهما ولكن ظاهر الدليل الاجتهادى و هو قوله عليه السلام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٨١

مجارى الأمور بيد العلماء هو رجوع الأمر إلى اختيار المجتهد، و ليس فى هذا تمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه لأن الفرض عمومه له و انما لم يعلم كيفيه تصدى المجتهد له و هذا لا فرق فيه بين العبادات و بين المعاملات.

أما مثال الأول كما لو شك المجتهد فى صلاه الجمعه بعد فرض ثبوت ولايته على إقامتها فى انه يقيمها بنفسه أو يأذن للغير بإقامتها.

و أما الثانى كما لو شك المجتهد فى أن السفيه يتولى العقد بنفسه على الزوجه بإذنه أو نفس المجتهد يتولى عقده و الفرض عدم الدليل على ذلك نعم لو شك المجتهد فى توجه التكليف له أو لعامه الناس على سبيل الكفايه فالحق وجوب إتيانه عليه للعلم باشتغال ذمته به و شكه فى سقوطه عنه بفعل الغير كما انه لو رجع العامى له فى ذلك أفتى له بعدم وجوبه عليه لأصل البراءه فى حق غيره من الناس (ان قلت) انه لا وجه لما ذكرته من وجوب التكليف على الفقيه عند الشك المذكور أعنى الشك بين تعيين الفعل عليه أو وجوبه الكفائى على عامه الناس لأصالة عدم خصوصيه الفقيه بمعنى عدم قصد الشارع له بخصوصه فان القصد له بخصوصه أمر حادث و الأصل عدمه كما يظهر ذلك من المرحوم مرزا فتاح فى عناوينه (قلنا) هذا معارض بأصالة عدم قصد

التعميم فان التعميم يحتاج الى قصد حتى لو كان على سبيل البدل فيتساقتان على ان أصاله عدم قصد الخصوصيه إذا كانت أصل لفظي بأن كان المراد بها أصاله عدم التخصيص التي هي عباره عن أصاله العموم فهو غير صحيح لان الفرض هو الشك في ذلك و عدم دليل لفظي حتى يرجع للأصول اللفظيه و إذا كانت أصل عملي بأن كان المراد بها استصحاب عدم انقداح ذلك في نفس المولى فهو و ان كان أثره عدم التكليف بذلك إلا أنه انما يثبت العدم الأزلي الذي هو مفاد ليس التامه و لا يثبت العدم الوصفي الذي هو مفاد ليس الناقصه إذ ليس له حاله سابقه حيث لم يعلم سابقا بان التكليف

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٨٢

المذكور قد جعله الشارع و لم يقصد معه الخصوصيه، هذا كله في عمل المجتهد بالنسبه لنفسه و (تاره) يكون الشك في عمل العامي فعليه أن يرجع لمقلده في معرفه حكمه و اما حكمه الذي ينبغي ان يفتى به مقلده فنقول ان العامي إذا شك في وجوب العمل عليه و احتمل انه من وظائف الفقيه المختصه به جرى في حقه أصل البراءه منه. و اما إذا علم بأنه ليس بمختص بالفقيه و لكن احتمل أن إذنه شرط لوجوبه عليه أي أن المكلف احتمل ان العمل انما يجب عليه إذا أذن الفقيه به كالدفاع عن المسلمين فأيضاً جرى في حقه أصل البراءه منه و لا- يجب عليه تحصيل الاذن و لا- الفحص عنه و اما إذا علم بأن العمل ليس بمختص بالفقيه و علم بأن إذن الفقيه ليس بشرط لوجوبه و انما احتمل أن اذن الفقيه شرط لوجود الواجب و

صحته فان كان من قبيل العباده فإن كان شكه فى كفايتها عن الغير مع إحرازه عدم وجوبها عليه كالمتبرع فى القضاء عن الميت مع وجود الولى لم يكن عليه شىء فى فعل صلاته لأنها حتى لو لم تكن صحيحه أو لم يأتى بها لم يجب عليه شىء و ان كان شكه فى اعتبار الاذن من المجتهد فى صحتها منه مع علمه بوجوبها عليه اما كفايه أو عينا فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين والأصل عدم وجوب الأ-كثر فلا- يجب أخذ الاذن من المجتهد فى فعلها، و أما ان كان من قبيل المعاملات كأن شك فى صحه المعامله منه على مال اليتيم التى يحفظ بها ماله بدون اذن الفقيه وجب عليه أخذ الإذن منه لأن الأصل يقتضى الفساد بدون الاذن منه لأصالة عدم ترتب الأثر على المعامله و لا يجب عليه أخذ خصوص أذن مقلده بل له الأخذ لإذن كل فقيه إلا إذا احتمل اعتبار خصوص اذن مقلده، و ربما يتمسك بمثل قوله عليه السّلام عون الضعيف صدقه و كل معروف صدقه فان عمومها و إطلاقها يقتضى صحه مثل تلك المعاملات التى فيها حفظ مال اليتيم بدون اذن الفقيه لصدق العون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٨٣

و المعروف عليها بدون أذن الفقيه، و الحاصل ان المعامله المذكوره اما ان تكون واجبه أو مستحبه لأنها حسب الفرض يحفظ بها مال اليتيم فتكون من المعروف و الإحسان و البر التى ندب لها الشارع و ذلك يقتضى صحتها و قد ناقش فى ذلك المرحوم الايروانى (ره) بما حاصله ان التمسك بدليل كل معروف صدقه و أمثاله مما أخذ فى موضوعه

مشروعيه الفعل لا- وجه له لأنه إرشاد محض و ذلك لأن موضوعها المعروف، و العون، و الإحسان، و المراد بها هو ما كان معروفا مشروعاً عند الشارع و ما كان عوناً مشروعاً عند الشارع و ما كان إحساناً مشروعاً عند الشارع فتكون هذه المواضيع كناية عما رغب الشارع إليه و حث عليه و لا ريب أنه إذا علم هذا و ان الفعل مطلوب للشارع لم تكن حاجه الى التمسك بدليل كل معروف صدقه و كفى في ذلك ما دل على مشروعيه ذلك الفعل، و إذا لم يعلم ذلك لم ينفعنا دليل كل معروف صدقه و نحوه لعدم إحراز موضوع المعروف فكيف يمكن أن يتمسك به لإثبات ما علق عليه من الحكم فلا بد أن تكون الأدله الداله على أن كل معروف صدقه للإرشاد إلى مطلوبيه ذلك نظير ما إذا قال افعلوا الواجبات و اتركوا المحرمات فلا يصح التمسك بها في المقام لنفي عدم اعتبار الاذن من الفقيه لعدم إحراز مشروعيه العمل بدون أذنه (و لا يخفى ما فيه) فان الظاهر من الكلام هو الحمل على التأسيس لا التأكيد و الظاهر ان المراد بالمعروف و الإحسان و العون هو مفاهيمها العرفيه و هو ما يراه الإنسان معروفاً و إحساناً و عوناً نعم العقل يخصصها بكونها مشروعاً عند الشارع في ثبوت تلك الاحكام لها إذ لا يعقل أن يريد الشارع معروفاً قد حرمه كسقى الخمر أو التصدق بمال الغصب فاذا عرفت ذلك فنقول ان ما كان معروفاً عند الإنسان و لكن شك في مشروعيته عند الشارع صح التمسك بعموم كل معروف لأن العام يصح التمسك به في الشبهه المصداقيه إذا كان المخصص لياً.

النور الساطع في الفقه النافع،

كما فيما نحن فيه فان المخصص لها هو حكم العقل بعدم صحه إتيان ما هو ليس بمشروع عند الشارع و هو يحتمل عدم المشروعيه للعمل بدون اذن الفقيه فيصح التمسك بعموم كل معروف و ان كانت الشبهه مصداقيه لكون المخصص لبي، و يؤيد ذلك و يؤكد تمسك الفقهاء بعموم كل معروف صدقه في موارد عديده فلو لم يفهموا ذلك منه لما تمسكوا به، و ناقش بعضهم في التمسك بها بان عنوان المعروف و الإحسان و العون نحتمل دخول اذن الفقيه في تحققه بمعنى ان المورد لو كان معتبرا فيه اذن الفقيه لم يكن فعله بدون أذنه يصدق عليه انه معروف أو إحسان أو عون بل هو منكر و ظلم و تقصير في حق الغير و هو المجتهد ففي المقام الذى يحتمل فيه اعتبار أذن المجتهد يحتمل عدم صدق هذه العناوين عليه فكيف يصح التمسك بعمومها فلم يحرز تحققها و الى هذا يشير كلام المحقق الأصفهاني (ره) حيث ذهب الى ان المعروف و الإحسان و نحوهما عنوان للواجبات و المستحبات فلا بد في استفادتها ضيقا وسعه من ملاحظه نفس دليل ذلك الواجب و المستحب فان كان لدليله إطلاق كان الفقيه و غيره على حد سواء و ان قام دليل على تقيده بالفقيه فان كان الدليل مطلقا سقط الواجب أو المستحب عند تعذر الفقيه لتعذر الشرط المطلق و ان كان مقيدا بصوره التمكّن من من الفقيه أخذ بإطلاقه عند تعذر الفقيه و ان كان دليل الواجب أو المستحب مهملا- لم يكن مجال للتمسك به لإثبات مطلوبيته من احاد المكلفين عند تعذر الفقيه كما لا- مجال للتمسك بدليل المعروف حيث انه لم يحرز انه يصدر

معروفا من كل أحد (و لا يخفى ما فيه) فإنك قد عرفت ان هذه العناوين عرفيه و ان الاحكام المرتبه عليها ناظره لما يراه العرف معروفا مع قطع النظر عن الشرع. و عليه فاعتبار الشارع لأذن الفقيه فى المورد لا يكون موجبا لأخذه فى موضوع المعروف و إنما يكون مقيدا له بالأذن نظير سائر المقيدات و المخصصات فاذا شك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٨٥

فى مورد اعتبار أذن الفقيه فى صحته و فعله و كان من المعروف عند العرف فى نظر الشاك صح التمسك بتلك العمومات فى جواز فعله و صحته و الأصل عدم التقييد و التخصيص بأذن الفقيه و (الحاصل) أن الشاك فى اعتبار أذن الفقيه يحرز صدق هذه العناوين فلا مانع من التمسك بعمومها و لا نسلم انها عناوين للواجبات و المستحبات لما عرفت من أن المراد بها المفاهيم العرفيه كما هو الشأن فى سائر عناوين الموضوعات المأخوذه فى أدله الأحكام و انما نقيدها بالواجبات و المستحبات الشرعيه بحكم العقل حيث أن العقل يقول ان الشارع لا يريد إلا الواجب و المستحب فاذا شك فى مورد انه واجب أو مستحب صح التمسك بالعمومات المذكوره لأنه و ان كان تمسكا بالعام فى الشبهه المصداقيه إلا انه لما كان المخصص ليا صح ذلك، و يمكن أن يناقش أيضا فى التمسك بها بأنه لا إشكال فى حكم العقل بتقيدها بمشروعيتها عند الشارع كما تقدم، و أصاله عدم الانتقال بالمعامله تقتضى عدم المشروعيه لهذا المعروف الذى كان بهذه المعامله فيكون هذا الأصل منقحا للموضوع فهو حاكم أو وارد عليها (نعم) فى مورد لا يجرى الأصل المقتضى لعدم المشروعيه لا يجىء هذا الكلام، و يمكن

أن يناقش في التمسك بها أيضا بأن أدله ولايه الفقيه تمنع من تصرف الغير إلا بإذنه لثبوت ولايته عليها فيكون تصرف غيره فيها بدون إذنه ليس بإحسان و ليس بعون لأن الإحسان و العون انما يطلبان شرعا و عقلا إذا لم يزاحمهما حق ذى حق بان يعارضا سلطنه شخص آخر و إلا- فلا- شبهه فى قبحهما و من هنا لا يجوز المداخله و التصرف بنحو الإحسان لا فى مال البالغ الرشيد لمنافاته لسلطنته على نفسه و لا فى مال اليتيم مع وجود وليه لمنافاته لسلطنه وليه و (الحاصل) ان عون الضعيف و حسن الإحسان و الإعانه على البر و التقوى مقيده عقلا و نقلا بعدم مزاحمه حق الغير، و بأدله الولاية للفقيه يثبت حق للحاكم فى الأمور

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٨٦

الحسبيه فيرتفع بها قيد الموضوع فى أدله عون الضعيف و حسن الإحسان و الإعانه و هو عدم مزاحمه حق الغير و يتقلب الى نقيضه و هو مزاحمه حق الحاكم الشرعى ففى كل مورد يصدق فيه عنوان العون و المعروف يعتبر فيه اذن الفقيه لعموم أدله ولايه الفقيه لكل عون و معروف، و قد أورد على هذا الدليل المحقق مرزا فتاح بما حاصله ان أدله ولايه الفقيه و ان كانت حاكمه على أدله الحسبيه المذكوره إلا أن أدله ولايه الفقيه محكوم له لدليل نفي السبيل على المحسنين فيقال ان التصرف فى مال اليتيم بالحفظ و الإصلاح مثلا- إحسان و منع الحاكم له و إرجاعه إلى نفسه من السبيل عليه فينفي بدليل نفي السبيل على المحسنين نظير حكومته على دليل اليد فان من وضع يده على الامانه و تلفت منه لا بتفريط يكون

مقتضى دليل اليد هو الضمان لها لكن بدليل نفي السبيل ينفي الضمان عنه فكذا فيما نحن فيه يرفع اليد عن عموم أو إطلاق أدله الولاية في مورد قصد الإحسان و يحكم بعدم ثبوت الولاية فيه للفقهاء بالمعنى المذكور. و لا- ينتقض ما ذكرنا بعدم جواز التصرف في أمور العاقل الرشيد بقصد الإصلاح و إيصال النفع مع كونه إحسانا و وجه عدم الانتقاص ما ذكرناه من عدم كونه إحسانا مع مزاحمه حق ذى الحق و فيما نحن فيه أعنى التصرف في أمور العاقل قد قام الإجماع و الضرورة على اختيار الناس العقلاء البالغين الرشيد في أمورهم و أحقيتهم بها من غيرهم فيكون تصرف الأجنبي فيها و لو بقصد الإحسان هتكا لحرمتهم و تضييعا لحقهم فلا يعد إحسانا بل يكون ظلما و اما مع عدم أهليتهم للتصرف فتصرف الغير فيها إحسان محض لا يشوبه شىء من الجهات القبيحة إلا توهم كونه تضييعا لحق الحاكم و هو مبنى على ثبوت الولاية له عليها و لا شىء يثبتها إلا أدله الولاية و هى محكومه بآيه نفي السبيل على المحسنين فلا ولاية له بذلك المعنى فيجوز لكل أحد التصدى للأموال الحسبية بدون اشتراطه بإذن الفقيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٨٧

و قد يورد على ما ذكرنا من حكومه دليل نفي السبيل بأنه من العمومات الموهونه لكثرة ورود التخصيص عليها فلا يجوز التمسك بها و فيه منع الصغرى انتهى ملخصا، و لا يخفى ما فيه فاته.

أولا- منقوض بعدم جواز التصرف من الغير فى أموال القصر بنحو الإحسان عند وجود الولي عليه مع انه لا وجه له عندهم إلا مزاحمه حق ذى الحق فلو كان دليل نفي السبيل حاكم

على دليل الولاية لكانت له حكمه على أدله ولاية الولي هنا لأن لسان أدله ولاية الولي و أدله ولاية الفقيه واحد.

و ثانيا: ان دليل نفى السبيل على المحسنين انما يثبت نفى السبيل على المحسن الذي لا يزاحم إحسانه حق الغير بحكم العقل و لذا اعترف بعدم جواز التصرف في أمور العاقل بنحو الإحسان فإنه لا وجه له إلا المزاحمة لحق العاقل في أموره فإذا كانت أدله نفى السبيل على المحسنين مقيدة بعدم المزاحمة لحق ذى الحق فتكون أدله ولاية الفقيه حاكمه أو وارده عليها لأنها تثبت الحق للفقيه في الأمور الحسينية فتكون أدله نفى السبيل غير شاملة لها لعدم وجود القيد و هو عدم المزاحمة لحق ذى الحق نعم في صورته تعذر الوصول للفقيه صح تصدى الغير لها و لذا نجد القوم نوعا يتمسكون بهذه المطلقات و العمومات في الأمور الحسينية عند تعذر الوصول الى المجتهد، و قد يناقش أيضا في التمسك بها و لعله يقرب مما سبق بان مثل قوله (عون الضعيف صدقه) مسوق لبيان مطلوبه الأمور الحسينية بجميع أفرادها من دون نظر الى التقييد بالتصدي لها بنوع خاص من المكلفين كالفقيه أو غيره، و لكن أدله ولاية الفقيه مقيدة لمطلوبيتها من الفقيه فيكون الأصل ثبوت ولايته عليها إلا ما أخرجه الدليل و هو المحكى عن ظاهر كلام صاحب الجواهر (ره) و لكن المحكى عن الأكثر ان أدله ولاية الفقيه قضيا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٨٨

مهملة فى قوة الجزئية فهى و ان أفادت أمرا زائدا و هو اعتبار التصدى للأمر المذكوره من صنف خاص و هو الفقيه إلا أن ذلك ليس على وجه الكليه و انما هو فى الجملة فلا

تفيد حينئذ إلا ولايته على الأمور المذكوره فى الجملة و حينئذ فىكون الأصل جواز التصرف فى الأمور المذكوره لكل أحد إلا ما ثبت إناطته بالفقيه تمسكا بالعام عند تخصيصه بالمجمل المنفصل و عليه فلا يعتبر فى مورد الشك فى ثبوت ولايته الرجوع إليه و لا يخفى ما فيه لما قدمناه من عموم أدله ولايه الفقيه فهى مقيده لكل عون و معروف بإذن الفقيه.

[التنبیه السادس] هل يشترط فى تصرف الفقيه فيما له الولاية عليه المصلحه أو عدم المفسده

(السادس) انه قد عرفت ان أدله الولاية ان كان يستفاد منها الولاية العامه بالمعنى الأعم الذى يشمل المقام الثانى و الثالث فلا إشكال فى عدم اعتبار المصلحه فى تصرفاته و ان كان الفقيه الذى يبلغ هذه المرتبه من الولاية تأبى نفسه أن يفعل ما ليس فيه المصلحه (ان قلت) ان مقتضاها أن يكون الفقيه أولى بالمؤمن من نفسه و أولويته كذلك تقتضى مراعاة مصلحه المتولى عليه كما انه يراعى المتولى عليه مصلحه نفسه فى تصرفاته (قلنا) لو سلمنا ذلك فإنما يقتضى ذلك مراعاة الوالى لمصلحه نفسه لا لمصلحه المتولى عليه و أما ان قلنا ان أدله الولاية لا يستفاد منها ذلك و انما يستفاد منها الولاية الأمه بالمعنى الأخص الذى يخص المقام الثالث فان الظاهر بقريته العقل هو اعتبار المصلحه العامه فى تصرفاته إلا انها بحسب نظره لا بحسب نظر غيره. و هو مصدق فيما يراه و إلا لزم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٨٩

فساد الجعل و عدم الاستفاده منه. نعم ذهب جمع الى اعتبار المصلحه فى تصرفات الفقيه بحسب ولايته الشرعيه بل قد ادعى عليه الإجماع و لعل مستندهم فى ذلك الى أن جعل الولاية باعتبار المحافظه على المصلحه، و لكن التحقيق ما قدمناه نعم قد يقوم الدليل

الخاص على ذلك كما فى مال اليتيم لقوله تعالى:

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ*.

[التبئبه السابع] فى تعارض ولايه الفقيه مع الفقيه الآخر

(السابع) ان ظاهر الأدله ان منصب الولايه مجعول لجميع الفقهاء الذين لهم أهليه إشغاله و صلاحيه القيام بمهامه و لكن لو أشغله واحد منهم لم يجز للغير مزاحمته و معارضته فى ذلك شأن سائر الواجبات الكفائيه إذا قام بها من به الكفايه ليس لغيره مزاحمته فيها بل يحرم المزاحمه فيما نحن فيه لمن احتل هذا المنصب و مخالفته فى التصدى لمقتضاياته و آثاره فان وضع انزعامه الدينيه و تولى شؤون الرعيه يقتضى عدم المزاحمه و المخالفه لمن قبض على ناصيتها و لأن مزاحمته و معارضته فيما يقوم به من الأمور يلزم منها اختلال النظام و حصول النزاع و الخصام الموجب للفساد الذى لا يرضى به الشارع قطعا و الذى قد شرعت الولايه لرفعه (و بعباره أخرى) ان العقل حاكم بأنه يجب أن يكون المتصدى للقيام بمهام هذا المنصب من قبل الشارع شخصا واحدا إذ لو كان أكثر من واحد لحدث التشاجر فيما بينهم فى التصرف فى الشؤون العامه و المصالح المشتركه لاختلاف آرائهم و تباين أنظارهم و نزعاتهم بل هذا هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٩٠

الظاهر من روايه العلل المتقدمه ص ٣٤٥ و غيرها بل ان الصادر منه ان كان حكما لم يجز معارضته فيه لما عرفت من عدم جواز نقض حكم الحاكم و ان كان عملا فهو أيضا قد يكون من قبيل الحكم كما عرفت فى مبحث الفرق بين الفتوى و الحكم. و أما مجرد الفتوى فيجوز مخالفته فيها، على أن المزاحمه له فى مقتضيات هذا المنصب تكون تعديا و تجاوزا على ماله

الحق الثابت له بهذا المنصب من الشارع بل يمكن أن يقال ان الولاية على كل عمل مجعوله على سبيل البديل لكل واحد من الفقهاء فاذا قام بها أحد لم يكن للآخر ولاية على ذلك الشئ ء حتى يصح ان يقوم به و يزاحم الأول الذى قد قام به و لو تلبس ببعض مقدماته فاذا قام بالولاية على جميع الشؤون فلا يجوز للفقهاء الآخر مزاحمته فى جميعها، و إذا قام ببعضها لعدم تمكنه من القيام بالباقي لم يجز له مزاحمته فى ذلك البعض الذى قام به و انما يجوز له القيام بالبعض الذى لم يقم به الأول بل يمكن ان يقال ان أدله الولاية هى تقرير للولايات و السلطات الموجودة فى سائر الملل و النحل كما يشير الى ذلك خبر العلل المتقدم ص ٣٤٥ و لا-ريب فى ان جعل فيها لواحد فإن الرئيس لكل قوم كما هو المتعارف فى ذلك الوقت بل المتولى لكل شأن كما هو المتداول عند الأمم يكون واحدا و يمنع أشد المنع من مزاحمته بل يمكن أن يقال بأن ظاهر أدله الولاية هى انها ثابتة للفقهاء عين ما هو ثابت للإمام و كما ان الامام لا يزاحمه فى ولايته و لا فى التصرفات التى يقوم بها من جهة ولايته أحد أصلا حتى لو فرض انه امام مثله لأنه يلزم من ذلك معصية الامام الأول بالمخالفة له فكذلك الفقيه لأن الثابت له من الولاية هو الثابت للإمام حتى لو قلنا انها بنحو نياحه عنه عليه السلام، و من الغريب تجويز مزاحمه الإمام لإمام آخر من بعض المحققين، هذا مضافا الى ان دليل الولاية إذا كان هو الإجماع فالقدر المتيقن منه هو الولاية للفقهاء

مع عدم مزاحمته لفقيه آخر قد قام بمنصب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٩١

الولاية. و اما إذا كان دليل الولاية العقل فكذلك لأن العقل انما يحكم بضروره الولى حذرا من وقوع الفساد و اختلال النظام و مع تجويز المزاحمه حتى فى مقدمات العمل يكون الحذر المذكور موجودا لاحتمال ان المولى عليهم يكون الأمر تابعا لشهواتهم و تلاعبهم. بل لعل السيره قائمه على عدم مزاحمه الفقهاء العدول الامناء بعضهم لبعض بل يستنكرون ذلك لو وقع من أحدهم اشتباها (إن قلت) ان الروايات التى أقيمت على ثبوت الولاية للفقيه تدل على أن عموم الفقهاء لهم هذا المنصب و هو الولاية لا انه لواحد منهم دون غيره (قلنا) انا نقول بثبوتها لكل من الفقهاء الجامعين للشرائط و لكن ندعى انه لو قام واحد منهم بمهامها و أشغلها لم يجز للغير مزاحمته فهى نظير الواجب الكفائى فى أنه واجب على الجميع لكن لو قام به أحد سقط عن الباقين بل قد يحرم عليهم إتيانه مره أخرى كما فى الحدود و التعزيرات لو قلنا بوجوبها الكفائى (ان قلت) انه كيف تدعى عدم صلاحية القيام بمنصب الولاية لأكثر من واحد مع أن الحسن و الحسين عليهم السلام كانا إمامين قاما أو قعدا (قلنا) انا نتكلم فى عدم صلاحية القيام بالمنصب المذكور لأكثر من واحد لغير المعصومين من الخطأ لاختلاف آرائهم و تباين طباعهم و تعدد و جهات نظرهم إذ إن ذلك موجب لحصول الشقاق و الانشقاق فيما بينهم مما يؤدى الى اختلال النظام فى الرعيه بخلاف المعصومين عن الخطأ فان نظرهم للواقع واحد و وجهه نظرهم للمصلحه متحده بل هم نفس واحده فى جسمين فلا يعقل ان يحصل

الانشقاق بينهم و لا- يختل النظام بتوليتهم مجتمعين و لذا ليس هناك مانع من مسانده الفقهاء الجامعين لشرائط هذا المنصب بعضهم لبعض كما ينقل انه فى عصر المرحوم بحر العلوم «قدس سره» كان المرحوم كاشف الغطاء أو كل له مهمه المرجعيه فى التقليد و حل الخصومات و التولى للشؤون الاصلاحيه و المرحوم بحر العلوم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٩٢

للتدريس و تفقيه الناس الأحكام الشرعيه و المرحوم الشيخ حسين نجف للصلاه جماعه بالناس (ان قلت) ان السيره على خلاف ذلك فانا نرى الفقهاء الأبرار كل منهم يعمل بمقتضى الولايه من دون مراجعه أحد منهم للآخر (قلنا) لعل ذلك لعدم ثبوت الولايه العامه فى نظرهم للفقيه أو انهم لا يرون بذلك المزاحمه له فى المنصب أو لعلهم يرون بان ولاء الجور تمنعه من العمل بهذا العمل الذى هو من مقتضيات الولايه و هم يتمكنون من الإتيان به أو لغير ذلك نعم لو كان مبسوط اليد لما جاز ذلك لأن نفس التصدى يكون مزاحمه له فى المنصب إلا بإذنه (ان قلت) ان الكثير منهم قد أفتى بجواز المزاحمه للآخر لو كان الآخر قد تلبس ببعض مقدمات العمل بدعوى أن المزاحمه إنما تمنع منها باعتبار انها ترجع لمزاحمه الإمام عليه السلام لأن الفقيه نائب عن الامام عليه السلام إلا أنه لما كانت نيابته عن الإمام انما هو فى نفس العمل لا فى مقدماته جازت مزاحمته فيها دون العمل و دعوى ان نظر الفقيه كنظر الامام عليه السلام و أمره كأمره فلا تجوز مزاحمته حتى فى المقدمات لا تنفع مدعيها لأن اعتبار نظره من باب الطريقيه للواقع فاذا اطلع الفقيه الثانى على خطأه جاز له مزاحمته

(قلنا) قد ذكرنا ان نفس التصدي تكون مزاحمه منه على منصب الولاية فإنه بعد ان كان منصب الولاية ثابت له و قد قام بما هو مقتضاه و تلبس به فمزاحمته و لو في مقدمات العمل تكون مزاحمه له في المنصب المجعول له من الله تعالى و تجاوزا على الحق الذي يكون له و الذي دل الدليل على عدم رضاء الشارع على المزاحمه فيه إلا بإذن القائم به و المتلبس به (ان قلت) ان الاحكام العقلية يقتصر فيها على مناطاتها و فيها نحن فيه مناط حكم العقل بعدم المزاحمه هو لزوم الفساد ففي مقام لا يلزم الفساد تجوز المزاحمه (قلنا) العقل يستكشف حكم الشرع بعدم جعله لجواز المزاحمه لأن جوازها موجب لفتح باب الفساد حيث مجال الاحتمال

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٩٣

و التجوز لعدم الفساد في المزاحمه مفتوح. و الواقع لم ينكشف عنه الغطاء و عليه فلا محاله يستكشف العقل عدم جعل الشارع لجواز هذا الأمر، مضافا لما عرفت من أن جعل المنصب له يقتضى عدم المزاحمه له في مقتضياته لأن المزاحمه تكون تعديا على ماله من الحق المجعول له من الشارع.

[التنبيه الثامن] تزاحم ولاية الحاكم الشرعي مع ولاية غيره

(الثامن) لا- ريب في انه قد دل الكتاب و الإجماع و السنه على ولاية جملة من المكلفين كولاية الجد و الأب على الصغير في المال و النكاح و على المجنون المتصل جنونه بالصغر أو مطلقا على قول و هكذا على السفیه المتصل سفهه بصغره أو مطلقا على قول و ولاية الوصي على الأطفال مع فقد الوليين الإجباريين و ولاية المولى على عبده و ان كان أبوه و جده موجودين و ولاية الأولى بالميراث في أحكام الميت و تحقيق ذلك و

تنقيحه يطلب من كتب الفقه و لكن محل البحث هنا فى أنه هل للحاكم الشرعى ولاية أيضا على المذكورات كما للأب و الجد ولاية على الصغير و إذا تعارضا أيهما يقدم أم ليس له ذلك و انه انما يكون ولى من لا ولى له معين من الشرع فاذا فقد كان هو الولى كما انه إذا فقد كان عدول المؤمنين. ظاهر كلمات الفقهاء كالمرحوم صاحب أنوار الفقاهة و المرحوم صاحب كتاب العناوين انه ليس له ولاية على ذلك. و لكن التحقيق أن يقال انه ان قلنا بثبوت الولاية العامه له بالمعنى الأعم كانت له الولاية على ذلك لأنه على هذا يكون أولى بالمؤمنين من أنفسهم و يقدم مع التعارض، و اما ان قلنا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٩٤

بثبوت الولاية العامه له بالمعنى الأخص فلا ولاية له على ذلك كما لا ولاية له على القضايا الجزئية إلا إذا كانت لها علاقه بحفظ شؤون المسلمين العامه. و لعله يؤيد تقديم ولاية الحاكم الشرعى على ولاية غيره ما روى عن الصادق عليه السّلام من انه إذا حضر الإمام الجنازه فهو أحق بالصلاه عليها و ما عن الدعائم عن أمير المؤمنين عليه السّلام إذا حضر السلطان و فى نسخه الإمام الجنازه فهو أحق بالصلاه عليها من و لبها (ان قلت) كيف قدم الحسين عليه السّلام سعيد بن العاص فى الصلاه على الحسن عليه السّلام قائلا له لو لا السنه لما قدمتك (قلنا) غير مسلم عندنا وقوع ذلك و لو سلمناه فيحتمل أنه للتقيه و ان الحسين عليه السّلام نوى الانفراد فى صلاته:

كيف و المعصوم لا يصلّى عليه إلا المعصوم (ان قلت) فى خبر السكونى عن الصادق

عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا حضر سلطان من سلاطين الله جنازه فهو أحق بالصلاه عليها ان قدمه الولي و إلا فهو غاصب (قلنا) هو مع ضعفه سندا. من المحتمل ان الضمير في قوله فهو عائد للولي أى ان قدمه الولي فذاك المطلوب و إلا فالولي غاصب للسلطان لعدم إعطائه ما هو حقه و بيالى ان هذا المعنى احتمله صاحب كشف اللثام. كما انه احتمال في الذكرى ان المراد بالسلطان غير سلطان الأصل كما يشعر به التنكير المشعر بالكثرة و يكون هذا الكلام من الصادق عليه السلام تعريضا بالولاه و الخلفاء الذين يتقدمون بسلطانهم و قوتهم على الصلاه على الجنائز و غيرها. و لكن اضافته السلطاني الى الله تعالى ينافي ذلك فان الظاهر ان المراد بهم الولاه الشرعيين الصحيحين (ان قلت) لعل المراد بالإمام و السلطان في الخبرين المتقدمين هو إمام الأصل و حينئذ فلا يثبت ذلك للفقهاء في عصر الغيبه (قلنا) مضافا الى أن أدله النيبه تثبت كلما ثبت لإمام الأصل إلا ما أخرجه الدليل كما تقدم، ان الفقهاء يفهمون من هذه الألفاظ هو مطلق المتولى لشؤون المسلمين كما في أخبار الفقيه الذي تتربص زوجته اربع

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٩٥

سنين فإنهم فهموا منها مطلق الفقهاء الصالحين للمرجعيه الجامعين لشروطها.

هذا و المحكى عن الكاتب في أحد قوليهِ و عن الكافي ان امام المسلمين أولى بالصلاه على الميت من وليهِ.

[التنبیه التاسع] جواز نصب المجتهد لغيره فيما له الولاية عليه

إشاره

(التاسع) انه يجوز للمجتهد أن ينصب الغير على ما كان له الولاية عليه إلا ما قام الدليل على عدم جوازه. و يسمى ذلك الغير المنصوب من قبل المجتهد عند الفقهاء بالأمين لأن الأمين عندهم هو المنصوب من قبل

ولى الأمر عموماً أو خصوصاً فى أمر من الأمور. و فى المحكى عن شرح القواعد لجدنا كاشف الغطاء (ره) انه لو نصب الفقيه المنصوب من الامام بالاذن العام سلطاناً أو حاكماً لأهل الإسلام لم يكن من حكام الجور. و المشهور عنه (ره) انه نصب (فتح على شاه) سلطاناً على إيران و أعطاه الإجازة فى توليه هذا المنصب.

و الدليل على جواز ذلك للمجتهد.

(أولاً) ان الأصل فيما شك فى جواز التوكيل فيه هو جوازه كما قرره الفقهاء فى كتاب الوكالة و التحقيق فى صحه هذا الأصل يطلب من كتاب الوكالة.

و (ثانياً) عموم أدله الولايه له و النيباه عن الامام عليه السّلام فإنها تثبت بعمومها و إطلاقها ان كل ما للإمام عليه السّلام يثبت للمجتهد كما تقدم فى مبحث الولايه و لا ريب فى ثبوت ذلك للإمام عليه السّلام فيثبت للمجتهد الحال محله.

و (ثالثاً) عموم أو إطلاق مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم (كل معروف صدقه، و عون الضعيف صدقه) لأن رفع القصور عن الصغير بجعل أمين له و والى عليه يكون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٩٦

من المعروف و العون له و هكذا جعل الوالى على الوقف يكون عوناً للموقوف عليهم فتأمل.

و (رابعاً) ما دل على استخلاف القاضى فيما على ما هو تحت ولايته فاذا جاز ذلك فى زمن الحضور كما ربما يكون من مسلماتهم جاز فى زمن الغيبه أيضاً و إذا جاز للقاضى فقد جاز للمجتهد بل الظاهر من قوله عليه السّلام (جعلته حاكماً) هو ثبوت الولايه له على النصب للغير للملازمه العرفيه بين جعله حاكماً و بين جعل الولايه له على نصب الغير كما هو المتعارف فى الدول الغير

فيدل ذلك على المطلوب بالدلاله الالتزاميه العرفيه نظير دلاله (حاتم) على الكرم.

و (الحاصل) انه قد تقدم ان الظاهر من الأدله فى مبحث الولاية انه يثبت للفقيه كلما ثبت للإمام عليه السّلام إلا ما أخرجه الدليل حتى لو شك فى ثبوت شىء للفقيه مع ثبوته للإمام عليه السّلام فتجرى أصاله عدم التخصيص أو التقييد و ثبت جوازه للفقيه (نعم) لو شك فى ثبوته لنفس الامام عليه السّلام و لم تكن عمومات ولايته عليه السّلام تشمله كان الأصل عدم ثبوت الولاية للفقيه عليه. و قد أورد على دعوى إمكان جعل الفقيه لغيره الولاية أو القيمومه أو الجبايه و أشباهها بان ذلك مبنى على الالتزام بجعل الأحكام الوضعيه و لعل الكثير من علمائنا لا يلتزم به بل ربما بعضهم يرى جعلها محالا. و لا يخفى ما فيه فان مثل هذه الأمور التى لها منشأ انتزاع عرفى قابله للجعل يجعل منشأ انتزاعها فإنها لا تنقص عن جعل القضاء و الولاية التى لا إشكال فى جعل الامام عليه السّلام لهما و لو لم تكن قابله للجعل لما جعلها الامام عليه السّلام.

و أورد ثانيا: بان النصب من المجتهد انما يصح لو كانت الولاية ثابتة له فى مقابل الامام عليه السّلام و اما إذا كانت ثابتة له بما هو نائب عنه عليه السّلام فلا يصح جعلها لغيره إذ ليس لذاته موضوعيه فى الأثر المذكور فلا وجه لاستقلاله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٩٧

بالنصب و الجعل و فيه ما لا يخفى فإنه أى مانع من كون النائب عن الامام عليه السّلام و الحال محله فى تنظيم شؤون الرعيه أن يجعل الامام له صلاحيه النصب و التعيين فى المناصب الشرعيه بل

مقتضى نيابته عن الامام عليه السّلام هو ذلك. كيف و الأدله تقتضى صحه ذلك من المجتهد و انه نائب عنه فى كل ما يصح صدوره عن الامام عليه السّلام هذا كله مع التنزل عما ذكرناه فى مبحث الولاية من ان أدلتها تدل على ان المجتهد الجامع للشرائط ثابتة له الولاية من الشارع لا بعنوان النيابة عن الامام عليه السّلام.

أقسام جعل المجتهد لغيره

ثمّ ان الجعل من المجتهد لغيره (تاره) يكون بنحو الاذن منه فى التصرف و (تاره) بنحو الوكالة و النيابة عنه و (تاره) يكون بنحو إعطائه المنصب و جعل الولاية له كجعله قيما أو واليا على البلد أو متوليا للوقف أو جابيا للزكاه و نحو ذلك (ان قلت) أى فرق بين جعل المجتهد الوكالة و النيابة و الاذن و بين جعله لنفس المنصب كجعل الغير متوليا، و بعبارة أخرى أى فرق بين جعل المجتهد للغير و كيلا عنه فى تولى شؤون القصر و بين جعله للغير قيما عليهم (قلنا) ان المجتهد قد يتصرف فى مال اليتيم و الوقف بعنوان انه لا ولى له و انه هو ولى من لا ولى له فيكون تصرفه مع بقاء التحفظ على العنوان الذى جوز له التصرف فيه و هو عنوان كون المال أو الشخص لا ولى له و قد يتصرف فيه بنحو يخرج عن هذا العنوان فيجعل له واليا و قيما و يخرج بذلك عن كونه لا- ولى له و لا- ريب ان تصرفه بكل واحد من النحويين يغير الآخر فجمال القيمومه و الولاية على اليتيم من قبيل الثانى و إعطاء الاذن و الوكالة

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٩٨

و النيابة من قبيل الأول لو لم يكن مسبقا بجعل

نفسه قيما و متوليا و إلا كان منشأه التصرف على النحو الثانى.

و (الحاصل) ان مقتضى الأدله جواز ذلك كله للمجتهد لا سيما المتصدى لأمر الرئاسة الدينيه و الزعامه الإلهيه إلا إذا كان الغير غير صالح لجعل ذلك الشىء له فلا يجوز للمجتهد جعل ذلك له كالفاسق الذى قامت الأدله على عدم صلاحيته لتوليه الوقف و كالعامى الذى لا يصلح للقضاء هذا و ربما (يقال) انه لا يجوز للزعيم الدينى أن ينصب شخصا للقضاء أصلا لأن ذلك الشخص ان كان مجتهدا فهو له القضاء و ان كان غير مجتهد فلا يجوز نصبه (قلنا) ان للزعيم الدينى ذلك فإنه لو تمكن من له الأهليه للزعامه الدينيه لم يجز لأحد مزاحمته فى الزعامه و لا فى القضاء كما تقدم فى تنبيهات الولايه و لكن له أن يعين مجتهدا للقضاء لسد حاجه الناس فى رفع المخاصمات و حسماماده المنازعات فى اختيار القاضى و يمنع من الرجوع لغيره خوفا من الاختلاف فى الحكم نعم لو لم يعين أو لم يكن فقيها له تلك الزعامه جاز لكل مجتهد القيام بالقضاء.

[التبيه العاشر] جواز عزل المجتهد للمنصب

(العاشر) لا- إشكال انه يجوز للمجتهد الذى له الولايه عزل المنصب من قبله أو قبل غيره إذا ظهر منه ما يوجب عزله كما انه يجوز العزل للمصلحه أو لوجود من هو أتم منه نظرا بلا- خلاف يعرف و انما وقع الكلام فى جواز العزل تشهيا و اقتراحا و حبا للغير أو بغضا له فجمله ذهبوا الى الجواز كما هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٣٩٩

المحكى عن التحرير و الكشف و المفتاح و الجواهر لأنه مقتضى ولايته على المسلمين العامه و ذهب صاحب الشرائع و الإرشاد الى عدم

جواز ذلك لأن ولاية المنصوب قد استقرت فلا تزول تشهيا مضافا الى ان عزله عبث و فيه عرضه للقدح فى المعزول و هو ليس يستحق القدح. و لا يخفى ما فيه فانا لا نسلم استقرار الولاية بحيث لا تزول بعزل من له الولاية العامه و ليس العزل فيه عبث لعله لحب فى نفس المولى و رغبه تقتضى ذلك و ليس كلما يوجب أن يكون الإنسان عرضه للقدح لا- يجوز فعله و إلا- لما جاز أغلب الأفعال على انا لا نسلم ذلك إذ يمكن رفعها لو كان العزل موجبا لها بأن يصرح الولي العام بأن عزله ليس لما يقدح فيه.

[التنبية الحادى عشر] تصرفات المجتهد بعد موته أو بعد فقدانه لأهليه المرجعيه

اشاره

(الحادى عشر) لا إشكال فى عدم جواز الترافع الى المجتهد الميت أو من فقد الأهليه كأن صار فاسقا أو عاميا فلا يجوز رفع الخصومه بحسب رأيه بالرجوع إلى الحاكي عن فتواه أو كتابه للإجماع و ظاهر الأخبار على اعتبار الحياه فى القاضى و لعدم قابليته لأن يصدر الحكم منه و هو غير الفتوى كما أن الأدله الداله على اعتبار باقى الشروط فيه تقتضى عدم صحه قضاءه عند فقدته لها و أما الأحكام الصادره عنه فى الخصومات و المرافعات و الأمور الحسيه فى زمان حياتة و زمان أهليته فهل تبطل بعد مماته أم لا فنقول ان (منها) ما يكون أحكاما لرفع الخصومات ككون هذا ملكا لزيد و هذه المرأه محرمه على هذا الشخص و كون هذا المال وقفا و نحو ذلك فهذه لا إشكال فى عدم بطلانها بموته

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٠٠

أو فقدان أهليته لأنها يكون ردا لحكمه و الراد عليه راد على الله تعالى و (منها) ما يكون من قبيل المعاملات

الصادر منه بعنوان ولايته كبيعته أموال القصر والغائبين و المجانين و إجارتها لها أو للأوقاف العامه فأیضا تكون نافذه و لا تبطل بموته للأدله الداله على لزومها كأوفوا بالعقود و نحو ذلك فهو كسائر المتعاملين بها لا ينقص عنهم و (منها) ما يكون بنحو الاذن فى التصرف و الوكاله و النیابه عنه كما لو أذن له بقتل الكافر أو التصرف فى مجهول المالك أو حق الامام علیه السلام أو وكله بحفظ مال القاصرين أو أنابه عنه فى تولیه الوقف فلا- إشكال فى بطلان ذلك بموته لأنه لا یزید عن سائر الوكلاء و المأذونین و النائبین فى بطلان و كالتهم و إذنهم و نیابتهم بموت الموكل و الأذن و المنوب عنه لتقومها بالاذن و الرضا و طیب النفس المتقومه بالحیاه بل و لو لم نقل بتقومها بالحیاه فهى أيضا تبطل لانتقال الأمور التى قد أذن فیها أو وكل فیها أو أناب فیها الى من بعده فلا- بد للمتصرف فیها أن یرجع لمن انتقل أمرها إليه. مضافا للإجماع الذى ذكره فى الجواهر على بطلان الوكاله بالموت ففيما نحن فيه تبطل نیابته و وكالته و أذنه من المجتهد بالموت فلا أثر لما كان تأثيره عنه بأحد هذه العناوين و هكذا لو جن المجتهد أو سقط عن أهليه التصرف بالفسق و نحوه لأنه یرجع ما بيده لغيره فلا بد من أخذ الاذن من ذلك الغير الذى رجعت تلك الأمور له (نعم) المجتهد بالإغماء أو النوم أو الغفله لما كان لا یخرج عن أهليه التصرف بالإجماع و السيره كانت الوكاله و النیابه و المأذونیه لا تبطل بها، و قد يستدل بإطلاق أدله الوكاله و هو مبني على تسليمه، و (منها)

ما يكون بنحو إعطاء المنصب كإعطاء القيمومه على القصر و الولاية على الأوقاف و الجبايه و القضاء بين الناس بناء على جواز جعل المجتهد لشخص قاضيا و نحو ذلك من المناصب الشرعيه و الظاهر انها لا تبطل بموته و لا بخروجه عن الأهليه و لكن للمجتهد الحى أن يعزله عنها و قد حكى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٠١

الإجماع عن الشيخ و جامع المقاصد و عن الإيضاح الإجماع على عدم انعزال الأولياء القوّم المجعولين من قبل المجتهدين خلافا لما يظهر من صاحب البلغه حيث ذهب الى بطلان ذلك بموت المجتهد و بعضهم فصل فى المقام بين ما إذا كان نصب المجتهد للقيم و نحوه من جانب الامام عليه السّلام فيكون المجتهد واسطه فى الجعل عن الامام و حينئذ فلا ينعزل بموت المجتهد فى عصر الغيبه لكون الجاعل له حيا لم يمت و بين صورته ما إذا نصبه المجتهد من قبل نفسه باعتبار ان له حق النصب فينعزل بموته. و الحق هو القول الأول و هو عدم البطلان بموت المجتهد أو بخروجه عن الأهليه، و يمكن أن يستدل له (أولا) بالإجماع المنقول عن الشيخ و الإيضاح و جامع المقاصد و لعل الإجماع المحصل قبل صاحب البلغه ثابت.

و (ثانيا) بأن الولاية التى كانت للإمام عليه السّلام قد ثبت جعلها للمجتهد فى عصر الغيبه الجامع للشروط و انه يقوم مقامه فى جميع ما هو ثابت له عليه السّلام فكما ان الامام لا ينعزل المنصوب قيما أو واليا من قبله بالإجماع بموته كذلك الذى نصبه المجتهد لأنه نائب مناب الإمام فى جعل هذه الوظائف، نعم إنما ينعزل إذا عزله الولي لا ان موت الولي موجب لعزله

و (ثالثا) باستصحاب بقاء تلك المناصب و الوظائف بعد موت المجتهد و باستصحاب صحه تصرفات القيم و الولي بعد موت المجتهد الناصب لهما. و قد أورد على الاستصحاب المذكور: بأنه معارض باستصحاب عدم الصحه فى العقود و المعاملات الواقعه من القيم و الولي بعد موت المجتهد و عدم ترتب الأثر على تصرفاتهما بعد موت المجتهد و لا- يخفى ما فيه فان الاستصحاب الأول مقدم على الثانى لأنه من قبيل الشك السببى و المسببى فإن الشك فى ترتب الأثر على المعاملات ناشئ من الشك فى بقاء القيمومه و الولايه. مضافا إلى أنه لا وجه للاستصحاب الثانى المذكور لأن اليقين السابق هو صحه المعاملات الصادره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٠٢

من الولي و القيم و نشك فى بقائها بعد طرو موت المجتهد، إلا اللهم أن يقال: ان هذا استصحاب تعليقى فاسد عندنا. مضافا إلى استصحاب عدم صحه القيمومه و الولايه من المجتهد الحى الآخر و عدم صحه التصرف منه فان هذا المجتهد الحى الآخر لم يكن يصح منه ذلك فى زمن حياه المجتهد الأول فنستصحب عدم الصحه منه إلى ما بعد موت المجتهد الأول. و لا يخفى ما فيه فان أدله الولايه العامه تقتضى صحه تصرفه عندما صار وليا عاما فى العزل و النصب و الإمضاء لتصرفات المجتهد السابق

حجه القول الثانى

و استدلل للقول الثانى و هو الانعزال بموت المجتهد أولا: بأن نصب المجتهد القيم و الولي و نحو ذلك من الوظائف كالجبايه للأموال إنما هو عبارته عن جعله نائبا و وكيلاه عنه فى ذلك و مقتضاه انعزاله بموته أو بخروجه عن الأهليه للإجماع على انعزال الوكيل بموت الموكل. (و جوابه) ان ذلك من قبيل

إعطاء المنصب و الولايه على التصرف فجعل الولي و القيم من حاكم الشرع كجعل حاكم الشرع وليا و قيما من الله تعالى و ليس من قبيل النيايه عن المجتهد، و لذا لسان الجعل يختلف عن لسان النيايه ففي صورته النيايه يقول المجتهد جعلتك نائبا عنى فى حفظ أموال القاصرين و الإداره لشؤون الوقف و فى صورته إعطاء المنصب يقول جعلتك قيما و جعلتك متوليا و قاضيا و جاييا. و دعوى انه ليس لحاكم الشرع ذلك و إنما له أن يجعل نائبا عنه فى ذلك. (قلنا) هذا خروج عن محل البحث فان محل البحث هو بعد فرض جواز الجعل منه و قد أثبتنا ذلك فى تنبيهات الولايه العامه و انه يجوز له أن يجعل المنصب لغيره.

و (ثانيا) بأن إعطاء المنصب يكون متفرعا على ولايه المجتهد و من شؤون نيابته عن الامام عليه السلام و بموت المجتهد تزول ولايته و نيابته عن الامام فيزول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٠٣

ما يتفرع عليها. (و جوابه) ان إعطاء المنصب حدوثه متفرع على ذلك و ليس بقائه متفرع عليه بل هو أول الكلام.

وجه القول الثالث

و استدلل للقول الثالث أعنى القول بالتفصيل بين صورته إعطاء المنصب من قبل نفس المجتهد فينعزل بموته و بين صورته إعطائه من قبل الامام عليه السلام فلا ينعزل بموته بأنه فى الصوره الاولى يكون من شؤون و توابع و فروع ولايه المجتهد و بموته تسقط ولايته فيسقط توابعها و ما يتفرع عليها بخلاف الصوره الثانيه فإن المجتهد واسطه فى الجعل عنهم (ع) و ليس له استقلال فيه و ليس لذاته موضوعيه فى الأثر المذكور فموته لا يوجب الانعزال لأن موكله فى الحقيقه هو الامام

عليه السّلام و هو لم يمت و إنما الذى مات هو الواسطه بينهما قالوا و لو شك فى أن جعل المجتهد لصاحب المنصب من قبيل الأول أو الثانى لم يجرى الاستصحاب لأنه من قبيل تردد المستصحب بين الفرد الطويل المعلوم البقاء و الفرد القصير المعلوم الزوال و لا أثر للكلى المردد بينهما حتى يستصحب و أما استصحاب جواز التصرف فهو استصحاب تعليقى معارض باستصحاب عدم ترتب الآثار على ما يصدر منه، و لا- يخفى ما فيه لا- مكان المناقشه (أولا) بأن الوكيل لا يجوز له توكيل الغير إلا بإذن الموكل كما قرر فى كتاب الوكالة و فيما نحن فيه و إن ثبت جواز توكيل المجتهد لشخص من قبل نفسه إلا ان جواز توكيله من قبل الامام عليه السّلام غير ثابت و على مدعيه الدليل و كذلك ولايته عن الامام لا تستلزم جواز أن يوكل شخصا عن الامام عليه السّلام.

و (ثانيا) بأن على كلا الصورتين لا ينعزل اما فى الصورة الثانيه فلموافقه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٠٤

الخصم لنا فى ذلك، و اما فى الأولى فلما عرفت ان صلاحيه النصب له لا يوجب التبعية وجودا و عدما له ألا ترى ان الجد أو الأب يجعل لشخص القيمومه على أولاده مع انه لا ينعزل بموتهما و الواقف يجعل توليه الوقف لشخص مع انه لا ينعزل بموته (و بعبارة أخرى) ان جعل ذلك المنصب بيده لا يستلزم أن يزول بموته أو فقدان أهليته.

[الشك فى نوع جعل الفقيه للشخص انه بنحو الاذن و نحوه أو بنحو إعطاء المنصب.]

ثمّ انه بعد ما عرفت بأن الوكالة و النيابة و الاذن تبطل بموت المجتهد أو فقده لأهليه المرجعيه، و ان القيمومه و الجبايه و الولاية و نحوها من المناصب الشرعيه لا تبطل

بذلك فلو شك في كيفية تعيين الفقيه للشخص بأنه بنحو الاذن و أشباهه مما يبطل بالموت و نحوه أو بنحو إعطاء المنصب له كمنصب القيمومه و أمثاله مما لا يبطل بذلك فذهب بعضهم إلى الثانى متمسكا بالإطلاق مدعيا أن الوكاله و النيابة تحتاج إلى التقييد بكون منصبه نيابه عن الغير بخلاف إعطاء المنصب فإنه و إن كان كل منهما فردا مباينا للآخر لكن في مقام البيان يحتاج أحدهما إلى التقييد دون الآخر كما قيل في البيع من أن إطلاقه يقتضى إيقاعه عن نفسه لا عن الغير لاحتياجه إلى قصد ذلك و هكذا عقد النكاح فإنه يحمل على الدائم لأن الانقطاع يحتاج إلى تقييد.

و لعل غرضه إن كل واحد منهما و إن كان فردا مباينا للآخر إلا أن بيان أحدهما يحتاج إلى مئونه زائده و قيود أكثر فيحمل جعل الفقيه على الفرد الذى هو أقل مئونه فى بيانه، و يمكن أن يقال انه معارض بصوره احتمال الإذن فإنه أيضا لا يحتاج الى التقييد، و الأولى أن يقال انه إن كان يحتاج بيان أحدهما إلى بيان أزيد دون الآخر حمل جعل الفقيه على الآخر الذى هو أقل بيانا و إلّا فيرجع إلى استصحاب الآثار و الأعمال التى كانت ثابتة له سابقا و قد أورد على هذا الاستصحاب انه غير صحيح لتردد المجعول بين فردين معلوم الزوال

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٠٥

و معلوم البقاء و لا أثر للجامع ليجرى استصحابه، و لا يخفى ما فيه فان النصب بأى نحو كان أثره جواز التصرف بدليل انه وقت وجود الناصب بأى نحو كان النصب تترتب عليه تلك الآثار فلو لم تكن آثارا للجامع لما تترتب على

النصب مطلقا عند وجود الناصب. (إن قلت) ان استصحاب جواز التصرف استصحاب تعلقي معارض باستصحاب عدم ترتب الأثر. (قلنا) إنا لم نستصحب جواز التصرف و إنما نستصحب موضوعه و هو القدر الجامع بين الفردين، مضافا إلى ان استصحاب جواز التصرف استصحاب تنجزى لأن نفس الجواز ثابت فعلا، و اما استصحاب عدم ترتب الأثر فقد تقدم ص ٤٠١ فساده.

[التنبية الثاني عشر] أموال الفقيه في زمن الغيبة التي يصرها على نفسه و شؤونه أو وجوب دفع أموال الإمام له

إشارة

(الثاني عشر) لا- ريب ان الذي يصلح أن يكون مالا- للفقيه في عصر الغيبة باعتبار ولايته هي أموال الإمام عليه السّلام و قبل الخوض في ذلك لا بأس بالتعرض لأموال الإمام عليه السّلام الثابتة له ثمّ بيان صحه تصرف الفقيه الجامع لشرائط المرجعية و الولايه فيها بصرفها على نفسه و شؤونه فنقول إن أموال الإمام عليه السّلام على قسمين (أحدهما) ما يكون ثبوتها له بعنوان الإمامه و من جهتها. و (ثانيهما) ما يثبت له بالأسباب الموجهه لثبوتها لسائر المسلمين كالثابتة له بالإرث أو بالهدية أو بالكسب أو بالنذر لشخصه الكريم أو الوقف على ذاته المقدسه أو نحو ذلك و لا- كلام لنا في القسم الثاني لوضوح عوده لوراثة الامام و عدم رجوعه للفقيه و إنما كلامنا في القسم الأول لأنه هو الذي يمكن ان يقال فيه بعوده للفقيه في

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٠٦

عصر الغيبة،

و الكلام يقع في مقامين

إشارة

أحدهما في تعيين أموال الإمام عليه السّلام و تشخيص أنواعها. و ثانيهما في بيان عودها للفقيه في عصر الغيبة.

اما (المقام الأول) [و هو] في تعيين أموال الإمام ع و تشخيص أنواعها

إشارة

فنقول

[حق الإمام]

إشارة

من أموال الامام (نصف الخمس) و يسمى بحق الإمام فإنه لا اشكال و لا خلاف فى كونه ثابتا له بعنوان الإمامه و إنما وقع النزاع فى ثبوته فى زمن الغيبه. فعن الشيخين و السيدين و الشهيدين و سائر من تأخر عنهم القول بالثبوت بل المحكى عن الرياض انه الأشهر بل عدم الخلاف فيه إلا نادرا من القدماء. و عن الجواهر انه المشهور نقلا و تحصيلا ان لم يكن المجمع عليه. و حكى القول بالسقوط عن المراسم و الكفايه و الذخيره و المدارك و المفاتيح و الحدائق.

[حججه القول بالثبوت فى زمن الغيبه]

و يدل على (القول الأول) هو انه لا- إشكال فى ثبوته فى زمن الحضور لكل ما دل عقلا- و نقلا- على وجوب دفع الحق إلى مستحقه، و إن النبى صلى الله عليه و آله و سلم كان يؤخذه و ان الأئمه الأطهار عليهم السلام يرسلون الوكلاء الى جميع النواحي لقبضه حتى فى زمن الغيبه الصغرى، و أدله الاشتراك فى التكليف تقتضى ثبوته فى زمن الغيبه. مضافا الى ان الاخبار الداله على وجوب الخمس فى كل نوع من أنواعه ظاهره الدلاله على ثبوته فى كل عصر مضافا لما فى الصحيح المروى فى الكافى، عن على بن إبراهيم عن أبيه من قول ابى جعفر الثانى عليه السلام ان أحدهم يثب على أموال آل محمد أيتامهم و مساكينهم و أبناء سييلهم فيأخذه ثم يجىء فيقول: اجعلنى فى حل. أ تراه ظن إنى أقول لا- افعل. و الله ليسألنهم الله تعالى يوم القيامه عن ذلك سؤالا حثيثا. و لما فى المروى فى الكافى بسنده عن محمد بن الطبرى فيما كتبه أبو الحسن الرضا عليه السلام الى رجل من تجار فارس إن الخمس عوننا

على ديننا و على عيالنا و على أموالنا و ما نبذله و نشترى من أعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزوه عنها. و لما فى المروى فى الكافى بسنده عن ابى الحسن الرضا عليه السلام فى جواب قوم طلبوا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٠٧

منه ان يحل لهم الخمس؟ ما أمحل هذا تمحضونا الموده بألسنتكم و تزوون عنا حقا جعله الله لنا و جعلنا له و هو الخمس لا نجعل أحدا منكم فى حل، و ما فى المروى عن الشيخ بإسناده عن أبى بصير عن أبى جعفر عليه السلام قال سمعته يقول: من اشترى شيئا من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل له، و ما فى خبر أبى بصير قال قلت: ما أيسر ما يدخل به العبد النار، قال: من أكل مال اليتيم درهما و نحن اليتيم. و ما فى خبر عبد الله بن بكير عن الصادق عليه السلام انه قال: انى لأخذ من أحدكم الدرهم و انى لمن أكثر أهل المدينة مالا-لا-أريد بذلك إلا-أن تطهروا و ما فى التوقيع الوارد عن العمري فى جواب مسائل محمد بن جعفر الأزدي قال و اما ما سألت عنه من أمر من استحل ما فى يده من أموالنا و يتصرف فيها تصرفه فى ماله من غير أمرنا فهو ملعون و نحن خصمائه.

و ما رواه فى الوسائل عن الحجج عليه السلام انه قال للحسين عم ناصر الدوله الحمدانى: يا حسين لم تمنع أصحابى عن خمس مالك، ثم ذكر فى آخره: ان العمري أتاه و أخذ خمس ماله.

و لا يخفى عدم دلالة بعض هذه الاخبار على المدعى من ثبوت الخمس فى زمن الغيبة

بل لعله ظاهر فى ثبوته فى زمن الحضور لمن تدبر فيها و ساكنه عن زمن الغيبه لكن فى غيره و ما تقدم من الأدله غنى و كفايه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٠٨

حجه القول بالسقوط فى زمن الغيبه

(أولاً) ان إيصاله إلى الامام كان متعذراً عادته على نحو تعذر إيصال اللقطه أو الكنز أو المجهول المالك إلى صاحبه بل هو أشد من ذلك و كان عزله و استبداعه و الوصيه به أو دفنه إلى ظهوره (عج) تغريماً بالمال و تعرضاً للتلف لطول الزمن و كثرة السراق و غلبه العثر عليه ممن لا يستحقه و ندره الأمانه فيسقط وجوب إيصاله إلى الامام عليه السّلام بأى نحو كان لأن التكليف إذا تعذر امتثاله سقط وجوبه. و لا يخفى ما فيه فان أدله الولايه المتقدمه ظاهره فى أن كل ما كان ثابتاً للإمام بعنوان الإمامه يثبت للفقيه الجامع للشرائط كما هو ظاهر ما دل على ان العلماء ورثه الأنبياء و غيرها و سيجىء ان شاء الله عند الكلام فى المقام الثانى ما يظهر لك فيه ان حق الإمام فى زمن الغيبه صاحبه هو المجتهد الجامع للشرائط و عليه فلا يتعذر إيصاله لمستحقه و (ثانياً) اخبار التحليل (الأول) ما رواه الشيخ ره بإسناده عن سعد بن عبد الله عن ابى جعفر يعنى أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن على الوشاء عن احمد بن عائذ عن أبى سلمه سالم بن مكرم و هو أبو خديجه عن ابى عبد الله عليه السّلام قال قال رجل و انا حاضر حلل لى الفروج ففزع أبو عبد الله عليه السّلام فقال له رجل ليس يسألك أن يعترض الطريق انما يسألك خادماً يشتريه أو امرأه يتزوجها

أو ميراثا يصيبه أو تجاره أو شيئا أعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم و الغائب و الميت منهم و الحى و ما يولد منهم الى يوم القيامة فهو لهم حلال اما و الله لا يحل الا لمن أحللنا له لا و الله ما أعطينا أحدا ذمه و ما عندنا لأحد عهد و لا لأحد عندنا ميثاق.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٠٩

و (ثانيا) ما رواه هو (ره) عنه عن ابى جعفر عن محمد بن سنان عن صباح الأزرق عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال ان أشد ما فيه الناس يوم القيامة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسى و قد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم و لتزكو أموالهم.

و (ثالثا) الصحيح الذى رواه هو (ره) بإسناده عن ابى جعفر عن العباس بن معروف عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن ابى بصير و زراره و محمد بن مسلم كلهم عن ابى جعفر عليه السلام قال قال أمير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام هلكت الناس فى بطونهم و فروجهم لأنهم لم يؤدوا إلينا حقنا الا و ان شيعتنا من ذلك و ابائهم فى حل.

و (رابعا) الصحيح الذى رواه الشيخ (ره) بإسناده عن سعد بن عبد الله عن ابى جعفر عن على بن مهزيار قال قرأت فى كتاب لأبى جعفر عليه السلام الى رجل يسأله أن يجعله فى حل من مأكله و مشربه من الخمس فكتب بخطه عليه السلام من أعوزه شىء من حقى فهو فى حل.

و (خامسا) الصحيح الذى رواه هو (ره) عنه عن ابى جعفر عن الحسين بن سعيد عن فضاله بن أيوب عن

عمر بن أبان الكلبي عن ضريس الكناسي قال قال أبو عبد الله عليه السلام أتدرى من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا أدري فقال من قبل خمسنا أهل البيت الا لشيعتنا الأطينين فإنه محلل لهم و لميلادهم.

و (سادسا) ما عن تفسير الحسن العسكري عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قد علمت يا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم انه سيكون بعدك ملكك عضوض و جبر فيستولى على خمسى من السبى و الغنائم يبيعونه فلا يحل لمشتريه لأن نصيبى فيه و قد وهبت نصيبى منه لكل من ملك شيئا من ذلك من شيعتى لتحل لهم منافعهم من مأكلا و مشرب و لتطيب مواليدهم و لا يكون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤١٠

أولادهم أولاد حرام قال رسول الله ما تصدق أحد أفضل من صدقتك و قد تبعك رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فى فعلك أحل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمه و بيع من نصيبه على واحد بعد واحد من شيعتى و لا أحلها انا و لا أنت لغيرهم.

و (سابعاً) ما رواه الصدوق (ره) فى محكى إكمال الدين عن محمد بن محمد بن عصام الكلينى عن محمد بن يعقوب عن إسحاق بن يعقوب فيما ورد عليه من التوقيعات بخط صاحب الزمان عجل فرجه و جعلنى من كل مكروه فداه اما ما سألت عنه من أمر المنكرين لى إلى أن قال و اما المتلبسون بأموالنا فمن استحل شيئا فأكله فإنما يأكله النيران و اما الخمس فقد أبيع لشيعتنا و جعلوا منه

فى حل الى أن يظهر أمرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث:

و (ثامنا) المعتبر الذى رواه الشيخ (ره) بإسناده عن سعد بن عبد الله عن ابى جعفر احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن سنان عن يونس بن يعقوب قال كنت عند ابى عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من القمطين فقال جعلت فداك تقع فى أيدينا الأموال والأرباح و تجارات نعلم ان حقك فيها ثابت و انا عن ذلك مقصرون فقال أبو عبد الله عليه السلام ما أنصفناكم إن كلفناكم.

و (تاسعا) ما رواه هو (ره) بإسناده عن على بن الحسن بن فضال عن الحسن بن على بن يوسف عن محمد بن سنان عن عبد الصمد بن مشير عن حكيم مؤذن بنى عيسى عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له و اعملوا انما غنمتم من شىء فان لله خمسه و للرسول قال هى و الله الإفاده يوما بيوم الا ان ابى جعل شيعتنا من ذلك فى حل ليزكوا.

و (عاشرا) الصحيح أو المعتبر الذى رواه هو (ره) بإسناده عنه عن احمد بن محمد بن أبى نصر عن أبى عماره عن الحرث بن المغيرة النضرى عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له ان لنا أموالا من غلات و تجارات و نحو ذلك و قد علمت ان لك فيها حقا قال فلم أحلنا إذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم و كل من والى ابائى فهو فى حل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤١١

مما فى أيديهم من حقا فليبلغ الشاهد الغائب.

و (الحادى عشر) ما رواه هو (ره) بإسناده عنه عن جعفر بن محمد بن حكيم عن عبد الكريم بن عمر و

الخثعمي عن الحرث بن المغيرة النضري قال دخلت على ابي جعفر عليه السّلام فجلست عنده فإذا نجيه قد أستأذن عليه فاذن له فدخل فجثا على ركبتيه ثمّ قال جعلت فداك اني أريد أن أسألك عن مسأله و الله ما أريد بها الا فكاك رقتي من النار فكأنه رق له فاستوى جالسا فقال يا نجيه سلني فلا تسئلني عن شيء إلا أخبرتك به قال جعلت فداك ما تقول في فلان و فلان قال يا نجيه ان لنا الخمس في كتاب الله و لنا الأنفال و لنا صفو المال و هما و الله أول من ظلمنا حقنا في كتاب الله إلى ان قال اللهم انا قد أحللنا ذلك لشيعتنا قال ثمّ اقبل علينا بوجهه فقال يا نجيه ما على فطره إبراهيم غيرنا و غير شيعتنا.

و (الثاني عشر) الصحيح الذي رواه الصدوق في محكي العلل عن محمد بن الحسن عن الصفار عن العباس بن معروف عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره عن ابي جعفر عليه السّلام أنه قال أن أمير المؤمنين عليه السّلام حللهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم.

و (الثالث عشر) ما رواه ثقة الإسلام عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد بن محمد بن عبد الله بن احمد عن علي بن النعمان عن صالح بن حمزه عن ابان بن مصعب عن يونس بن ظبيان أو المعلى بن خنيس قال قلت لأبي عبد الله عليه السّلام ما لكم من هذه الأرض فتبسم ثمّ قال أن الله تعالى بعث جبرئيل و امره أن يخرق بإبهامه ثمانيه أنهار في الأرض منها سيحان و جيحان و هو نهر بلخ و الخشوع و هو نهر الساس و مهران

و هو نهر الهند و نيل مصر و دجله و الفرات فما سقت و استقت فهو لنا و ما كان لنا فهو لشيعتنا و ليس لعدونا منه شىء إلا ما غصب عليه و ان و لنا لفى أوسع فيما بين ذه الى ذه يعنى ما بين السماء و الأرض ثم تلا هذه الآيه قل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤١٢

هى للذين آمنوا فى الحياه الدنيا المغضوبين عليها خالصه لهم يوم القيامه بلا غصب.

و (الرابع عشر) ما رواه هو (ره) عن عده من أصحابه عن احمد بن محمد بن محمد بن سنان عن يونس بن يعقوب عن عبد العزيز بن نافع قال طلبنا الاذن على ابي عبد الله عليه السلام و أرسلنا اليه و أرسل إلينا ادخلوا اثنين اثنين فدخلت انا و رجل معى فقلت للرجل أحب ان تحل بالمسأله فقال نعم فقال له جعلت فداك أن ابي كان ممن سباه بنو أميه و قد علمت ان بنى أميه لم يكن لهم ان يحرموا و لا يحللوا و لم يكن لهم مما فى أيديهم قليل و لا كثير و انما ذلك لكم فاذا ذكرت الذى كنت فيه دخلنى من ذلك ما يكاد يفسد على عقلى ما انا فيه فقال عليه السلام له أنت فى حل مما كان من ذلك و كل من كان فى مثل حالك من ورائى فهو فى حل من ذلك فقمنا و خرجنا فسبقنا معتب الى نفر القعود الذين ينتظرون إذن ابي عبد الله عليه السلام فقال لهم قد ظفر عبد العزيز بن نافع بشىء ما ظفر بمثله احد قط قيل له و ما ذلك ففسره لهم فقام اثنان فدخلا

على ابي عبد الله عليه السلام فقال أحدهما جعلت فداك ان ابي كان من سبايا بنى أميه و قد علمت ان بنى أميه لم يكن لهم من ذلك قليل و لا- كثير و انا أحب ان تجعلنا من ذلك في حل فقال و ذلك إلينا ما ذلك إلينا ما لنا أن نحل و لا أن نحرم فخرج الرجلان و غضب أبو عبد الله عليه السلام فلم يدخل عليه أحد في تلك الليله إلا بديه أبو عبد الله عليه السلام فقال الا تعجبون من فلان يجيئني فيستحلني مما صنعت بنو أميه كأنه يرى ان ذلك لنا و لم ينتفع أحد في تلك الليله بقليل و لا كثير إلا الأولين فإنهما عنيا بحاجتهما.

و (الخامس عشر) ما رواه هو (ره) عن علي بن محمد عن علي بن العباس عن الحسن بن عبد الرحمن عن عاصم بن حميد عن أبي حمزه عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال ان الله جعل لنا أهل البيت سهاما ثلاثه في جميع الفى ء فقال تبارك و تعالى وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤١٣

الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فنحن أصحاب الخمس و الفى ء و قد حرمانه على جميع الناس ما خلاف شيعتنا و الله يا أبا حمزه ما من ارض تفتح و لا خمس يخمس فيضرب على شى ء منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا أو ما لا الحديث الى غير ذلك من الاخبار.

و الجواب عنها (أولا) بإعراض الأصحاب عنها لأنها تدل على ثبوت الإباحه من زمان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ

سَلِّمَ الى وقت ظهور الغائب عجل الله فرجه أو الى يوم القيامة وهذا لم يقل به أحد من الأصحاب بل هذه الأخبار مخالفة لما يقتضيه النقل المأثور والسيره المستمره فى جميع الأعصار والأمصارع على إخراج الخمس وحمله إلى النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَالى الأئمة الأطهار أو الى النوابهم عليهم السَّلام وارسالهم الوكلاء فى النواحي لقبضه بل هى مخالفة للأخبار التى وردت فى ضبط أنواعه وبيان مصارفه وتقدير نصابه بل مخالفة لما دل على وجوبه من الآيات والروايات فضلا عما دل على التشديد فى أمره ولعن مستحله. و يؤيد ذلك ان أكابر القدماء الذين هم أعرف بمفاد أخبارهم عليهم السَّلام و جهات ورودها اختاروا وجوب الخمس ولم يفهموا من هذه الأخبار سقوطه.

و (ثانيا) إن هذه الأخبار لا يصح التمسك بها أصلا لأنها إن أخذ بعموماتها وإطلاقاتها لزم ارتفاع الخمس بالمره وسقوطه من عهد الأئمة عليهم السَّلام بل من عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَهو باطل بالضروره ولا يقول به حتى الخصم، و إن حملت على زمان الحضور خاصه فهو لم يقل به أحد حتى الخصم، بل ظاهرهم الاتفاق على عدم سقوطه زمن الحضور و إن حملت على زمن الغيبه فيلزم خروج موردها فان موردها زمن الحضور وَهو غير صحيح.

و (ثالثا) إنها مخالفة لحكم العقل والشرع لأنها تدل على ان الامام الذى صدر منه التحليل قد حلل حصه الهاشميين من الخمس و حلل ما يملكه الامام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤١٤

المتأخر عنه وَهو لا وجه له

لعدم تسلط الامام على ذلك لعدم ملكه له فلا بد أن يكون المراد بها هو تحليل خصوص ما يعود اليه و هو ما كان له في زمانه فلا يشمل عصر الغيبة إلا أن يثبت التحليل من الحجج عليه السّلام و هو غير ثابت لعدم قيام دليل على ذلك إلا روايه الصدوق المتقدمه ص ٤١٠ و هي غير مسلم صحتها مع معارضتها لما تقدم ص ٤٠٧ من روايه الحسين عم ناصر الدوله، و التوقيع المتقدم ص ٤٠٧ الوارد على العمري في جواب مسائل محمد بن جعفر مع انه لم يعلم المراد من الخمس فيها إذ لعل (أل) فيه للعهد بخمس معين لشخص معين الذى قد وقع السؤال عنه. مع منافاتها لما هو معروف من حال وكلائه عجل الله فرجه من استقرار سيرتهم على قبض الأخماس و يؤيد ذلك من أن المراد بها تحليل خصوص ما يعود اليه قول أبي جعفر عليه السّلام في صحيح ابن مهزيار المتقدم ص ٤٠٩ (من أعوزه شىء من حقى فهو فى حل) و قول أمير المؤمنين عليه السّلام فى روايه تفسير العسكرى المتقدمه ص ٤٠٩ و قد وهبت نصيبى و قول أبى عبد الله عليه السّلام فى روايه حكيم المتقدمه ص ٤١٠ (إن أبى جعل شيعتنا من ذلك فى حل).

و قوله فى روايه عبد العزيز المتقدمه ص ٤١٢ (أنت فى حل مما كان من ذلك).

فإنها ظاهره فى أن التحليل إنما هو لخصوص ما يعود اليه من المال و هو إنما يكون بالنسبه الى ما يستحقه فى عصر إمامته. على انه لو كان الخمس و حق الامام حلال لم يحتاج الى استئذان ممن تأخر من الأئمه عليهم السّلام فلا بد أن يفهم

منها إرادته المرخصيه و الإباحه فى زمن المحلل خاصه أو لشخص مخصوص فيتعين تجديد الأذن فى غير ذلك الزمان و لغير ذلك المحلل له. على أن عمومها أو إطلاقها حتى بالنسبه لما يعود اليه من المال لا يأخذ به الخصم لأنه لو أخذنا به لزم تحليل ما يعود للإمام بالميراث أو الهبه أو نحو ذلك و هو لم يفتى به أحد إلا أعدائهم من الكفار فعمومها و إطلاقها موهون لا يصح التمسك به لنفى ما ثبت وجوبه من الكتاب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤١٥

و السنه و هو الخمس و الميراث و نحوه.

و (رابعاً) إن هذه الأخبار معارضه بأدله القول الأول من الآيه و الأخبار. و الترجيح لأدله القول الأول لموافقته للكتاب و السنه و لمخالفتها للعامه فتعين الأخذ بأدله القول الأول.

(إن قلت): لا- وجه لطرح أخبار التحليل كما يحكى عن ابن جنيد بعد تواترها و عمل الأصحاب بها فى الجمله بل لا بد من الجمع بينهما و بين الاخبار الداله على التحريم بتزليل التحليل على زمن الغيبه و التحريم على زمن الحضور وفق المحكى عن سلار. و خيره الذخير، و المدارك، و المفاتيح.

قلنا: هذا الجمع لا يصح قطعاً لأن أخبار التحليل صريحه بما يعم الحضور كيف و مورد أكثرها هو زمن الحضور فلو حملناها على زمن الغيبه لزم خروج الوارد عن مورده كما أن روايات التحريم صريحه فى ما يعم زمن الغيبه فالجمع بذلك إهمال للدليلين. مضافاً الى أن هذا الجمع لا- شاهد عليه من الروايات فيكون جمعاً لا- دليل عليه. مضافاً الى ما فى الجمع بذلك من اعراض الأصحاب و شذوذ القائل به. (نعم يمكن) حمل هذه الاخبار أعنى أخبار

التحليل على صورته الخوف من أخذ حقوقهم أو على صورته الإغواز والإشفاق على صاحب الحق كما ان مالك المار قد يشفق على المديون له فيبرء ذمته. و الأب قد يشفق على أولاده فيسقط ما بذمتهم له و يبيح ما له لهم. أو على ما هو المشهور بين الأصحاب من إباحه ما يأخذونه من المخالفين من المناكح (التي هي الجوارى التي تسبى من دار الحرب) و من المساكين (التي يغنمها المسلمون من الكفار) و من المتاجر (التي هي الأموال التي تشتري من الغنيمه المأخوذه من أهل الحرب) فعن المنتهى دعوى الإجماع على استثناء المناكح من متعلق الخمس و إنها مباحه فى حال ظهور الامام و غيبته و عن الشهيد (ره) فى البيان دعوى إطباق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤١٦

الإماميه على إباحه تلك الأمور الثلاثه و لم يحك الخلاف فى ذلك إلا عن ظاهر ابن جنيد و ابى الصلاح و لا شبهه فى ضعفه و شدوذه و عن حواشى الشهيد (ره) انه قال: قد تقرر عندنا ان جميع ما يؤخذ من دار الحرب بغير إذن الامام سواء كان فى حضوره أو غيبته فهو له عليه السلام و قد أباحه لشيئته فى حال الغيبه و يؤيد حمل روايات التحليل على ذلك. المروى فى غوالى اللئالى مرسلا عن الصادق عليه السلام انه سأله بعض أصحابه فقال يا ابن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله تعالى إذا غاب غائبكم و استتر قائمكم فقال عليه السلام ما أنصفناهم إن واخذناهم بل نبيح لهم المساكن و نبيح لهم المناكح و نبيح لهم المتاجر. و لا يقدر ضعفه بالإرسال بعد اعتضاده بالشهره التامه و الإجماعات المحكيه

و ظاهر الروايات المتناوله لها بعمومها و لكن المرسل المذكور مختص بزمن الغيبه كما هو صريح المحكى عن فتاوى جماعه و كما هو صريح المحكى المتقدم عن حواشى الشهيد (ره) و لكنه مخالف للإجماع المحكى عن المنتهى المتقدم و لروايات التحليل المذكوره حيث تعم زمن الحضور و الغيبه إلا اللهم أن يحمل الغيبه على ذهاب سلطانهم و عدم خضوع الناس لهم.

و (كيف كان) فالظاهر هو حمل تلك الأخبار أعنى أخبار التحليل على تحليل هذه الثلاثه فإنه هو الظاهر من أغلبها لمن تأمل فيها خصوصا ما يذكر فيها من العله بطيب الولاده مع انه القدر المتيقن منها بعد ما عرفت عدم إرادته عمومها أو إطلاقها. و عليه فلا وجه لما فى شرح اللمعه للمحقق المدقق الشيخ جواد ملا كتاب من أن الظاهر من الاخبار إباحه جميع ما يؤخذ من أيدي المخالفين من الخمس و الأنفال من غير فرق بين المناكح و المساكن و المتاجر و غيرها من الأموال المختصه بالإمام أو المشتركة بينه و بين غيره ثم صارت فى يد الجائر فإنه يباح للشيعه تناولها دفعا للعسر و الحرج و تحصيلها لطيب الولاده، و قد سبقه جدنا كاشف الغطاء (ره) فى ذلك فإن المحكى عن كشف الغطاء انه قال بعد تعداد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤١٧

الأنفال و كل شىء يكون بيد الامام مما اختص أو اشترك بين المسلمين يجوز أخذه من حاكم الجور بشراء و غيره من الهبات و المعاوزات و الإجازات لأنهم أحلوا ذلك للإماميه من شيعتهم، هذا و مقتضى هذه النصوص جواز انتزاع ذلك من أيدي مخالفهم قهرا و سرقة و غيله لكون ما بأيدي مخالفهم باقيا على ملك الامام

وقد أحله لشيئته خاصة إلا ان المحكى عن ظاهر الأكثر هو المنع من أخذه من المخالف من غير إذن المخالف و لعله من جهه كونه المتيقن من الإباحه للشيئعه هو إباحه أخذه من المخالف برضاه نظير ما ذكروه من المنع من سرقة مال الخراج و المقاسمه بغير إذن الجائر، هذا و الظاهر ان التحليل و الإباحه للشيئعه هنا بنحو التملك و إن كان فى تحقق الملك هنا نوع غموض و اشكال لانتفاء ما يفيد من إيجاب و قبول أو حيازه للمباحات الأصلية أو غير ذلك من الأسباب المملكه فلذا احتمل بعض بقاء المال على ملك الامام و اجراء حكم الأملاك عليه تعبدا، و احتمل آخر تحقق الاعراض من الامام فيندرج فى المباحات الأصلية المملوكه بالحيازه، و احتمل آخر ان الامام عليه السّلام عبيد إسقاط حقه ألحقه بالمباحات فيملك بالحيازه و إن كان قبلها ملكا للإمام فلا منافاه بين التمسك بالحيازه و الملكيه قبلها إذا سقط حق المالك من ذلك و لو بإسقاطه لقبيل دون قبيل كما احتمل ذلك فيما ينثر فى الأعراس.

هذا و لكن الظاهر ان تحليل هذه الأمور الثلاثه إنما يكون لخصوص ما يعود للإمام عند تحليله لأنه هو المقدار الذى يملكه فى هذا الوقت عند احتلاله لهذا المنصب، و اما ما يتجدد فيحتاج الى تحليل آخر منه و لذا نرى الأصحاب فى عصر الحضور يحملون الأموال العائده للأئمه عليهم السّلام أو يطلبون التحليل منهم و إلا لاكتفوا بتحليل أمير المؤمنين عليه السّلام بل تحليل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كما عرفته ص ٤١٣. إن قلت: قد تقدم حكاية الإجماع عن المنتهى بحليتها فى زمن

النور الساطع فى الفقه

الحضور و الغيبه. قلنا: (أولاً) قد خالف في ذلك أبو صلاح و الإسكافي فالإجماع المحصل غير حاصل و عدم حجيه المنقول منه، بل حتى المحصل منه في المقام ليس بحجه لاحتمال اعتماد المجمعين على روايات التحليل التي قد عرفت انها إنما تدل على تحليل ما يعود للإمام المحلل في وقت تحليله بالنسبه لمن حلل له فقط كما هو مدعانا.

و (ثانياً) لو سلمنا ذلك فظاهر معقده ان ما حللوه الأئمه عليهم السّلام من هذه الثلاثه يكون حلالاً في وقت الحضور و الغيبه، و هذا نحن لا ننكره فان المسكن أو المنكح أو المتجر به إذا حلّه الامام عليه السّلام يكون محللاً ما دامت عينه باقيه و آثاره حلال ليوم القيامه دون ما تجدد منها و لم يصدر التحليل فيه مجدداً من الامام الذي وجد في عصره فالجاريه المحلله تبقى حلال هي و ما تعاقب منها للشيعه دون ما تجدد من الجوارى و لا أقل من كون هذا هو القدر المتيقن من الإجماع، و بهذا يظهر لك ان التحليل حتى لو كان ثابتاً من الحججه عليه السّلام فهو إنما يكون تحليلاً لما هو راجع له وقت صدور التحليل لا لما يحدث بعد ذلك التحليل. إن قلت: ما تصنع بروايه غوالي اللثالى المتقدمه فإنها صريحه في التحليل لهذه الأمور الثلاثه في زمن الامام و في غيره من الأزمنه. قلنا: مضافاً لضعف الروايه بالإرسال و عدم انجبارها بتمسك الأصحاب بها إنما تدل على اباحه ما خصهم الله تعالى به و ما ملكوه و الخصم يدعى ان ما يتجدد في زمن الغيبه الكبرى يكون ملكاً لمن احتل منصب الولاية على المسلمين. و لا ريب ان

أدله الولاية المتقدمه تدل على ان الولاية للمجتهد الجامع للشرائط كما تقدم. إن قلت: ان خبر ابي خديجه المتقدم يدل على الحليه ليوم القيامه قلت: مع ضعف سنه إنما يدل على حليه ما أحلوه ليوم القيامه و انه ليس بإذن موقت و اما الأمور الحادثه فهى تحتاج فى حليتها لتحليل المتولى لهذا المنصب فى زمانها كما هو مقتضى العقل و النقل إذ لا يصح تحليل شىء لا يملكه المحلل. إن قلت: يلزم الحرج

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤١٩

بعدم إباحه ذلك قلنا: لا حرج فإنه يرجع للمجتهد الجامع لشرائط المرجعيه و يؤخذ الاذن منه أو يعوضه عنه. إن قلت: ان السيره على عدم مراجعه المجتهد الجامع للشرائط فى ذلك. قلنا. أما سيره الفساق فليست بحجه و اما سيره المتدينين الصالحاء فغير مسلمه بل إثباتها دونه خرط القتاد ان لم تكن السيره بعكس ذلك.

المعادن

(و من أموال الإمام عليه السلام المعادن) كما هو المحكى عن المقنعه و المراسم و عن الكلينى (ره) و شيخه على بن إبراهيم و عن الحدائق و الكفايه و السرائر و المستند و غيرها، و قد احتج لهم (أولا) بموثق إسحاق بن عمار حيث فيه:

«و كل أرض لا- رب لها و المعادن منها». و لا يخفى ما فيه للاحتمال القوى بل هو الظاهر ان الضمير فى «منها» عائد للأرض لا للانفال لبعدها عن الضمير.

و لا- اشكال عندهم ان الأرض التى يملكها الامام يملك الامام المعادن فيها بالتبع و إنما الكلام فى مطلق المعادن انها ملك له أم لا، و يؤكد الاحتمال المذكور وقوع «فيها» بدل «منها» فى بعض النسخ.

و (ثانيا) صحيح أبى خالد حيث فيه «و الأرض كلها لنا»

حيث دل على انهم عليهم السّلام مالكيين لجميع الأرض و هي منها المعادن فيكونون مالكيين للمعادن في جميع الأرض. و لا يخفى ما فيه فان ملكهم للأرض ليس بمعنى الملكيه الشرعيه لوجود الأراضى التي لا يملكونها بل المراد بها الملكيه بمعنى القدره على التصرف التكويني فيها كما هو مقتضى ثبوت الولاية لهم بمقامها الأول نظير ما في الزياره «و بكم ينزل الغيث» أو بمعنى تدبير شئونها (و إن شئت) قلت. ان هذا الخبر الصحيح لم يفهم منه أحد الملكيه الشرعيه. على انه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٢٠

معارض بقوله تعالى خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا.

و (ثالثا) خبر أبى بصير و خبر داود و هما قاصران سندا و لا جابر لهما.

و (الحق) ان المعادن من المباحات الأصلية و الناس فيها شرع سواء و من سبق إلى شىء منها فهو ملكه كما هو المشهور، و يدل عليه مضافا الى الأصل الأخبار الكثيره التي هي أقوى سندا و أكثر عددا الناطقه بوجوب الخمس في المعادن فلو كانت للإمام عليه السّلام لما وجب عليه الخمس لنفسه و لغيره فيها.

ثم ان المعادن منها باطنه و هي التي لا تظهر إلا بالعمل و المعالجه كمعادن الذهب و نحوه. و منها ظاهره و هي التي لا تفتقر إلى إظهار فمن قال انها ملك الامام كان حكمها حكم أملاك الإمام في زمن الغيبه. و اما من قال انها ليست منها كما عرفت انه هو الحق فالباطنه منها يجوز إقطاعها من قبل الامام و قد حكى في التذكرة الإجماع عليه كما ان الظاهر منها للإمام أن يقطع ما يوجب تكوينه في أرض موات كما لو كان الى جانب الأرض المملحه

أرض موات إذا حفر بها بئر و سيق إليها الماء صار ملحاً، و قد نفى في الجواهر الخلاف في ذلك و تحقيقه يطلب من كتاب احياء الموات.

البحار

(و من أموال الإمام عليه السّلام البحار) كما في المستند و المحكى عن المفيد (ره) و الكليني (ره) إلا ان المشهور شهره عظيمه كادت تكون إجماعاً هو عدم عدها من أموال الامام و الأصل يقتضى ذلك و لا نص معتبر يقتضى ذلك.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٢١

الأرض التي لم يقاتل عليها

(و منها الأرض التي لم يوجف عليها بخيل و لا- ركاب) و هي الأرض التي استولى عليها المسلمون من غير قتال سواء انجلى أهلها عنها خوفاً من المسلمين أو سلموها طوعاً مع بقائهم فيها، و يدل على ذلك مضافاً للإجماع المحكى عن جماعه ما في صحيح البخارى عن أبي عبد الله عليه السّلام قال الأنفال ما لم يوجف عليه خيل و لا ركاب، و موثق محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام انه سمعه يقول: ان الأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقه دم. و (حكى) عن بعض المتأخرين انه نسب إلى الأصحاب ان كل ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب سواء كان من الأرض أو غيرها فهو للإمام عليه السّلام و ربما يستدل له بصحيح البخارى المذكور و غيره حيث لم يقيد بالأرض.

و دعوى ان الكثير من الاخبار قد قيدته بالأرض كموثق محمد بن مسلم المتقدم و غيره فيحمل المطلق على المقيد (مدفوعه) بأن المطلق إنما يحمل على المقيد إذا كان بينهما تنافى و فيما نحن فيه لا تنافى بينهما لأن كل منهما مثبت للحكم و (يمكن أن يورد على الدليل المذكور) بأن المساق في المطلقات و المقيدات متحد و هو يدل على وحده الحكم فلا بد من حمل مطلقها على مقيدها. مضافاً الى ان سكوت الأخبار المقيده

بالأراضي عما عداها مع انها في مقام البيان و التعداد لما هو من الأنفال يقتضى ظهورها في القصر على الأراضي فتكون منافيه للمطلقات فتحمل عليها، مضافا لما ذكره المامقاني من ظهور ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب في الأراضي و انه لو لم يقيد بالأراضي لزم التخصيص بالأكثر ضروره عدم ملكيه الإمام لكل ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب- انتهى.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٢٢

و العهده عليه (ره) و عليه فغير الأراضي مما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب يكون من الغنيمه.

الأرض الميتة

(و من أموال الإمام عليه السّلام الأرض الميتة) و في المحكى عن الكفايه انه قد نفى معرفه الخلاف في ذلك و استظهر الاتفاق عليه في الجواهر. و في المحكى عن الخلاف الأرضون الموات للإمام خاصه لا- يملكها أحد بالاحياء إلا- بإذن الإمام عليه السّلام- الى ان قال:- دليلنا إجماع الفرقه و اخبارهم، و يدل عليه فيما رواه في الكافي من صحيح حفص عن أبي عبد الله عليه السّلام من عد الأرض الخربه من الأنفال، و هكذا صحيح محمد بن مسلم. إن قلت: ما ذا تصنع بما ورد عنهم عليهم السّلام بأن من أحيا أرضا فهي له قلنا: قد قيد بإذن الإمام بالإجماع المحكى عن جامع المقاصد و الخلاف و التنقيح و غيرها على ان هذه الاخبار تقيدها بذلك نعم المحكى عن التذكرة إجماع أهل العلم على ان الأرض الميتة التي يعرف مالکها و كانت منتقله إليه بغير الاحياء لم يزل ملكه عنها بموتها حتى الأرض المفتوحه عنوه التي ملكها المسلمون بالفتح فإنه لا يزول ملكها عنهم بموتها، و يرشد الى ذلك من تقييد الأرض الخربه

التي هي من الأنفال والتي باد أهلها في جملة من الاخبار كما في خبر حماد و خبر محمد بن علي الحلبي، و كموثق إسحاق بن عمار و خير عبد الله ابن سنان، و كخبر داود بن فرقد. و امام ان كان ملكها بالإحياء ففي زوال ملكها عنه برجوعها مواتا عملا بظاهر صحيح الكابلي و غيره أو بقائها على ملك المحيي لها أولا عملا بالقاعده و ظاهر بعض النصوص خلاف بين القوم يطلب من محله في كتاب احياء الموات.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٢٣

الأرض التي لا مالك لها

(و من أموال الإمام عليه السلام الأرض التي لا مالك لها) حتى لو كانت محياه و حتى لو كانت مملوكة سابقا، و يدل على ذلك عددا من الأنفال في موثق إسحاق بن عمار و خبر أبي بصير، و منها المفاوز و سيف البحار و سواحلها و شواطئ الأنهار التي برزت بعد نزول آية الأنفال أو كانت بارزه و لم يملكها أحد و الجزر التي تظهر في وسطها.

رؤوس الجبال

(و من أموال الإمام عليه السلام رؤوس الجبال) و هي قمم الجبال الكبيره و الصغيره و يتبعها ما يكون فيها من حجاره أو شجر أو معدن أو عين ماء و نحو ذلك سواء كانت في الأرض المملوكة للإمام عليه السلام أو المملوكة للمسلمين أو المملوكة لشخص معين كما صرحت به مرفوعه أحمد بن محمد و خبر محمد بن مسلم و خبر داود ابن فرقد و خبر حماد بن عيسى و ضعفها منجبر بالاشتهار بين الأصحاب قديما و حديثا، و انما استفدنا العموم من إضافتها للجمع المحلي باللام.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٢٤

بطون الأودية

(و من أموال الإمام عليه السلام بطون الأودية) و هي كل منفرج بين الجبال و يتبعها ما يكون فيها من شجر و غيره سواء كانت محياه أم لا و سواء كانت واقعه في أرض مملوكة أم لا، و يدل على ذلك صحيح حفص و موثقه محمد بن مسلم و خبره الآخر، و خبر داود بن فرقه و مرفوعه أحمد بن محمد، و خبر حماد ابن عيسى، و يدل على العموم الإضافه للجمع المحلي باللام.

الآجام

(من أموال الإمام عليه السلام الآجام) و هي الشجر الكثير الملتف بعضه ببعض لتقاربه سواء كان قصباً أو غيره و يسمى فعلا بالزور و يتبعها ما فيها من المعادن و غيرها، و يدل على ذلك خبر أبي بصير و خبر داود بن فرقد و خبر حماد بن عيسى و خبر

الحسن بن راشد، و في المحكى عن مجمع البيان انه قد صحت الروايه عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السّلام انهما قالوا: الأنفال الآجام و بطون الأوديه و غير ذلك و ضعفها منجبر بالاشتهار و العموم مستفاد من الجميع المحلى باللام.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٢٥

صفو الغنيمه

(و من أموال الإمام عليه السّلام صفو الغنيمه) و هو ما يصطفيه الامام و يختار لنفسه من الغنيمه قبل قسمتها مما يحب و يشتهى كالجاريه الحسناء و السيف القاطع و الدرع الدلاص. و يدل على ذلك ما عن المنتهى من أن عليه إجماع علمائنا و صحيح حماد بن عيسى و صحيح الربعى عن الصادق عليه السّلام حيث فيه كان رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم إذا أتاه المغنم أخذ صفوه الى أن قال و كذلك الإمام يأخذ كما أخذ رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم.

صفايا الملوک و قطائعهم

(و من أموال الإمام عليه السّلام صفايا الملوک و قطائعهم) و هى ما كان فى الغنيمه من المال الخالص لسُلطان المحاربين فإنه للإمام عليه السّلام لا يشاركه أحد فيها سواء كان مما ينقل و يحول و يسمى بالصفايا أم لا كالأرضين و يسمى بالقطائع، و يدل على ذلك ما حكى من الإجماع عن المنتهى و لصحيح داود بن فرقد و موثق سماعه و موثق إسحاق بن عمار.

ارث من لا وارث له

(و من أموال الإمام عليه السّلام إرث من لا وارث له) و هو المال الذى مات مالكة و لا وارث له من قرابه أو زوج أو مولى عتق أو ضامن جريره و لم يكن مشترى بمال الزكاه للإجماع المنقول و لقول أبى جعفر فى صحيح ابن مسلم: من مات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٢٦

و ليس له وارث من قرابته و لا مولى عتاقه و لا ضامن جريره فمن له من الأنفال.

نعم المسلم إذا مات و كان له وارث كافر لا غير يرثه الامام و ذلك للإجماع المحكى و للروايات المستفيضه المعترضه بعمل الأصحاب الداله على أن المسلم لا يرثه الكافر و لصحيحه أبى بصير و فى آخرها و ان لم يسلم من قرابته أحد فإن ميراثه للإمام هذا (و لا يخفى) ان وجود الزوج أو الزوجه لا يمنع من إرث الإمام عليه السّلام و إنما يكون لهما السهم الأعلى من التركة فقط كما هو ظاهر الأخبار المذكوره و معاهد الإجماعات. و اما المملوك المشترى من مال الزكاه فإنه إذا مات و لا وارث له ورثه أرباب الزكاه و ذلك للإجماع المنقول عن غير واحد و لما فى موثق عبيد بن زراره قال: سألت أبا

عبد الله عليه السلام عن رجل أخرج زكاه ماله ألف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يزيده فاشتراه بتلك الألف درهم فأعتقه فهل يجوز؟ قال عليه السلام: نعم، قلت: فإنه لما ان أعتق اتجر فأصاب مالا كثيرا ثم مات ولا وارث له فمن يرثه؟ قال (ع): يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكاه لأنه إنما اشترى بمالهم.

و ناقش المحقق (ره) في الروايه بضعف السند لأن في طريقها ابن فضال و هو فطحى و عبد الله بن بكير و فيه ضعف إلا انه (ره) قال بعد ذلك: ان القول بها عندى قوى لمكان سلامتها من المعارض و اطباق المحققين على العمل بها و يدل على ذلك أيضا ما عن الصدوق فى العلل من الصحيح عن أيوب قال:

قلت لأبى عبد الله (ع): مملوك يعرف هذا الأمر الذى نحن عليه أشتريه من الزكاه و أعتقه؟ فقال (ع): اشتريه و أعتقه، قلت: فان هو مات و ترك مالا؟

فقال: ميراثه لأهل الزكاه لأنه اشترى بسهمهم.

هذا و قد ذهب غير واحد من علمائنا الى ان الحربى إذا عقد لنفسه الأمان ليسكن فى دار الإسلام ثم مات أو قتل و لم يكن له وارث مسلم ورثه الامام،

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٢٧

و قد ذلك بأنه مال لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب. و لا يخفى ما فيه فإنه قد تقدم، ٤٢١ ان المراد به هو الأرض لا مطلق الذى لم يوجف عليه بخيل و ركاب.

الغنيمة بغير اذن الامام

(و من أموال الامام الغنيمة بغير إذنه) و هو ما يغنمه المسلمون عند غزوهم بدون إذن الامام (ع) فإنه للإمام سواء كان أرضا أو غيرها و سواء

كان الغزو للدعوة للإسلام أو للملك و السطوة و السلطان و المحكى عن غير واحد عدم الخلاف فيه و الإجماع عليه، و يدل عليه مرسله العياش الوراق عن رجل سماه عن أبي عبد الله قال: إذا غزا قوم بغير إذن الامام فغنموا كانت الغنيمه كلها للإمام و لا يضر إرسالها بعد انجبارها بعمل الأصحاب و لذا فى المسالك قال: ان بالحكم روايه منجبره بعمل الأصحاب- انتهى، و ان كان ذلك عجيب منه لأنه خلاف ما أسسه من القاعده من عدم جبر الخبر الضعيف بالشهره. و عليه فلو غزا سلطان من سلاطين الإسلام فى زمن الغيبه الكفار و المشركين الذين تحل أموالهم كانت الغنيمه للإمام. نعم فى صورته الدفاع عن الإسلام و النفس و نحوهما. فالظاهر ان الغنيمه ليست للإمام (ع) بل تكون حكمها حكم الغنيمه بإذن الإمام للاذن العام منه (ع) بذلك و (قد ناقش) صاحب المدارك فى أصل الحكم و قال فى المحكى عنه: ان الغنيمه بغير إذن الامام إنما فيها الخمس كالتى تكون بإذنه لإطلاق الآيه و ضعف الروايه و لحسنه الحلبي عن ابى عبد الله (ع) فى الرجل من أصحابنا يكون فى لوائهم فىكون معهم فيصيب غنيمه فقال يؤدى خمسا و يطيب له. (و أجب عنه) بتقييد الإطلاق بالمرسله المعتضده بالشهره و عدم صلاحيه الحسنه لمعارضتها مع إمكان كون ما تضمنته من باب التحليل.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٢٨

[المقام الثانى: فى بيان عود أموال الإمام ع للمجتهد.]

(اما المقام الثانى) و هو بيان عود كل ما كان للإمام بعنوان الإمامه يعود للمجتهد الذى له الولاية العامه فى زمن الغيبه و يتصرف به كما يتصرف الامام (ع) به فنقول: ان الدليل على ذلك أمور:

(الأول) ان المجتهد الدينى الذى

ثبت له الولاية العامه و الزعامه الدينيه إنما يكون في زمن الغيبه و إلا ففى زمن الحضور لا زعيم دينى سوى الامام.

(وقد عرفت) فى صدر هذا المبحث انه كلما كان ثابتا للإمام بعنوان انه إمام فهو يثبت له إلا ما أخرجه الدليل، و ليس فى المقام دليل يدل على عدم الثبوت له و (دعوى) انه من المحتمل ثبوت تلك الأموال له باعتبار عصمته أو شرفه أو من خصوصيه فى ذاته (مدفوعه) بأن ظاهر الأدله انها ثابتة له بهذا العنوان أعنى عنوان الإمامه و الولاية و الحججه لأخذها فيها بل الضروره قامت على ذلك و يدل عليه ما رواه الصدوق بإسناده عن ابي على بن راشد قال قلت لأبى الحسن الثالث عليه السلام: انا نؤتى بالشىء فيقال هذا كان لأبى جعفر عليه السّلام عندنا فكيف نصنع؟ فقال (ع): فان كان لأبى بسبب الإمامه فهو لى و ان كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله تعالى و سنه نبيه (ص). فان ظاهر هذا الخبر ان نفس الإمامه هى السبب فى الاستحقاق و ان الامام أو كل ذلك الى فهم السائل من أدله أموال الامام التى أخذ فى عنوانها الإمامه و الولاية و إلا فليس فى الأدله تشخيص ان هذا المال بسبب الإمامه بهذا اللسان. مضافا إلى انه لو كانت الاحتمالات المذكوره من احتمال الخصوصيه و نحوها موجب له لعدم ثبوت الاحكام التى أخذ فى عنوانها (الإمامه و الولي) للمجتهد لزم عدم الاستفاده من أدله الولاية و يكون وجودها لغوا و عبثا لأن الاحتمالات المذكوره تتطرق لكل حكم أخذ فيه تلك العناوين.

(الثانى) ان الظاهر من أدله هذه الأموال انها مجعوله لمن احتل منصب

النور الساطع فى الفقه

الإمامه كيف و الضروره قامت على انها دائره مداره وجودا و عدما و لذا لا يرثها وارث الامام و إنما تعطى لمن بعده من الأئمه نظير ما يجعل لعناوين موظفى الدوله فى القوانين الدوليه من المال فإنه يفهم منها ان العنوان هو الموجب و ان احتلال منصبه هو المقتضى لتملكه ذلك المال و لا ريب ان الزعيم الدينى فى زمن الغيبه يحتل هذا المنصب و يتلبس به فهو يستحقها.

(إن قلت) إذا كان منصب الإمامه للفقيه فى زمن الغيبه فيلزم ان لا يكون ولى العصر أرواحنا فدهاء إماما. (قلنا) أى أمر يوجب لزوم ذلك فهو الإمام الأصل و المجتهد الامام الفرع، على انا نقول: ان ظاهر الأدله هو ان هذه الأموال لمن يباشر أمور المسلمين و يتولاها و (بعبارة أخرى) جعل الولاية للمجتهد لا يوجب زوال ولاية الإمام أرواحنا فدهاء لأنها ولاية و إمامه عند غيبه نظير ما قيل فى نبوه هارون عند غيبه موسى فان ليس معناه زوال نبوه موسى.

(الثالث) ما فى مرسله حماد الذى أجمع الكل على تصحيح ما يصح منه ذكر فيها ان نصف الخمس لولى الأمر من بعد رسول الله (ص) و وارثه مع ان وارثه فاطمه سيده النساء (ع) فلا بد ان يريد الوارث هو الوارث لمقام الولاية لشؤون المسلمين و قد تقدم من الاخبار ما دل على ان العلماء ورثه الأنبياء (الرابع) ما عرفت من ان العقل بعد ما حكم بلزوم شخص فى زمن الغيبه يتولى شؤون المسلمين و الفتوى لهم فلا بد له من مصارف و أموال للقيام بتلك المهمات العظمى التى تقدم ذكرها فى بحث الولاية العامه، و لا يصلح من الأموال ما يكون

مصرفاً له إلا- تلك الأموال فلا- بد أن يكون هو المستحق لها و لعله يستفاد ذلك من الاخبار المتقدمه من ان العلماء خلفاء الرسول (ص).

و قد يستدل على ذلك بأنها مال الغائب و هو الإمام أرواحنا فداه. و التصرف

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٣٠

فيها للحاكم. و أوجب عنه انه لا- دليل على ولايته على أموال الغائبين مطلقاً حتى مال الامام (ع) مع ان الولاية على مال الغائبين إنما هى بالحفظ لهم لا- بالتفريق بين الناس أو صرفها على النفس. و قد يستدل أيضاً بعموم الولاية (و أوجب عنه) ان عموم الولاية يقتضى ثبوت الولاية فيما يتعلق بأمر الرعية لا فيما يتعلق بنفس الامام و أمواله و الاولى الجواب عنه بما ذكرناه فى الدليل الأول (و قد يستدل) أيضاً بأنه بعد ما ثبت لزوم التصرف فى هذه الأموال فلا بد له من مباشر و ليس اولى من الحاكم بل هو المتيقن. (و جوابه) ان الكلام فى إثبات لزوم ذلك التصرف و كفيته و صحه إنفاقها على نفسه بالنحو الذى كان الامام (ع) يتصرف بها حتى على نفسه.

(إن قلت) ان روايات التحليل المتظافره قد دلت على انه ما كان لهم فهو لشيعتهم (قلنا) قد تقدم ص ٤٠٨ نقلها و بيان عدم دلالتها على حليه ما يتجدد من أموال الإمام (ع) فى زمن الغيبة الكبرى الذى هو محل كلامنا و ابتلائنا (إن قلت) قد قامت الأدله على ان نصف الخمس مما هو حق الإمام يعطى للساده الأطهار، ففى مرسله حماد الطويله المرويه عن الكافى بعد أن ذكر عليه السلام ان للوالى نصف الخمس و نصفه الآخر لأهل بيته يقسم بينهم و ان فضل منه

شىء فهو للوالى قال (ع): و إن نقص عن استغنائهم (أى استغناء أهل بيته) كان على الوالى أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به و إنما صار عليه أن يمونهم لأن له ما فضل عنهم و فى مرسله أحمد بن محمد التى رواها الشيخ (ره) أيضا كذلك فإنه بعد أن ذكره (ع) ذلك قال: قال فضل شىء فهو له (أى للإمام) و إن نقص عنهم و لم يكنهم أتمه من عنده كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان. فهاتان الروايتان قد دلتا انه عند إعواز الذريه من الساده يعطون من حق الامام (ع) و فى عصر الغيبه الذريه معوزون فيعطون حق الامام (ع)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٣١

و ما فى المروى عن الوسائل عن كتاب الطرف بإسناده عن عيسى المستفاد عن أبى الحسن موسى بن جعفر (ع) ان رسول الله قال لأبى ذر و سلمان و المقداد أشهدونى على أنفسكم بشهاده أن لا إله إلا الله- الى أن قال:- و ان على بن أبى طالب (ع) وصى محمد و أمير المؤمنين و ان طاعته و طاعه الله و رسوله و الأئمه من ولده و ان موده أهل بيته مفروضه واجبه على كل مؤمن و مؤمنه مع إقامه الصلاه لوقتها و إخراج الزكاه من حلها و وضعها فى أهلها و إخراج الخمس من كل ما يملكه أحد من الناس حتى يرفعه إلى ولى المؤمنين و أميرهم و من بعده الأئمه من ولده فمن عجز و لم يقدر إلا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من أهل بيتى من ولد الأئمه فمن لم يقدر على ذلك فليشيعتهم. فهذه الروايه قد دلت

انه مع العجز عن أداء الخمس للأئمه (ع) يعطى لذريتهم و حكى المامقاني (ره) ذلك عن جدنا كاشف الغطاء (ره) و الفاضل المجلسي و الشيخ المفيد و المحقق في المعبر و العلامه في المنتهى و عن الرياض انه استقر عليه رأى المتأخرين (قلنا) لا يخفى ما في التمسك بهذه الروايات الثلاثه (أولاً) ضعفها بالإرسال و بان عيسى بن المستفاد قد ضعفه العلامه (ره) و (ثانياً) ان الروايتين الأوليتين قد اشتملتا على ما لا يقول به حتى المتمسكين بها و هو أخذ الإمام ما فضل من حق الساده. و الروايه الثانيه أيضاً عدت من الخمس الأرض التي فتحت بدون قتال مع انها للإمام، و الروايه الثالثه اشتملت على دفع الخمس بأجمعه للإمام الظاهر في أخذه بأجمعه له و (ثالثاً) ان ظاهر الروايتين الأوليتين أن المتولى لشؤون المسلمين يعطى من عنده المعوز من فقراء أهل البيت، و لا إشكال في ذلك، فان بيت المال الذي يكون للمسلمين إنما يكون لسد حاجاتهم، و لذا في نفس الروايه الأولى ذكر في الزكاه بالنسبه إلى الفقراء مثل ذلك و انه ان فضل من حقهم شىء فهو للوالى و إن نقص كان على الوالى ان يمونهم من عنده فهما لبيان وظيفه ولى المسلمين، و نحن نقول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٣٢

بذلك فى عصر الغيبه بأن على المتولى لشؤون المسلمين ان يسد حاجات الفقراء و المساكين و الذريه الطاهره من عنده و ان فضل من حقوقهم شيئاً ادخره لهم فى بيت مال المسلمين. و الروايه الثالثه لا ربط لها بالمقام و إنما هى ناظره الى ان العاجز عن الزكاه و الخمس يعطى شيئاً يسيرا من المال لأهل بيته

(ع) لا أن الخمس يعطيهم لهم و لذا عطف على العجز عدم قدره إلا على اليسير من المال.

(إن قلت) ان الكثير من الاخبار تدل على جواز التصدق بالمال بل وجوبه عند تعذر إيصاله لمالكه و ما نحن فيه بمقتضى العاده مندرج فى مصاديق هذا الحكم فعلى من بيده مال الإمام أرواحنا فداه يتصدق به و قد أفتى بذلك المرحوم الهمداني ره و حكى عن صاحب الجواهر الفتوى بذلك.

قلت سيحى ء إنشاء الله تعالى حكاية الأخبار التى توهم دلالتها على ذلك فى الفصل الآتى بعد هذا فى بيان الأموال التى للمجتهد الولاية عليها. و لو سلمنا دلالتها فهى أجنبيه عن المقام لأنها انما تدل على من لم يتمكن من التصرف فى ماله أو الاطلاع عليه. و الحجج عجل الله فرجه قادر على ذلك. على انك قد عرفت ان أدلتها ظاهره و لو بمناسبه الحكم للموضوع أنها أموال لمن يقوم بمهام منصب الإمامه و يشتغل بتدبير شؤون المسلمين. و المجتهد الزعيم الدينى هو المتولى لذلك فى هذا العصر.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٣٣

[التنبية الثالث عشر] الأموال التى للفقهاء الولاية عليها فى صرفها فى موارد فى زمن الغيبة

إشارة

الثالث عشر: قد عرفت الأموال التى يملكها المجتهد المتولى لشؤون المسلمين. و هناك أموال له الولاية على صرفها فى موارد

(منها الزكاة)

إشارة

فإنه لا ريب فى وجوب دفع الزكاة الى امام الأصل عند المطالبة بنفسه أو بساعيه كما قطع به الأصحاب و نقل عن التذكرة إجماعهم عليه. مضافا لكل ما دل على وجوب اطاعه النبى صلى الله عليه و آله و سلم و الامام عليه السلام و تحريم مخالفتهم من الكتاب و السنه و الضروره. مضافا الى معلوميه ذلك فى عصر النبى صلى الله عليه و آله و سلم و ما بعده من الأعصار حتى توصل بذلك من تأمر على المسلمين الى قتل من رماهم بمنع الزكاة و سماهم بأهل الرده. و مضافا لقوله تعالى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صِدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِتَقْرِيْبٍ أَنَّهُ لَا يَتَعَقَلُ وَجُوبُ الْأَخْذِ بِدُونِ وَجُوبِ الدَّفْعِ الَّذِي لَا أَقْلَ مِنْ وَجُوبِهِ عِنْدَ الطَّلَبِ وَ لَا رَيْبَ فِي مَسَاوَاهِ الْفُقَهَاءِ الْجَامِعِ لَشَرَايِطِ الزَّعَامَةِ الدِّيْنِيَّةِ فِي زَمَنِ الْغَيْبَةِ لِلْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي وَجُوبِ الدَّفْعِ إِلَيْهِ بِنَفْسِهِ أَوْ لِسَاعِيهِ وَ وَكَيْلِهِ وَ ذَلِكَ بِدَلِيلِ عَمُومِ وَلايَةِ الْفُقَهَاءِ الْمَذْكُورِ فِي زَمَنِ الْغَيْبَةِ وَ نِيَابَتِهِ عَنِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيُثَبِّتُ لِلنَّائِبِ جَمِيعَ مَا ثَبَتَ لِلْمَنْوُوبِ عَنْهُ مِنَ الْوُضَائِفِ وَ الْأَحْكَامِ عَدَى مَا أَخْرَجَهُ الدَّلِيلُ.

(إن قلت): إنا لم نقف على ما يفيد عموم النيابة و الولاية من النصوص و إنما الوارد. جعله قاضيا و حاكما فى مقبولتى أبى

خديجه و ابن حنظله. و إن رواه حديثنا حجتى عليكم فى توقيع صاحب الأمر عليه السّلام. و الأمر باتّباع العلماء عن الباقر عليه السلام. و لا يفيد شيئاً من ذلك سوى لزوم التقليد و الرجوع إليهم فى قطع المنازعات

من غير فرق بين زمن الحضور و بين زمن الغيبه حسبما يقتضيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٣٤

إطلاق النصوص المشار إليها و ملاحظه موردها و لا دلالة فيها على عموم النيابة و الولاية لا سيما ما كان بنحو جبايه الأموال و الصدقات فإنه من وظائف الإمام عليه السّلام و خواصه و توابع سلطنته و منصبه و لذا ورد فى الحديث: (خمس للولاه وعد منها الصدقات). و دعوى دخولهم فى ولاء الأمر. فاسده بعد ملاحظه الأخبار المفسره لهم بأهل العصمه عليه السّلام. (قلنا) قد تقدم فى مبحث الولاية بيان دلالة كل طائفة من النصوص على عموم الولاية و النيابة و دعوى لزوم أن تكون هذه الولاية ثابتة لهم زمن الحضور. فاسده فإن النصوص إنما تثبت لهم ذلك بعنوان قيامهم مقام الأئمة و نيابتهم عنهم فى إداره شؤون المله و لا بد أن يكون مؤداها عدم مزاحمتهم لهم عليه السّلام فى ذلك و ثبوتها لهم بعد عدم التمكن من وصول المله إليهم (ع) و حل شؤونهم على أيديهم (ع). ثمّ ان مقتضى ذلك كون العلماء هم الولاة بعدهم فيثبت لهم كلما ثبت لهم بعنوان الإمامه و الولاية لكن قد عرفت غير مره أن ذلك لا يقتضى الثبوت لكل مجتهد و إنما هو للمجتهد الجامع لصفات الزعامه الدينيه، ثمّ إن بعضهم توسع فى المقام فأوجب دفع الزكاه فى زمن الغيبه للفقيه المأمون ابتداء و إن لم يطلبها بنفسه أو وكيله كما هو المحكى عن المفيد (ره) و أبى صلاح. قال فى الجواهر: إن المراد بالفقيه هو الجامع لشرائط الفتوى و الحكومه. و قيل: المراد بالمأمون من لا يتوصل إلى أخذ الحقوق مع غنائه عنها بالحيل

الشرعيه. و كيف كان فلا يخفى ما فيه لحكاية الإجماع عن الغنيه على عدم وجوب الدفع إلا مع عدم المعرفة. و للسيره المستمره على تولى المالك تفريق الزكاه بنفسه من غير نكير و يدل على ذلك ما ورد فى جواز تقديم الزكاه قرضا ثم احتسابها. و ما ورد من جواز نقلها عند فقد المستحق فى البلد، و ما ورد فى جواز شراء العبيد منها و مقاصه الغرماء بها و دفعها لا صلاح ذات البين و أبناء السبيل و الأقارب و الأطفال. الى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٣٥

غير ذلك من النصوص التى يقف عليها المتبع الداله على ذلك. نعم نقل الاتفاق على استحباب نقلها الى الفقيه فى زمن الغيبه لكونه أبصر بمواقعها و أعرف بمواقعها و فيه رفع للتمهه و هوى النفس فى التفضيل و نحو ذلك.

[وجوب نصب المجتهد عاملا لقبض الزكاه.]

يجب على المجتهد أن ينصب عاملا يقبض الزكاه ربما يستفاد من سيره رسول الله (ص) و سيره وصيه أمير المؤمنين (ع) فى خلافته من نصبهم العمال على جبايه الصدقات ان نصب العمال على قبضها واجب كما أفتى بذلك الشيخ فأوجب نصب عامل على الزكاه، بل المحكى عن الحدائق انه المشهور. و لقاعده اللطف فإنها تقتضى وجوب نصب العمال لأنه من الأمور التى تقرب للطاعه و تبعد عن المعصيه لعدم سماحه أنفس المكلفين بها بإخراجها بخلاف ما إذا حضر العامل عليهم لإخراجها و لوجوب مراعاة الولي على الفقراء لصالحهم و لا- ريب فى أن المصلحه للفقراء أن ينصب جاييا لحقوقهم، كذا ذكره صاحب الجواهر (ره)، و لكن لا يخفى ان السيره لم يعلم وجهها انها على وجه الوجوب و قاعده اللطف لو كانت تقتضى ذلك لاقتضت

فى الصلاة و الحج و نحوهما من الواجبات أن يرسل المعصوم من يقف عليهم لتأديتها. نعم إنما تقتضى قاعده اللطف و جوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر. و مراعاة الولى لمصلحه المولى عليه لا تقتضى أزيد من أن يكون تصرفه فى شؤونه فيه المصلحه لا- انه يجب عليه أن يحصل ما له مصلحه فيه. ألا- ترى انه لا يجب على الوالى أن يرسل من يتسكع للمولى عليه بل المشهور عدم و جوب الاتجار بمال المولى عليه و نحو ذلك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٣٦

براءه ذمه صاحب الزكاه لو أوصلها إلى المجتهد أو وكيله

بعد ما ثبت و جوب إيصالها إلى المجتهد عند المطالبه و استحباب إيصالها له ابتداء فلا بد من براءة ذمه صاحب الزكاه لو دفعها إليه أو إلى وكيله.

و يتفرع على ذلك انه لو تمكن صاحب الزكاه من إيصالها للمجتهد أو وكيله فلم يفعل فقد فرط فيها فان تلفت منه و الحال هذه لزمه الضمان كما يدل عليه ما فى صحيحه محمد بن مسلم أو حسنته فى الزكاه عن أبى عبد الله (ع): «إذا وجد لها موضعا فلم يدفعها إليه فهو ضامن» و فى صحيحه زراره فى الزكاه عن أبى عبد الله (ع): «إذ عرف لها أهلا فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن» و قد أورد على ذلك بعضهم بأن إيصالها إلى المجتهد أو وكيله ليس إيصال إلى مستحقها حقيقه بل حكما فاذا جاز لصاحب الزكاه أن يتولى الإيصال لمستحقها الحقيقى بنفسه و كان ذلك أوثق فى نفسه من حيث الوصول إلى المستحق فلم يدفعها إلى المجتهد و لا- إلى وكيله و كان المستحق الحقيقى فعلا غير موجود و تلفت فلم يصدق اسم التفريط و التعدى فيشكل إثبات الضمان فى

هذه الصورة بالقواعد العامه. و اما الاخبار الخاصه المتقدمه فلا يبعد دعوى انصرافها عن مثل الفرض و إلا فمقتضى إطلاقها عدم الضمان أيضا لانصراف الأهل الوارد فيها إلى المستحق لا المتولى، و الفرض فى الصورة المذكوره ان المستحق الحقيقى غير موجود فلا ضمان عليه. و لا يخفى ما فيه فان الشارع بعد ما اكتفى بإيصالها للمجتهد أو وكيله كان قد فرط بها بعدم إيصالها لهما على أن الصحيحه الأولى كان التعبير فيها بالموضوع. و لا ريب ان المجتهد أو وكيله موضع لها.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٣٧

لا يجوز للساعى تفريقها بدون إذن الفقيه

قال فى الجواهر: لا- يجوز للساعى تفريقها إلا بإذن الإمام لأن العمال و ولايه و وكاله فيقتصر فيها على موضع الاذن من الموكل، إلا اللهم إذا أذن له بذلك.

فيه القربه على المجتهد

لا إشكال فى أن الزكاه من العبادات فمقتضى القاعده اعتبار النيه فى تحققها و صحتها. و عليه فاذا كان المجتهد قبضها بعنوان الولايه على صاحبها أو وكاله عنه و جب عليه النيه عند دفعها للمستحق و إن كان قبضها بعنوان الولايه على الفقير و وكاله عنه و جبت النيه على الدافع له و تحقيق الحال يطلب من كتاب الزكاه.

دعاء الإمام أو نائبه لمعطى الزكاه

ذكره الفقهاء (ره) انه يستحب دعاء الإمام أو نائبه للمالك. و المراد من النائب هنا ما يشمل الساعى و الفقيه على ما قيل و الحكم باستحباب ذلك عند قبض الزكاه من المالك مشهور بين الأصحاب بل عن الشيخ فى زكاه الخلاف و الفاضلين فى المعبر و الإرشاد و الشهيد فى الدروس و جوب ذلك، استنادا إلى ظاهر الأمر به فى قوله تعالى وَ صَلَّى عَلَيْهِمْ بعد أمره بأخذها منهم فيدل على و جوب ذلك عند الأخذ، و فى الدلاله عليه نظر ظاهر، و لو تمت الدلاله عليه فمنع استفاده الوجوب من ظاهر الأمر هنا بعد اشتها الاستحباب على وجه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٣٨

لا يبعد معه دعوى الإجماع عليه لمصير الشيخ و الفاضلين و الشهيد (ره) اليه و ملاحظه خلو النصوص عن افادته لا سيما ما ورد من تعليم أمير المؤمنين (ع) آداب الأخذ لساعيه. و اتفاق الأصحاب على انتفاء الوجوب عن الفقير الذى لعله أولى من النائب بالدعاء، و مخالفه الحكم للأصول و الاعتبار فأقصى ما هنالك أن يقال بالاستحباب الذى قد يتأمل فى تعديته من الامام (ع) الى نائبه الخاص أو العام لقوه احتمال كون ذلك من خواص النبى (ص) و الامام (ع) لا سيما بملاحظه تعليل الأمر بقوله جل شأنه «إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ

لَهُمْ» لعدم تحقق العله في غير صلاه النبي و الامام الذى هو بمنزله النبي في جميع ما ثبت له من الاحكام عدى ما علم اختصاصه به (ص)، و من ذلك ينقدح الشك في شمول أدله التأسى لذلك. و دعوى ان النائب كالمنوب عنه مسلمه فيما تحققت النيابة فيه لا- ان جميع التكاليف الثابته في حق المنوب لاحقه للنائب لانتفاء ما يدل عليه عقلا و نقلا إلا ان الأمر في ثبوت الاستحباب للنائب بل و الفقير أيضا هين لاشتهاره و عموم استحبابه للمؤمنين و أمر المتصدق بطلب الدعاء من الفقير المستلزم لثبوت استحبابه منه مع التسامح في أدله السنن و هل يتعين الدعاء بلفظ الصلاه للأمر بها و التأسى بالمنقول من فعله (ص) انه جاءه أبو أوفى بصدقته فقال: «اللهم صلّ على آل أبى أوفى». و جاءه آخر بزكاته فقال: «اللهم صلّ عليه» أو يجوز بكل دعاء قولان أظهرهما الثانى لكون الصلاه لغه بمعنى الدعاء فيعم الأمر بها و الأصل عدم النقل و عدم اعتبار لفظ مخصوص.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٣٩

[زكاه الفطره.]

و جوب دفع زكاه الفطره للمجتهد الجامع للشرائط عند المطالبه و (منها) زكاه الفطره، فإن ما ذكرناه في زكاه المال من وجوب الدفع للمجتهد عند المطالبه يدل على وجوب دفعها للمجتهد الجامع للشرائط عند المطالبه. و فى خبر على بن راشد سألته عن الفطره لمن هي؟ قال: للإمام، قال قلت له: فأخبر أصحابي؟ قال نعم من أردت أن تطهره منهم. و فى الجواهر ان بعض النصوص يظهر منها شمول آيه التطهير لهذه الزكاه و ان عاده السلف حملها للإمام و ربما يظهر من المفيد وجوبه.

[الخمسه.]

و جوب دفع الخمسه للفقير من الغيبه (منها الخمسه) فقد نسب الى المشهور وجوب إيصال جميع الخمسه الى الامام (ع) حال حضوره ثم هو يأخذ نصفه له و يقسم النصف الآخر منه على قدر الكفايه فإن فضل كان له و ان أعوز أتمه من نصيبه، و استدلوا لذلك بمرسله حماد المجمع على تصحيح ما يصح عنه التى رواها فى الكافى عن على ابن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح (ع) فى حديث طويل قال و له نصف الخمسه كمالا- و نصف الخمسه الباقي بين أهل بيته فسهم لليتامى و سهم لمساكينهم و سهم لأبناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب و السنه ما يستغنون به فى سبتهم فان فضل شىء عنهم فهو للوالى فإن عجز و نقص عن استغنائهم كان على الوالى أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به و إنما صار عليه أن يمونهم لأن له ما فضل عنهم، و مرسله أحمد المضمرة التى رواها الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد عن بعض أصحابنا قال فيها

النور الساطع في الفقه النافع،

فالذى لله فرسول الله و الذى للرسول فهو لذى القربى و الحجه فى زمانه فالنصف له خاصه و النصف الآخر لليتامى و المساكين و أبناء السبيل من آل محمد (ع) فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شىء فهو له و إن نقص و لم يكفهم أتمه من عنده كما صار له الفضل كذاك يلزمه النقصان و ضعفهما منجر بعمل الأصحاب.

و لا- يخفى ان هذين الروايتين ظاهرتان فى من يتولى شؤون المسلمين و يدير أمورهم عند بسط يده و لذا عبر فى الأولى ب (الوالى) و فى الثانية ب (الحجه فى زمانه) و لا ريب ان مقتضى مقامه هو جعل بيت مال له يجمع فيه الخمس و يوزعه كما هو المذكور فى الروايتين و إذا نقص و جب أن يكمله من نفسه لأن إدارته لشؤون المسلمين تقتضى أن يعطى ما يأخذه من المال لهذه الغايه لمن كان فقيرا منهم و لذا ذكر (ع) فى نفس مرسله حماد بعد ذلك الزكاه و انها يقسمها الوالى على الأصناف الثمانية بقدر ما يستغنون به فى سنتهم بلا ضيق و لا تقتير فان فضل من ذلك شىء رد إلى الوالى و ان نقص من ذلك شىء و لم يكتفوا به كان على الوالى أن يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا. و يرشد لذلك قوله (ع) فيها و يؤخذ الباقي فيكون ذلك أرزاق أعوانه على دين الله و فى مصلحه ما ينويه من تقويه الإسلام و تقويه الدين فى وجوه الجهاد و غير ذلك مما فيه مصلحه العامه ليس لنفسه من ذلك قليل و لا كثير. (و الحاصل) ان المتأمل فى هذه الروايه يجد أنها ناظره لبيان

وظيفه والى المسلمين المبسوط اليد صاحب بيت المال من وجوه:

(الأول) انها فرض فيها كون الخمس يفى بمؤنه السنه للوالى و الساده و لذا ان نقص من حقهم أعطاهم الوالى و هذا لا يتصور إلا فى الخمس إذا جمع فى محل واحد و صرف لأن خمس كل شخص قد يكون أقل من درهم فكيف يصنع به ذلك و هكذا يستفاد ذلك من بيانه (ع) فى الزكاه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٤١

(الثانى) ذكره الجهاد و نحوه و هو إنما يتصور فى المبسوط اليد.

(الثالث) التعبير بالوالى فإنه ظاهر فيمن يتولى شؤون المسلمين لا من جلس فى بيته و سلك مسلك المتصوفين.

إن قلت: إن الظاهر من قوله فى مرسله حماد (له) هو كون الفاضل ملكا له مع ان الفتوى بخلاف ذلك، فان الفاضل من حق الساده ليس له.

قلنا: نعم لكن بقرينه آخر الروايه فى الزكاه يعلم ان المراد بكونه له هو رده اليه و إرجاعه لبيت ماله مضافا الى انه لا مانع من الالتزام فى هذه الصوره بإرجاع الباقي له و الحاصل، أن مرسله حماد بقرينه ما ذكره فيها فى الزكاه يخرج فيها عن ظهور اللام فى الملك. و الروايه الثانيه لم يذكر المروى عنه فهى ساقطه عن الاعتبار إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان المجتهد إذا كان مبسوط اليد كان حكمه كذلك لأنه يكون هو الحجه على أهل زمانه بنيابته عن ولى العصر و المتولى لشؤونهم بأهليته لذلك. و عليه جمع المال لصرفه فى ذلك.

إن قلت: إن ظاهر صحيح محمد بن أبى نصر عن الرضا (ع) فى أن الامام ليس حكمه ما ذكر حيث قال: سئل عن قوله تعالى وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ

شَيْءٍ فَإِنَّ لَهُ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِإِخْوَتِهِ الْقُرْبَىٰ فَقِيلَ لَهُ: فَمَا كَانَ لِلَّهِ فَلَمَنْ هُوَ؟ فَقَالَ: لِرَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ مَا كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ فَهُوَ لِلْإِمَامِ فَقِيلَ لَهُ: أَمْ أُرَأَيْتَ إِنْ كَانَ صَنْفٌ مِنَ الْأَصْنَافِ أَكْثَرَ وَ صَنْفٌ قَلٌّ مَا يَصْنَعُ بِهِ؟ قَالَ: ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ (ع) أَرَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ كَيْفَ يَصْنَعُ إِذَا كَانَ يُعْطَى عَلَى مَا يَرَى كَذَلِكَ الْإِمَامِ (ع) وَ هُوَ ظَاهِرٌ إِنْ الْعَطَاءُ لِلْأَصْنَافِ السَّادَةِ تَابِعٌ لِرَأْيِهِ (ع) وَ لَوْ كَانَ الْعَطَاءُ مُقَيَّدًا بِقَدْرِ الْمُؤْنَةِ السَّنَوِيَّةِ لَمَا كَانَ الْعَطَاءُ مُقَيَّدًا بِرَأْيِهِ. قُلْنَا: يَسْتَفَادُ مِنْ هَذَا الصَّحِيحِ إِنْ ذَلِكَ الْمَذْكُورُ فِي مَرْسَلَةِ حَمَادٍ عَلَى سَبِيلِ الْاسْتِحْبَابِ وَ يَرُشِدُ إِلَى ذَلِكَ إِنْ الزَّكَاةَ بِالْإِجْمَاعِ وَ الْأَخْبَارِ الْمُتَظَاهِرَةِ بِجُوزِ إِعْطَائِهَا لِصَنْفٍ وَاحِدٍ مَعَ أُخْرَى

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٤٢

في نفس المرسله المذكوره ذكر انها تقسم على نحو ما ذكره في الخمس فلا بد من حمل ما في المرسله على الاستحباب أو على الجمع في بيت المال.

الأموال الموقوفة

(منها ولايته على الأموال الموقوفة) المشهور ان الواقف إذا لم يعين متولياً في ضمن صيغته الوقف، و تمت شرائط الوقف فللحاكم الشرعي الولاية عليه دون الواقف و دون الموقوف عليه (و يعبر عن متول الوقف في ألسنه الفقهاء بالناظر). أما عدم ثبوت التولية للواقف فلخروج الوقف عن يده فيكون حاله بالنسبه إليه كالأجنبي و أما استصحاب جواز تصرفاته بما يصلح شأن العين الموقوفة فلا يجري لتبدل الموضوع عرفاً لأن موضوعها ما هو ملك له.

و العين قد خرجت عن الملكيه التي كانت موضوعه لجواز تلك التصرفات.

و أما عدم ثبوت الولاية للموقوف عليهم فلعدم الدليل على ولايتهم على الوقف،

فالأصل عدمها فيتعين الولايه لحاكم الشرع لأنه ولي من لا ولي له كما تقدم ذلك في اخبار الولايه العامه للحاكم الشرعى و للفقهاء فى هذا المقام فيما يرجع للحاكم الشرعى مسائل (منها): ان الواقف لو جعل النظاره لأكثر من واحد فمات بعضهم أو خرج عن أهليه النظاره كأن جن أو فسق (على المشهور المعروف بين الأصحاب بل المحكى عليه الإجماع من الرياض من اعتبار العداله فى الناظر) فان كان قد جعل لكل واحد منهم الاستقلال فى النظاره فالباقى منهم له النظاره. و إن شرط اجتماعهم فالمشهور انه يجب على الحاكم الشرعى ضم شخص آخر اليه و يحتمل انزالهم بأجمعهم لأن توليه كل منهم كانت مشروطه بالآخر و ترجع التوليه لحاكم الشرع لأنه ولي من لا ولي له. و (منها)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٤٣

ان الحاكم الشرعى إذا كان متوليا فله أن يتصدى بنفسه و له أن يوكل غيره أو ينصب متوليا قالوا و له عزل الوكيل عنه و ليس له عزل المتولى ما دام باقيا على الأهليه. و (منها) انه إذا جعل الواقف التوليه لشخص و لم يقوم بشؤون الوقف أو مات أو خرج عن الأهليه أو كان لا يصلح لها من أصله كأن كان صبيا أو كان فاسقا على المشهور قيل تعود التوليه لأهله. و قيل لحاكم الشرع لكون أهله بمنزله الأجانب عنه و الحاكم الشرعى ولي من لا-ولى له. و لو زال المانع من ولايه المجعول ففى عود التوليه له وجهان: من أنها كالوكالة فلا تعود و للاستصحاب و من أنها كالولاية قد منع نفوذها فاذا زال عادت. و (منها) إذا جعل الواقف التوليه لاثنين على وجه الاجتماع فلا

ينفذ تصرف أحدهما من دون الآخر ولا- يجوز لهما قسمه الوقف و لو تعاسرا أجبرهما الحاكم الشرعى على الاجتماع مع الإمكان و مع عدمه يكون المرجع هو الحاكم الشرعى. و (منها) انه لو صار الحاكم الشرعى ناظرا لم يجز للحاكم الشرعى الآخر عزله ولا- مزاحمته ولا- عزل من نصبه (نعم) لو مات الحاكم الشرعى قيل ينزل المنصوب من قبله و قيل لا- ينزل لأنه كالمنصوب من قبل الامام (ع) نعم الوكيل عن حاكم الشرع ينزل بموت ذلك الحاكم الشرعى و تحقيق هذه الفروع تطلب من كتاب الوقف. و إن كان التحقيق إن ما ذكره فيها بالنسبه لحاكم الشرع لا دليل يعتمد عليه إلا أدله الولاية العامه و هى تقتضى أكثر من ذلك.

مجهول المالك و المال الذى لا يمكن إيصاله لصاحبه

إشاره

و (منها ولايته على المال الذى لا- يمكن إيصاله لصاحبه و على مجهول المالك) اعلم ان مال الغير اما أن يكون المالك له معلوما بشخصه يمكن إيصاله له أو يكون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٤٤

معلوما بشخصه و لكن لا يمكن إيصاله له أو لا يكون كذلك بأن كان مرددا و على التقدير الثالث فالمال اما أن يكون متصفا بأحد العناوين كأن كان كنزا أو لقطه أو مختلطا بالحلال، و أما أن يكون مندرجا تحت عنوان من العناوين ككونه جائزه من السلطان أو وديعه عند الغير و لم يعرف صاحبها أو وجد فى بطن حيوان اشتراه و لم يعرف البائع أو فى بطن حيوان اصطاده و نحو ذلك و أما ان لا- يكون كذلك لا متصفا بإحدى تلك العناوين و لا مندرجا تحت عنوان فيسمى بالمجهول المالك و يسمى بالمظالم و إن كانت المظالم تطلق على سائر

الحقوق الماليه كالتزكاه و نحوها. إلا- أن الظاهر اختصاصها عند إطلاقها بمجهول المالك. إذا عرفت ذلك فنقول إن ما كان مالكة معلوما بالتفصيل و يمكن إيصاله له فيجب رده لمالكه عند التمكن من رده كما هو الشأن في سائر الواجبات إلا أن يحرز رضاه بالبقاء عنده و هل الواجب تسليمه له و إقباضه إياه أو يكفي إعلامه به و التخليه بينه و بينه الظاهر هو الثاني و ذلك لأن الأدله الآمره بالرد ظاهره في كونها بيانا لحكم العقل في الأمانات و الذى يحكم به العقل هو تمكين المالك من ماله و عدم حيلولته بينه و بينه. مضافا الى أن الأموال الغير المنقوله لا- يتصور فيها إلا ذلك فلو كان الرد ظاهرا في الإيصال و الإقباض للزم عدم شمول الأدله للأموال الغير المنقوله فإذن لا بد من إرادته معنى يصح نسبته للجمع و هو المعنى الثانى دون الأول. مضافا الى أن معنى الرد هو الإرجاع إلى حالته الاولى كقوله تعالى يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا. و كقوله:

فَارْتَدَّ بَصِيرًا. و لا إشكال أنه بالتخليه قد أرجعه إلى حالته الاولى من استيلاء المالك عليه. مضافا الى أن الفقهاء قد فسروا الرد بالتخليه في باب الوديعة و لا إشكال في شمول أدله رد الأمانه للوديعة فلا بد أن يراد بالرد فيها ما يشمل هذا المعنى و هو التخليه (ثم) انه لا خلاف في كون الرد فوريا و ذلك

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٤٥

لأن إبقاء العين تحت تصرفه تصرف لم يعلم رضا المالك به فيكون محرما. مضافا للقاعده المقرره من وجوب الاقتصار في وضع اليد على المقدار المتحقق اذنه.

و لروايه يونس عن أبي عبد الله (ع)

قال: يا يونس من حبس حق المؤمن أقامه الله يوم القيامة خمسمائه عام على رجليه حتى يسيل من عرقه أوديه الى أن قال ثم يؤمر به إلى النار. و لحديث المناهى من حبس على أخيه المؤمن شيئاً حرم الله عليه بركة الرزق. (ثم) على ما بيناه من ان المراد بالرد التخليه ذكر غير واحد بأنه يشكل حمل المال الى صاحبه لأنه تصرف لم يعلم إذن المالك فيه.

(نعم) إذا أحرز ان الحمل احفظ للمال مما إذا بقى فى محله أو مساويا جاز الحمل لأنه يكون الحمل إحسانا فيصح ارتكابه. و لا يخفى ما فيه فان الواجب لما كان مطلق الرد جاز لمن عنده المال أن يرده بأى أنواع الرد و لذا كانت السيره الموجوده هو حمل المال لصاحبه.

و أما إذا عرف صاحبه و لم يمكن إيصاله له لحبس أو لجهل بمحله فالذى قواه الهمداني (ره) و تبعه بعض المعاصرين هو انه بعد اليأس من التمكن من إيصاله لصاحبه هو جواز التصديق به أو وجوبه و استدلوا على ذلك.

(أولاً) بأن أخبار مجهول المالك يستفاد منها أن التصديق به ليس من جهه جهل المالك بل من جهه تعذر إيصال المال له و قد استدل بهذا السيد كاظم (ره) و الحاج آقا رضا الهمداني (ره). و لا يخفى عدم استفاده ذلك منها.

(و ثانياً) بروايه على بن ميمون التى رواها الشيخ بإسناده عنه قال:

سألته عن تراب الصواغين و انا نبيعه؟ قال: أما تستطيع أن تستحله من صاحبه. قال: قلت: لا إذا أخبرتته اتهمنى قال: بعه. قلت: بأى شىء قال: بطعام. قلت: فأى شىء اصنع به؟ قال تصدق به أما لك و أما لأهله.

و وجه الاستدلال بها مع انها من غير

ما نحن فيه لأن ظاهرها هو تردد المال بين أن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٤٦

يكون ملكه أو ملك غيره. هو أن التهمة كانت مانعه له عن الإيصال و هو بصدد فراغ ذمته فى الواقع لاحتماله ان المال ليس له. و الامام (ع) جعل التصديق موجبا لفراغ ذمته فى الواقع لو كان المال لغيره واقعا. و لا يخفى أنها مضافا لضعفها بعلى بن ميمون و إضمارها ان هذه الرواية لم تعمل بها الأصحاب.

(و ثالثا) بروايه حفص بن غياث فيمن أودعه رجل من اللصوص دراهم قال (ع): لا يردده فإن أمكنه أن يردده على صاحبه فعل و إلا كان فى يده بمنزله اللقطة يعرفها حولا فإن أصاب صاحبها و إلا تصدق بها حيث علق الامام عليه السلام وجوب التصديق على عدم إمكان الرد على صاحب المال مطلقا سواء كان من جهه الجهل به أو تعذر الوصول اليه لحبسه أو بعد المسافه أو غير ذلك و الظاهر انه يتعدى عن موردها بتنقيح المناط إذ لا- خصوصيه له كما أن ضعفها منجبر بعمل الأصحاب كما عن الجواهر و المسالك.

«و لكن يمكن أن يقال عليها» انها ظاهره فى خصوص صوره الجهل بالمالك فتكون وارده فى مجهول المالك لقوله (ع): «يعرفها حولا» فإنه يناسب الجهل بالمالك لا صوره التعذر إذ مع التعذر يكون المالك معلوما.

و دعوى ان التعذر قد يحتاج الى التعريف كما لو تعذر الوصول الى المالك من جهه بعده فإنه يحتاج إلى إرسال رسل لتعريفه بذلك. فاسده فإنه لو كان كذلك لقال عرفه بها و الحاصل أن الروايه بواسطه التشبيه باللقطه مع أخذ التعريف بالحول فيها مع كون المودع هو اللص ينعقد لها ظهور فى

مجهوليه المالك فلا يمكن التمسك بها في المقام.

(و رابعا) بصحيحه يونس قال: سألت عبدا صالحا (ع) فقلت:

جعلت فداك كنا مرافقين لقوم بمكة و ارتحلنا عنهم و حملنا بعض متاعهم بغير علم و قد ذهب القوم و لا نعرفهم و لا نعرف
أوطانهم و قد بقى المتاع عندنا فما

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٤٧

نصنع به؟ قال (ع): تحملونه حتى تلحقوا بالكوفه. قال يونس:

لست أعرفهم و لا ندرى كيف نسأل عنهم؟ فقال (ع): بعه و أعط ثمنه أصحابك. فقال: أهل الولاية؟ فقال (ع): نعم و قد استدل
بها الحاج آقا رضا الهمداني (ره) بتقريب انها ظاهره في تعذر إيصال المال لصاحبه المعلوم لأنه كان يعلم بأن هذا المال لذلك
الشخص الخاص المعهود الذي كان معه بمكة و لكنه لم يكن يعرف بلده و لا شخصه على وجه يمكنه الوصول اليه بالفحص و
السؤال و هكذا استدل بها بعض المعاصرين و لا يخفى ما فيه فان الروايه ظاهره في عدم معرفتهم و عدم تشخيصهم حيث فيها (و
لا نعرفهم و لست أعرفهم) فهي ظاهره في مجهول المالك.

(و خامسا) بما رواه في الكافي و التهذيب عن نصر بن حبيب صاحب الخان قال: كتبت الى العبد الصالح (ع) قد وقعت عندي
مائة درهم و أربعة دراهم و قد مات صاحبها و لم اعرف له ورثه؟ فكتب (ع) اعمل فيها و أخرجها صدقه قليلا قليلا. و ما في
موثقه هشام بن سالم انه سأل حفص الأعور أبا عبد الله (ع) عن أجير كان يقوم في رحاه و له عندنا دراهم و ليس له وارث فقال
(ع): تدفع للمساكين و لا يخفى ما فيها فإنها ظاهره في موت

صاحب المال و يكون المال مجهول وارثه فتكون هذه الأخبار لبيان حكم مجهول المالك إذا لم نجرى استصحاب عدم الوارث لأنه لو جرى كان مال الإمام لأنه وارث من لا وارث له و عليه يكون الإمام قد أذن للسائل بالتصدق بماله (ع).

(و سادسا) الصحيح الذى رواه الشيخ الطوسى بسنده عن يونس بن عبد الرحمن قال: سئل أبو الحسن الرضا و أنا حاضر فقال رفيق لنا كان بمكة فرحل عنها إلى منزله و رحلنا الى منازلنا فلما أن صرنا فى بعض الطريق أصبنا بعض متاعه فأى شىء نصنع به؟ قال: تحملونه إلى الكوفة. قال: لسنا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٤٨

نعرف بلده و لا نعرف كيف نصنع؟ قال: إذا كان كذلك فبعه و تصدق بثمانه. قال له: على من جعلت فداك؟ قال: على أهل الولايه و هى ظاهره فى وجوب التصدق بمال معلوم المالك إذا لم يمكن إيصاله له و لا يخفى ان هذه الروايه و إن كانت فى تقارير بعض أساتذه العصر للمرحوم الشاهرودى بهذه الصوره و لكن الحقيقه إنها ليست كذلك إذا الذى رواه الشيخ الطوسى (ره) فى التهذيب ج ٢ ص ١٨٨ عن الصفار عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن قال: سئل أبو الحسن الرضا (ع) و أنا حاضر فقال: جعلت فداك تأذن لى فى السؤال فإن لى مسائل؟ قال: سل عما شئت. قال: قلت له: رفيق كان لنا بمكة فرحل عنها إلى منزله و رحلنا الى منازلنا فلما أن صرنا فى الطريق أصبنا بعض متاعه معنا فأى شىء نصنع به؟ قال: فقال: تحملونه حتى تصلوه إلى الكوفة. قال: لسنا نعرفه و لا نعرف بلده

ولا- نعرف كيف نصنع. و في نسخه أخرى قال له: (كيف نعرفه و لا- نعرف بلده و لا- نعرفه كيف نصنع)؟ قال (ع): إذا كان كذلك فبعه و تصدق بثمنه. قال له:

على من جعلت فداك؟ قال: على أهل الولاية فتكون هذه الرواية ظاهره في مجهول المالک لا في معلوم المالک نظير روايه يونس المتقدمه في الوجه الثالث.

(و سابعا) بمرسله السرائر حيث قال: و روى انه إذا لم يظفر له بوارث تصدق به عنه. و مرسله الفقيه حيث قال: و قد روى في هذا خبر آخر إن لم يجد له وارثا و علم الله بذلك الجهد فتصدق به و إرسالها منجبر بالشهره الفتوائيه بالتصدق و فيه ما لا يخفى فإنهما ظاهران في خصوص المفقود دون من تعذر الإيصال إليه لحبس أو نحوه، و لعل الشهره الفتوائيه في خصوص هذا المورد أيضا مع ان المدعى أعم مضافا الى أن ظاهرهما هو صورته العلم بموت صاحب المال

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٤٩

و الجهل بالوارث و هو حينئذ من موارد مجهول المالک بلا إشكال و خارج عن محل البحث هذا مضافا إلى انها معارضه بما دل على وجوب حفظ المال لصاحبه و الإيضاء به بعد الموت كما في (صحيح معاويه بن وهب) على ما يراه المتأخرون في أصحاب الإجماع قال: سئل أبو عبد الله عن رجل كان له على رجل حق ففقده و لا يدري أحي هو أم ميت و لا يعرف له وارث و لا نسب و لا بلد؟

قال: اطلبه. قال: إن ذلك قد طال فأتصدق به؟ قال: اطلبه فإنه ظاهر في المحافظه على المال المعلوم صاحبه و في طلبه و

مثلها (صحيحه هشام بن سالم) ان خطاب الأعور سأل أبا إبراهيم (ع) و أنا جالس عنده فقال: انه كان عند أبي أجيرا ففقدها و بقي له من أجره شيئا و لا نعرف له و ارثا؟ قال (ع):

اطلبه قال: قد طلبناه و لم نجده؟ فقال: مساكين و درك يده. قال:

فأعاد عليه. قال (ع): اطلب و اجهد فإن قدرت عليه و إلا فكسبيل مالك حتى يجي ء له طالب فان حدث بك حدث فأوصى به إن جاء له طالب أن يدفع له و لا يخفى ان هذه الأخبار هي مقتضى القاعده لأن المال يجب على الآخذ المحافظه عليه حتى يوصله لصاحبه و قد تمسكوا بها الأصحاب في الدين الذي غاب صاحبه و لا يدري أحى هو أو ميت كما انهم تمسكوا بها في باب المواريث في عدم صحه قسمه أموال الغائب المنقطع خبره على ورثته. و إن كانت هي لم تكن في الميراث إلا أنه صح الاستدلال بها لعدم القائل بالفرق بينه و بين سائر الحقوق. و من هنا يظهر ما في الكفايه حيث طعن في التمسك بها باحتمال الفرق. كما انه لا وجه للطعن بها بأنها ظاهره في الدين و كلامنا في العين و ذلك لعدم ظهورها في ذلك و لو سلمناه فللاجماع على عدم الفصل بين الحقوق و لتتقيح المناط إن لم نقل بالأولويه القطعيه. هذا و قد ظهر لك وجوب الفحص هنا عن المالك و الطلب له لصريح الروايات. ثم إن الظاهر إن الطلب المأخوذ في الروايات يصدق بالسؤال عنه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٥٠

و الترقب له فلا يجب أعلى أفراده من الضرب في الأرض مضافا إلى أنه إلزام شاق فيه إتلاف

المال و تعب البدن و الشريعة لم تبين على مثله و أدله الحرج تنفيه و عليه فلا وجه للبحث عن ان الطالب هو الحاكم أو من عنده المال. و إن نفقه السفر على الطالب أو على الغائب الى غير ذلك مما ذكره في المقام و يرشد إلى ما قلناه ما روى عن زواره في الصحيح عن أبي جعفر (ع) عن الرجل يكون عليه الدين لا يقدر على صاحبه و لا على ولى له و لا يدري بأى أرض هو؟ قال:

لا جناح عليه بعد أن يعلم الله منه أن نيته الأداء.

(إن قلت): إن التكليف بالانتظار لازمه الانتظار إلى أن يعلم بالحال و قد ينجر ذلك إلى أقصى مدة العمر و هذا فيه حرج منفي بالشريعة. (قلنا):

لا حرج في الانتظار بأن يجعله كسائر الأمانات و إذا خشى التلف تصرف به مع الضمان أو يستبدله بمال لا يخشى تلفه. و (أما إذا كان المال المجهول المالك متصفاً بأحد العناوين) ككونه كنزاً أو لقطه أو مندرجا تحت عنوان ككونه من جوائز الظالمين فقد ذكروا في موطنه حكمه (و أما إذا كان مجهول المالك غير متصف بأحد العناوين و لا مندرجا تحت عنوان) فان تردد بين غير محصورين فالكلام يقع فيه في عدة جهات: (إحداها) في وجوب الفحص عن مالكة و قد ذهب اليه المشهور و استدل عليه بأمر: (أحداها) إن أدله وجوب الرد إلى المالك تقتضى الفحص عنه لأنه مقدمه له و (دعوى) انا نحتمل ان الرد غير مقدور للمالك فالأصل البراءة منه فلا- تجب مقدمته و هي الفحص. (مدفوعه) بأنه قد تقرر في محله ان الشك في القدره لا- يرفع التكليف و لا يوجب جريان أصل البراءة منه

و إلا لسقطت نوع التكليف إذ نوع التكليف عند القيام بها يحتمل الإنسان عدم قدرته على إتمامها. و لكن لا يخفى ما فيه فان فرض الكلام فى الشبهه الغير المحصوره، فأصالة عدم وجوب الرد بالنسبه لكل واحد من

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٥١

الأشخاص المحتمل ملكيتهم له جاريه بلا معارض.

(إن قلت): إنا نعلم إجمالاً إما بوجوب إيصال المال لمالكه أو التصديق به عنه فيجب الفحص لمعرفة التكليف كما ذكره استاذنا (كاره). (قلنا):

لا علم إجمالى لأن وجوب الرد أصل البراءه ينفيه لكون الشبهه غير محصوره و وجوب التصديق إن قام الدليل عليه و جب الأخذ به و إلا- فالأصل البراءه منه مضافاً إلى أن الكلام لو كان مع قطع النظر عن الأدله فإننا لا نعلم إجمالاً ذلك بل، نحتمل ان المال يكون ملكاً لواضع اليد عليه.

(ثانيها) صحيحه يونس الأولى المتقدمه ص ٤٤٦ حيث فيها أمر الإمام بالفحص بحمل المال للكوفه بعد دعوى الراوى عدم معرفه القوم و عدم معرفه أوطانهم ثمّ لما ذكر الراوى إنه آيس من معرفتهم بقوله و لا ندرى كيف نسال عنهم أمره بالتصدق و رفع عنه وجوب الفحص فيستفاد من الروايه انه بالجهل بالمالك يجب الفحص و يستفاد منها انه باليأس من معرفه المالك يتصدق به. و عليه لو كان اليأس حاصل قبل الفحص كما إذا كان لم يعرف المالك بوجه من الوجوه تصديق به كما هو ظاهر الروايه و لازمه انه إذا حصل اليأس بعد الفحص حتى القليل منه يتصدق به و هى أحسن الروايات فى هذا الباب و قد استدل بعض أساتذه العصر بروايه يونس الثانيه. و لا يخفى ما فيه فإنه قد رتب فيها التصديق على

مجرد الجهل بالمالك، فهي للخصم أنفع.

(ثالثها) أخبار اللقطة و أخبار الدين المجهول مالكة و أخبار المفقود فإنها تدل على وجوب الفحص عن المالك و بتفتيح المناط يثبت المطلوب فى المجهول المالك، فان المناط فى الفحص فيها هو المحافظه على إيصال الحق لصاحبه.

و لا- يخفى ما فيه فانا لا- نسلم أن المناط هو مجرد ذلك فلعنه فى الدين المجهول المالك هو إحسان الدين على المديون بتسليطه على المال و الانتفاع به فيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٥٢

و الأمر بالفحص جبرا لاحسان المالك. و فى اللقطة إنما أمر الشارع بالفحص لبغضه لأخذها من مكانها. و فى المفقود لكون المالك معروفا بشخصه.

(رابعها) ما تمسك به المرحوم الايروانى من روايه حفص بن غياث قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللص مسلم هل يردده عليه؟ فقال: لا يردده فإن أمكنه أن يردده على صاحبه فعل و إلا كان بمنزله اللقطة فيعرفها حولا فإن أصاب صاحبها ردها اليه و إلا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الأجر و الغرم فان اختار الأجر فله الأجر و إن اختار الغرم غرم له و كان الأجر له. و الحديث و إن كان ضعيفا بالقاسم بن محمد إلا أن المحكى عن المسالك و الجواهر ان ضعفه منجبر بالشهره. و لا يخفى ما فيه فإنه لا وجه للتعدى من موردها لمجهول المالك إذ لعل أمر الإمام بالفحص من جهه إقدامه على الأخذ من اللص الذى يعلم بأنه قد سرق هذا المال فان ظاهر السؤال هو ذلك لا انه قد علم به بعد الأخذ نظير آخذ اللقطة

فى عدم رضاء الشارع بأخذه فان اقدامه عليها أوجب عليه الفحص.

و عليه فإنما يتعدى منه لكل مال أقدم على أخذه مع العلم بحرمة و كان مالكة مجهولا و لكن المحكى عن ابن إدريس ره رد وديعه اللص المذكور لإمام المسلمين فان تعذر أبقاها أمانه ثم يوصى بها إلى حين التمكن و قواه فى المختلف و المحكى عن المفيد ره و سلار يخرج خمسها و الباقي يتصدق به و لم يذكر التعريف و المجلسى ره ذهب إلى التخير بين الصدقه بها و بين إبقائها أمانه قال ره و ليس له التملك بعد التعريف كما جاز ذلك فى اللقطه.

(إن قلت): إن ما ذكرته من التعدى ينافية ما فى روايه على بن أبى حمزه قال: كان لى صديق من كتاب بنى أميه فقال لى: استأذن لى على أبى عبد الله (ع) فاستأذنت له فاذن له فلما أن دخل سلم و جلس ثم قال: جعلت

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٥٣

فداك إنى كنت فى ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا- كثيرا و أغمضت فى مطالبه إلى أن قال قال (ع): فاخرج من جميع ما اكتسبت فى ديوانهم فمن عرف منهم؟ رددت عليه ماله و من لم تعرف تصدقت به إلى أن قال: رجع الفتى معنا إلى الكوفه فما ترك شيئا إلا خرج منه حتى ثيابه التى على بدنه فما أتى عليه أشهر قلائل حتى مرض و مات. فان هذه الروايه تدل على أن الحرام الذى يأخذه الإنسان و هو مجهول المالك يتصدق به من دون فحص و لو كان يعتبر فيه الفحص سنه لما كان يصح من الفتى عند رجوعه يتصدق به بعد أشهر.

(قلنا): مضافا

إلى ضعفها بعلى بن أبي حمزه و عدم عمل المشهور بها و إنها منافية لأخبار حليه جوائز السلطان فهي محمولة على الاستحباب نظير من عنده مال يحتمل أنه حرام و إن كان بحسب الظاهر حلال فيحتاط فيه بهذا النحو مضافا إلى إمكان دعوى عدم دلالتها على أن المأخوذ مجهول المالك و إنه محرم أخذه بل إنما دلت على أنه أخذ منهم من دون تفحص عن انه من أموالهم أو أموال غيرهم.

(إن قلت): ان موثقه إسحاق بن عمار و هي سألت أبا إبراهيم عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحو من سبعين درهما مدفونه فلم تزل معه و لم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع؟ قال: يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها؟ قلت: فان لم يعرفوها؟ قال: يتصدق بها. ظاهره في عدم الفحص سنه مع أن يده يد عدوان إذ أنه أخذ المال و هو يعلم بأنه حرام.

(قلنا): الروايه ظاهره في القظه و لذا ذكرها صاحب الوسائل في كتابها فهي نظير الروايات الواردة في القظه أجنبيه عما نحن فيه و لو سلمنا شمولها لما نحن فيه فهي مقيده بروايه حفص على انا لا نسلم إن يده يد عدوانيه لقوله: (و لم يذكرها). (هذا و قد تمسك بعضهم) لعدم وجوب الفحص في المجهول المالك

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٥٤

بإطلاق عدده روايات. منها ما تقدم ص ٤٥٢ من روايه على بن حمزه في عمال بني أميه، و قد عرفت ضعفها و عدم عمل المشهور بها و عدم دلالتها على أن المأخوذ كان مجهول المالك و إنما قد أغمض في مطالبه. و (منها) روايه على ابن راشد قال: سألت أبا الحسن (ع)

قلت: جعلت فداك اشتريت أرضا إلى جنب ضيعتى بألفى درهم فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف؟ فقال عليه السلام: لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغله في مالك و ادفعها لمن وقفت عليه. قلت: لا أعرف لها ربا؟ قال: تصدق بغلتها. الى غير ذلك من الروايات التي يستدل بها على عدم وجوب الفحص و الجواب عنها انه بعد تسليم صحه سندها و تماميه دلالتها فهي مخصصه بما تقدم من الأدله على وجوب الفحص التي عمدتها صحيحه يونس و مضافا إلى أن مجهول المالك لما كان من قبيل الشبهه الغير المحصوره كان الأغلب انه مأبوس من معرفه صاحبه إلا ما شذ و لعل الأخبار الآمره بالتصدق بدون الفحص ناظره لذلك بل ظاهر قول الراوى فى روايه على بن راشد: (لا أعرف لها ربا) هو عدم المعرفه فى الحاضر و المستقبل فيكون ظاهرها الإياس من المعرفه فلذا الامام رتب عليها التصدق. و (قد أجاب عن ذلك بعض أساتذه العصر (بما حاصله أن الآيه الشريفه و هى «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» تقتضى وجوب الفحص عن المالك لكونه مقدمه للرد الواجب و هى تشمل الأمانه المالكيه كالوديعة و نحوها و الأمانه الشرعيه كاللقطه و مجهول المالك و نحوها، و لكنها مقيده بصوره التمكّن من الأداء و الفحص لقبح التكليف بما لا يطاق. و اخبار التصدق المطلقه تشمل صوره التمكّن من الأداء للمالك و صوره عدم التمكّن و لكنها مقيده بمجهول المالك فبين الآيه الشريفه و الاخبار المطلقه عموم من وجه فإن الآيه أعم من الاخبار من جهه شمولها للأمانه المالكيه دون الاخبار. و أخص من جهه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص:

اختصاصها بصوره التمكّن من الفحص. و الاخبار المطلقة أعم من جهه شمولها لصوره عدم التمكّن من الفحص و الرد و أخص من جهه اختصاصها بمجهول المالك فتقع المعارضه بينهما فى مجهول المالك مع التمكّن من الفحص فمقتضى الآيه هو وجوب الفحص عن المالك و مقتضى الأخبار المطلقة هو وجوب التصديق بالمال و عدم وجوب الفحص عن المالك و قد حققنا فى علم الأصول انه إذا تعارض الكتاب مع الخبر بنحو العموم من وجه يؤخذ بعموم الكتاب أو بإطلاقه و عليه فلا بد أن نأخذ بإطلاق الآيه و نحكم بوجوب الفحص و مع الإغضاء عما ذكرناه و الحكم بالتساقط يرجع الى عموم حرمة التصرف بمال الغير بدون اذنه. و لا يخفى ما فيه فإنه مضافا الى أن الآيه ظاهره فى الأمانه المالكية فإنها المتبادر منها عرفا، انه لا تعارض بين الآيه و الاخبار المطلقة الداله على وجوب التصديق لأن الآيه داله على الحكم الواقعى لأنها إنما تشمل مجهول المالك لا بعنوان انه مجهول بل بعنوان انه مال للغير يجب رده لأهله و إلا لزم الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى. و الاخبار المذكوره داله على الحكم الظاهرى لأخذ الجهل فى موضوعه. و لو تمّ ما ذكره للزم الفحص فى سائر الشبه الغير المحصوره الوجوبيه لأن دليل التكليف الوجوبى يقتضى الإتيان به. و الفحص مقدمه لامتناله و أصل الإباحه و نحوه يقتضى إباحه الترك سواء فحص أم لم يفحص، و هكذا يمكن تسريه الحكم إلى الشبهه التحريميه الغير المحصوره و (إن شئت قلت) ان أصاله عدم وجوب الرد جاريه فى أطراف مجهول المالك لكونه شبهه غير محصوره فيكون التكليف بالرد غير منجز فلا يجب الفحص و

على هذا فلا- معارض لآخبار وجوب التصديق الغير المقيده بالفحص فيثبت بها وجوب التصديق و هو المطلوب للخصم بل للخصم أن يدعى أن المراد (بالأهل) في الآيه أعم من المالك أو الفقراء بعد ما عممت الأمانه في الآيه لمطلق ما بيد الإنسان و عليه فلا منافاه و لا

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٥٦

معارضه بين الاخبار و الآيه مضافا الى دعوى ان الآيه إرشاد لحكم العقل بوجوب رد الامانه و هو لا يشك في حكمه فتكون دعوى المعارضه من قبيل دعوى معارضه القطع للنقل لا من قبيل معارضه الكتاب للسنه.

مقدار الفحص عن مجهول المالك

(ثانيها) إن بعد ما ثبت وجوب الفحص عن مجهول المالك فمقداره إلى حد اليأس من الظفر بالمالك فلو كان واضح اليد على مجهول المالك آيسا في أول الأمر من المالك لم يجب عليه الفحص و الدليل على ذلك كله هو صحيحه يونس الأولى المتقدمه ص ٤٤٦ (نعم) يستثنى من ذلك صورتان الأولى الحرج في الفحص فان عليه أن يفحص بمقدار لا يلزم منه ذلك الى أن يحصل له اليأس لأدله نفى الحرج (الثانيه) ما لو أقدم على مال يعلم بحرمته و كان مجهول المالك لديه كما لو أخذ المال من اللص الذي يعلم بأنه سرقة فإن يجب عليه الفحص مقدار سنه و ذلك لروايه حفص بن غياث.

اجره الفحص على الفاحص أو المالك

(ثالثها) انه بعد ما ثبت وجوب الفحص فلو توقف الفحص على بذل الأجره كأجره الدلال و الإعلان بل و هكذا المحافظه على العين لو توقفت على الأجره فهل الأجره على من وجب عليه الفحص أو على المالك الحق ان الواجب هو البذل لأنه الموقوف عليه الفحص أما انه بنحو المجانيه فلم يقدّم دليل عليه فله أن يختار البذل بنحو العوض نظير ما يقال في الإطعام في المخمصة فإنه واجب لكن لا- يجب بنحو المجانيه بل له الرجوع بالأجره، و هكذا الصناعات التي يتوقف عليها النظام و هكذا تحمل الشهاده هذا إذا كانت يده على مجهول المالك

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٥٧

يد إحسان بأن أخذ المال ليحافظ عليه و ليوصله إلى صاحبه أو وقع عنده و لم يعرف صاحبه لقوله تعالى ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَ عَلَيْهِ أَنْ يَسْتَأْذِنَ مِنَ الْحَاكِمِ الشَّرْعِيِّ فِي الصَّرْفِ عَلَيْهِ بِنَاءٍ عَلَى اعْتِبَارِ الْإِذْنِ مِنَ الْحَاكِمِ فِي الْقِيَامِ بِالْأُمُورِ

الحسيه التي تكون من هذا النوع كما سيجي ء إن شاء الله.

(و كيف كان) فاذا وجد المالك أخذ الأجره منه لأن من له الغنم فعليه الغرم.

و إن امتنع رفع أمره للحاكم الشرعى و هو يأخذها منه لأنه ولى الممتنع و إن لم يجده أخذها الفاحص من العين ثمّ صرف الباقي فى مصارف مجهول المالك. (هذا كله) إذا كانت يده على المال يد إحسان، و أما إذا كانت يده يد عدوان بلا مبرر شرعى كما لو سرق المال و جهل صاحبه فالظاهر إن الأجره عليه لا على المالك لأنه قد أدخل الضرر على نفسه بعدوانه و تجاوزه على حق المالك فلا يناسبه التخفيف و لا ترفعه قاعده لا ضرر لأنها فى مقام المنه و التخفيف و لأن هذه الأجره حصلت بفعل المعتدى فلا وجه لتغريم المالك، و يدل على ذلك ما فى نهج البلاغه عن أمير المؤمنين (ع): «الحجر الغصب فى الدار رهن على خرابها» أى موجب لخرابها، كما ان الرهن موجب لاسترداد المال الذى وضع عليه. و مثله ما رواه ابن ميثم (ره) عن رسول الله (ص): «اتقوا الحرام فى البنيان فإنه أسباب الخراب». و يؤيده بل يدل عليه ما فى صحيحه أبى ولاد عن أبى عبد الله (ع) قال قلت: قد علفته بدراهم فلى عليه علفه، قال (ع): لا- لأنك غاصب فإنه يفهم من التعليل ان ما يصرف على المغصوب من الغاصب يكون من مال الغاصب و لا يؤخذ من المالك. و لعل المتدبر فى كلمات الفقهاء يرى ان ذلك من الأمور المسلمه عندهم.

و فى تقارير بعض أساتذه العصر و قد ورد فى بعض الاخبار انه إذا غصب أحد خشبه فجعلها فى أساس البناء ثمّ

جاء مالکها يطلبها وجب عليه ردها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٥٨

و لو كان بهدم البناء. و لكنى بعد الفحص لم أطلع على هذا الخبر بهذا التفصيل و إنما الذى وجدته هو ما تقدم.

مجهول المالك إذا ادعاه مدعى

(رابعها) ان مجهول المالك إذا ادعاه مدعى سواء كان قبل الفحص أو بعده أو فى أثناؤه، فدعواه تاره تكون مقترنه بالعلم بصدقه بواسطه القرائن، و تاره تكون مقترنه بالحجه الشرعيه، و أخرى مقترنه بالتوصيف و التعريف بذكر العلامات الموجوده فى المال و أخرى مجردة عن ذلك كله، أما إذا كانت مجردة عن ذلك فقد يقال بأنها دعوى بلا معارض و هى حجه، و لا يخفى ما فيه فان الدليل على حجيتها هو روايه منصور بن حازم قال قلت للصادق (ع):

عشره كانوا جلوسا و وسطهم كيس فيه ألف درهم فسأل بعضهم بعضا: أ لكم هذا الكيس؟ فقالوا كلهم: لا، فقال واحد منهم: هو لى، قال (ع): هو للذى ادعاه. و هى إنما تدل على حجيه الدعوى فيما إذا لم يكن على المال يد ملزمه بإيصاله للمالك، و قد استدل على ذلك أيضا بالإجماع و لكن القدر المتيقن منه هو ذلك، و قد استدل على ذلك أيضا بأصالة الصحه فى قول المسلم. و فيه ان حمل قول المسلم على الصحه إنما يقتضى الصحه الفاعليه لا صحه القول و مطابقته للواقع فان ما دل على أصاله الصحه لا يدل على اقتضائها صدق الكلام و مطابقته للواقع و إنما يقتضى حمله على عدم تعمده للكذب. و قد استدل على ذلك أيضا بما ورد فى اللقطه بما فى روايه الحلبي عن أبى عبد الله (ع) فى اللقطه: فإن جاز لها طالب و إلا

فهى كسبيل ماله. و بما فى روايه محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع) فى اللقطه اجعلها فى عرض مالك حتى يجىء لها طالب و لكن الأستاذ كا (ره)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٥٩

ذكر ان فى موردها و هو اللقطه لم يعمل بها فكيف يتعدى منه إلى مجهول المالك.

هذا كله إذا كانت الدعوى مجردة و أما إذا اقترنت بالتوصيف و التعريف للمال فإن أفاد العلم العادى بأن المال له أعطى له و، إلا فلا لعدم الدليل على حجية التوصيف، و قد يستدل على حجيته فى المقام بما فى التهذيب عن محمد بن أبى نصر قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن الرجل يصيد الطير الذى يسوى دراهم و هو مستوى الجناحين و هو يعرف صاحبه أ يحل له إمساكه، فقال: إذا عرف صاحبه رده عليه و إن لم يكن يعرفه و ملك جناحيه فهو له و إن جاء طالب لا تتهمه رده عليه. و لا يخفى ما فيه فان الظاهر من قوله (ع): «لا تتهمه» هو العلم أو ما يقاربه و قد يستدل له أيضا بالقياس على اللقطه فإنه إذا عرفها مدعيها بذكر العلامات دفعت له. و فيه انه لو سلم ثبوت هذا الحكم فى اللقطه فقياس المقام بها قياس فى الشرع باطل، و دعوى اتحاد المناط غير مسلمه. و أما إذا حصل العلم من القرائن بصدق دعواه أو قامت الحجج الشرعيه كاليينه دفع المال له. قال الأستاذ كا (ره): لو دفعه إلى المدعى بعد الثبوت أو حصول العلم ثم تبين الخلاف الأقوى عدم الضمان لعدم السبيل على المحسنين، و لانصراف أدله الإلتلاف عن هذا الإلتلاف الذى هو فى سبيل الوصول إلى

المالك و عود النفع اليه، سلمنا عدم الانصراف لكن دليل نفي الضرر و السبيل على المحسنين حاكم على دليل الإلتلاف. و لو سلمنا المعارضه و عدم الحكومه كان المرجع هو البراءه من الضمان.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٦٠

مصرف مجهول المالك

(خامسها) ان مصرف مجهول المالك بعد اليأس عن الظفر بمالكة يتصدق به على الفقراء لصحيحه يونس الأولى المتقدمه (إن قلت) إنه تعارضها روايه داود ابن أبى زيد عن أبى عبد الله (ع) قال له رجل: انى قد أصبت مالا و انى قد خفت فيه على نفسى و لو أصبت صاحبه دفعته اليه و تخلصت منه، فقال أبو عبد الله:

و الله ان لو أصبته كنت تدفعه اليه؟ قال: اى و الله، قال (ع): فلا و الله ما له صاحب غيرى، قال فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره قال فحلف قال (ع): فاذهب فقسمه فى إخوانك و لك الأمن مما خفت منه قال: فقسمه بين إخوانه. فإن ظاهر هذه الروايه كون مجهول المالك يملكه الامام (ع). و قد استظهر هذا الرأى صاحب المستند. و دعوى ضعف سندها بموسى بن عمر حتى ان المجلسى (ره) وصفها بالجهاله. مدفوعه بتوثيق جماعه له كالحجه المامقانى و الشيخ محمد طه نجف و الشيخ النورى. و دعوى انها وارده فى واقعه شخصيه و احتمال ان الامام (ع) كان يملك هذا المال حقيقه و أمره بالتصدق به تطوعا و تفضلا و تحميله الغير توزيعه رفعا لتهمه. مدفوعه بأن ترك الاستفصال يقتضى إطلاق المقال. و هذه الروايه لا تعارضها سائر الروايات الوارده فى هذا الباب حتى الأمره بالصدقه مع الضمان لو جاء المالك كروايه حفص بن غياث المتقدمه، و حتى الظاهره فى تملك

مجهول المالك لو دفع الخمس كصحيحه على بن مهزيار و ذلك لأن تلك الروايات تحمل على الاذن المالكى بالحفظ أو الصدقه أو التملك بهذا النحو و لعل اختلاف الروايات فى مصرف مجهول المالك يدل على ملكيه الإمام (ع) له و انه كان يأذن لكل واحد بنحو من التصرف (قلت): عدم عمل المشهور

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٦١

بها لعدم فتواهم بأن المال المجهول المالك من الأنفال يضعف ذلك، مضافا للروايات الحاصره للأنفال و عدم عد مجهول المالك فيها، مضافا لعدم ظهورها فى ملكيه مجهول المالك للإمام. نعم لا يبعد ظهورها فى ولايته على مجهول المالك فى التصديق به و يؤيدها الروايات الداله على الولايه المطلقه للإمام (ع) و لعل الاعتبار العقلى يساعد على ذلك خصما للمنازعات. و عليه ففى زمان الغيبه تكون الولايه للمجتهد الجامع للشرائط لما تقدم من ثبوت كل ما للإمام من جهه الإمامه و الولايه يثبت للمجتهد الجامع للشرائط فى زمن الغيبه، و لكن على هذا تكون منافاه بينهما و بين الاخبار الداله على وجوب التصديق على القابض إلا- أن الظاهر أفوائيه الروايه الداله على ولايه الحاكم دلالة. فتحمل أخبار التصديق على الاذن منه عليه السلام. و لكن يضعف حجيه الروايه عدم عمل المشهور بها، إذ المشهور لم يفتوا بالولايه للحاكم الشرعى على مجهول المالك، و لكن السيره من المتقدمين عليها فإنهم لا يتصدقون به بدون إذن الحاكم أو يدفعونه له فالروايه مضافا لسلامتها كانت السيره على طبقها، غايه الأمر إنه يستفاد منها و من الروايات الأخرى إن لحاكم الشرع الولايه على التصديق بالمال. هذا و لكن التحقيق عدم دلالة الروايه على ذلك لاحتمال أن الرجل قد أصاب مالا

من أموال الإمام (ع) أو من الأموال التي له الولاية عليها مثل مال الخراج و المقاسمه و الامام يعرف هذا الرجل من أنه جابى عند الظلمه أو من موظفيهم فى هذه الأشياء أو جنودهم الذين يغزون معهم و لا مهنه له غير ذلك و لا مال له سوى ذلك.

و دعوى ترك الاستفصال. لا تنفع فى المقام لأن الراوى حاكى لوضعيه الحال.

نعم لو كانت الروايه هكذا: بأن سأله الراوى عن رجل أصاب مالا و قد خاف على نفسه، يمكن أن يقال إن ترك الاستفصال من الامام عن هذا الرجل و عن هذا المال يقتضى العموم، و أما فيما نحن فيه فالراوى إنما ينقل سؤال رجل له

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٦٢

و لعل قرائن الأحوال فى الرجل تقتضى وضوح السؤال عن مورد خاص، فالروايه لا دلالة فيها أصلا، و أما أدله الولاية العامه فهى عندهم إنما تثبت ولايته فى الأمور العامه لا الخاصه و أما ما ورد من أن الامام ولى من لا ولى له فهى لا تجىء فى المقام لأن القابض هو ولى المال باعتبار تكليفه بالفحص عنه و التصديق به، و لا دليل لنا على أن الفقيه ولى الغائب كما سيجىء إن شاء الله.

و قد يتوهم الفرق فى مجهول المالك بين ما إذا كان كليا فى الذمه فيجب دفعه للحاكم الشرعى أو الاستئذان منه فى صرفه لأن الكلى لا يتعين إلا بإذن المالك أو وليه و الحاكم الشرعى ولى الغائب و بين ما إذا كان عينا خارجيه فلا يجب دفعه للحاكم الشرعى لتعيينه فى نفسه و هو (توهم فاسد) فإنه لو تمت ولاية الحاكم فإنما تتم بواسطه ما ذكرناه من الأدله

و هي لا فرق فيها بين الكلى و العين الخارجيه و إن لم تتم فأدله التصديق لا فرق فيها بين الكلى و العين الخارجيه و يستفاد منها ان من بيده مجهول المالك هو الولي في تعيينه إذا كان كليا نظير الزكاه و الخمس.

(إن قلت): ان صحيحى معاويه و هشام بن سالم المتقدمين ص ٤٤٩ يدلان على وجوب حفظ مجهول المالك و الإيضاء به. (قلنا): قد تقدم هناك أنهما إنما وردا في معلوم المالك.

(إن قلت): ان ما في صحيحه على بن مهزيار المذكوره في كتاب الخمس من قوله (ع): «و مثل مال يؤخذ و لا يعرف صاحبه» ظاهر في أن مجهول المالك يملكه واضع اليد عليه بإخراج خمسه. (قلت): انها ظاهره في تعداد ما هو مفروغ عن ملكيته و يجب فيه الخمس لأنه (ع) في مقام تعداد الفوائد و الغنائم للإنسان التى يجب فيها الخمس، كما أن جميع ما ذكره في هذا المقام كله مفروغ عن ملكيته، فإنه (ع) ذكر الجائزه و الميراث و الغنيمه من العدو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٦٣

فتكون الروايه ظاهره فى المال المجهول المالك الذى يملك بالأخذ كاللقطه التى تملك و الحرام المختلط بالحلال و المال الذى يوجد فى بطن حيوان اشتراه و لم يدعيه البائع و الطائر إذا قبضه و لم يعرف صاحبه و المال الذى يخرج من البحر من السفينه المنكسره و كالكنز و نحو ذلك. و نحن كلامنا فى مجهول المالك الذى لا يملك بالأخذ، و لو سلمنا عدم ذلك فهى مطلقه تقيد بالروايات الداله على وجوب التصديق بمجهول المالك.

(إن قلت): ان الأمر بالتصدق فى مجهول المالك لا يدل على الوجوب و إنما يدل على

الإباحه لأنه وارد عقيب الخطر لان مجهول المالك مال للغير و مال الغير حرام التصرف به، فالأمر بالتصدق به وارد بعده لأنه بواسطه طرو جهل المالك عليه. (قلنا) الأمر بالتصدق في مجهول المالك حكم ظاهري و حرمه التصرف حكم واقعي فهو نظير الأمر باستصحاب الحرمة للشئ الحرام فان الاستصحاب يكون واجبا لا مباحا و السرف في ذلك هو اختلاف مرتبه الحكم فلم يكن الأمر في مرتبه النهي. و (إن شئت قلت): ان الميزان في ذلك هو فهم العرف و في المقام العرف لا يفهم من الأمر الإباحه.

من يجوز التصدق عليه بمجهول المالك

(سادسها) انه بعد ما ثبت وجوب التصدق بمجهول المالك فيجوز التصدق به على كل أحد أو على خصوص أهل الولاية مطلقا أو خصوص الفقراء منهم مطلقا أو على غير الهاشمي. الظاهر من صحيحه يونس الأولى المتقدمه ص ٤٤٧ اشتراط كون المتصدق عليه من أهل الولاية و هل يشترط كونه فقيرا، ظاهر

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٤٤

بعض المتأخرين هو ذلك لأن المتبادر من لفظ الصدقه هو العطيه للفقير لوجه الله و لقوله تعالى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ. و لا يخفى ما فيه فان المأخوذ في الصدقه هو العطيه لوجه الله مطلقا كما هو ظاهر كلمات اللغويين، و لذا يقال للوقف صدقه جاريه مع انه قد يكون للأغنياء، و يؤيد ذلك بل يدل عليه قوله تعالى:

إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ فَان مفهوم الصدقه لو كان مقيدا بالفقير لما كان وجهها لأفضليتها بإعطائها للفقراء. و هكذا يؤيده قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْكُمْ صَدَقَةً فَان الرسول لم يكن فقيرا، و أما قوله

تعالى إِنَّمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ فَالاستدلال به من جهة حصر الصدقات بالفقراء و لكن المقطوع به ان الآيه الشريفه لم يرد منها حصر مطلق الصدقه بذلك لأن المذكور فى الآيه هو الأصناف الثمانية الذين تعطى لهم الزكاه فيكون الظاهر هو خصوص الزكاه منها مضافا إلى تفسيرها بالزكاه فى بعض الروايات.

(فتلخص) أن لا- دليل على اعتبار الفقر فى المتصدق عليه بمجهول المالك، و حكى عن الجواهر (ره) الفتوى بذلك عملا بإطلاق الروايات.

و أما اشتراط كونه غير هاشمى فقد استدل عليه بحرمة الصدقه الواجبه على الهاشمى و هذا صدقه واجبه فتحرم على الهاشمى أما كونه صدقه واجبه فلفرض الكلام انه كذلك، و أما حرمة الصدقه الواجبه على الهاشمى فلما فى صحيحه جعفر ابن إبراهيم المرويه فى الكافى قال: قلت لأبى عبد الله (ع) أ تحل الصدقه لبنى هاشم فقال: إنما تلك الصدقه الواجبه على الناس لا تحل لنا فأما غير ذلك فليس به بأس. و لا يخفى انه ظاهر فى خصوص الزكاه فإن تقييد الواجبه بالناس يوجب الانصراف إلى الزكاه كما إذا قيل: الصلاه الواجبه على الناس

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٦٥

و الحج الواجب على الناس دون ما عداها من الصدقات الواجبه كالكفارات فإنه لا يصح نسبه وجوبها إلى الناس و إنما تجب بأسباب خاصه كالمندوره و يؤكد ذلك ان الزكاه هى القدر المتيقن و الأخبار الأخرى التى قيدتها بالزكاه كخبر زيد الشحام عن أبى عبد الله (ع) قال: سألته عن الصدقه التى حرمت عليهم فقال (ع) هى الزكاه المفروضه و روايه الهاشمى قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الصدقه التى حرمت على بنى هاشم ما هى؟ فقال: هى الزكاه. و عليه فأخبار

التصدق بمجهول المالك الشامله للهاشمى و غيره تبقى على إطلاقها.

عدم ضمان المتصدق بمجهول المالك إذا ظهر المالك

(سابعها) بعد ما ثبت وجوب التصدق بمجهول المالك فلو تصدق به ثم جاء المالك و لم يرض بالتصدق فهل يضمن المتصدق أم لا- ولا- حازه لنا فى الكلام فى مقتضى الأصل العملى أو مقتضى القاعده إلا بعد العجز من استفاده الحكم من الأخبار المعبره، و الكلام يقع فى مقامين: أحدهما فيما لو تصدق به بنفسه و الآخر فيما لو دفعه للحاكم و الحاكم تصدق به، أما الكلام فى (المقام الأول) فنقول: إن مقتضى إيجاب التصدق من الشارع الذى هو المالك الحقيقى للأمر هو عدم الضمان فإن إيجابه الإلتلاف له بنحو التصدق من دون ذكر التضمنين له يلازم عرفا عدم الضمان بحيث يكون له ظهورا فى ذلك ألا ترى ان المولى إذا قال لخادمه اعطى هذا المال لعمر فهل يشك أحد فى عدم ضمان الخادم له، نعم لو قيده بأنه لو جاء زيد فأعطه بدله كان ذلك رافعا لظهوره شأن سائر القرائن الرافعه لظهور الألفاظ. كيف و المالك الحقيقى للمال و هو الشارع قد أوجب عليه بدون تقيد بالضمان نظير ما إذا أوجب مالك المال على عبده إلتلاف المال

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٦٦

أو إعطائه لعبد آخر فهل يا ترى أحد لا يستظهر عدم الضمان من ذلك و لا يرى أن ذكر الضمان بعده منافى لظهور اللفظ و بهذا ظهر لك أن مجهول المالك الذى يكون من قبيل وديعه اللص يتصدق به و يضمن لو ظهر صاحبه لأن الروايه الداله عليه المتقدمه ص ٤٥٢ مقيده له بالتغريم و التضمنين لصاحب المال إذا ظهر و طالبه بذلك و أما الذى لا يكون

من قبيلها فلا ضمان لأن الأدلة المتقدمة ص ٤٦٠ الداله عليه غير مقيده بذلك.

و أما (المقام الثانى) و هو فيما لو دفعه لحاكم الشرع فحيث قد عرفت ص ٤٦١ انه لا- ولايه لحاكم الشرع على مال المجهول المالك فلا- بد أن يكون دفعه له من باب الوكالة عنه فى صرفه فى التصديق به عن صاحبه. و عليه ففى المورد الذى ثبت فيه الضمان و هو ما كان مثل وديعه اللص يكون الضمان على القابض لا على الحاكم لأن الحاكم وكيل محض و لا ضمان على الوكيل لأن تصرف الوكيل يكون تصرفا للموكل كما هو مفاد أدله التوكيل فيكون التصديق واقعا من القابض للمال و الحاكم الشرعى بمنزله الآله له هذا (و قد استدل بعض أساتذته العصر) على عدم الضمان بالتصدق بلزوم التسلسل بتقريب انه إذا تصدق بالمال صار مديونا للمالك بالمثل أو القيمه و هذا الدين أيضا مجهول المالك فيجب التصديق به أيضا و يكون ضامنا للمالك بالمثل أو القيمه و هلم جرا إلى ما لا نهايه له و لا يخفى ما فيه فان لزوم التسلسل لا يرفع الضمان بالتصدق و إنما يوجب عدم التصديق بعد الضمان لأنه هو الموجب للتسلسل. و هذا نظير ما يقال فى الآيه الشريفه و هى قوله تعالى:

وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا) فان رد التحيه أيضا تحيه فيجب رده و هلم جرا فيلزم التسلسل. فان التسلسل فى هذا إنما يرفع وجوب التحيه فى جواب ردها لا- انه يرفع وجوب ردها و هكذا مثل ذلك قوله تعالى (النَّفْسِ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنِ بِالْعَيْنِ) فإنه يلزم التسلسل لكن لزوم التسلسل لما كان من قتل النفس

النور الساطع فى الفقه

بالنفس التي هي القصاص للنفس المقتولة كان ذلك مرفوعا لا أن النفس لا تؤخذ بالنفس. سلمنا لكن الإجماع بل ضروره المذهب على عدم التصديق بالضمان لمجهول المالك يكون موجبا لتقييد أدله التصديق بمجهول المالك بغير ما كان مجهول المالك ضمانا لمجهول المالك الذي تصدق به فلا يلزم التسلسل للتقييد الموجود في أدله التصديق بمجهول المالك الموجب لعدم شمولها لضمانه الحاصل بالتصدق به على أن ذلك لا يجب على القول بالتضمين و التفرغيم إذا ظهر المالك و طالب بماله المتصدق به كما هو المستفاد من روايه وديعه اللص المتقدمه ص ٤٥٢ فإنه على ذلك لم يكن بالتصدق دينا على المتصدق بل إنما يغرم إذا ظهر المالك و عليه دفعه للمالك لا انه يتصدق به. (و أما إذا كان مجهول المالك قد تردد بين محصورين) و غير خارج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بحيث يقدر على إيصال المالك لكل واحد منهم فلا إشكال في عدم شمول الأخبار المتقدمه له لانصرافها عنه و لذا لم يتمسك بها في هذا المورد أحد من الفقهاء. فإن أمكن التصالح بينهم فهو لأنه قد حصل رضا صاحب المال و إن لم يكن ذلك فمقتضى تنجز التكليف عليه بالرد للمالك و عدم إمكان الامتثال التفصيلي هو الاحتياط بأن يدفع العين لأحدهم و يسترضى الباقين بدفع قيمه أو أزيد منها لهم. و لكنه لا يخفى ما فيه فان أدله الضرر ترفع مثل هذا الاحتياط. نعم إذا كان أخذ المال بسوء اختياره و بقصد العدوان فلا تنفيه أدله الضرر. و يمكن أن يقال إن الواجب هو التخليه بين المالك و صاحبه فيتخلى عن المال لهم كما تقدم ص ٤٤٤ من أن

الرد الواجب هو التخليه بين المال و صاحبه لا- تسليم المال و إيصاله لصاحبه. و قد يقال بوجوب دفعه للحاكم الشرعى لأن للحاكم الشرعى الولاية على المال الممتنع تسليمه لمالكه و لا يخفى ما فيه فان الحاكم الشرعى لا دليل على ولايته على المال مع حضور صاحب المال و عدم امتناعه عن أخذه. و قد يقال بالقسمه بينهم أخذا من بعض

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٦٨

الأخبار الواردة فى الوديعه المردده بين شخصين و حيث عرفت أن الواجب هو التخليه بينهم و بين المال فمع اتفاهم على أن المال لأحدهم أو ادعاء بعضهم المال دون الباقي و قلنا بحجيه الدعوى بلا معارض فلا كلام و مع التنازع يرفع أمرهم لحاكم الشرع فإن أقام أحدهم البيئه أو حلف بأنه له فالمال له و مع التساوى بأن لم يقيم أحدهم البيئه و لم يحلف أحدهم أو أقام الجميع البيئه أو حلفوا فالحكم هو التنصيف مع اليمين أو القرعه مع اليمين و تحقيق ذلك و تنقيحه يطلب من كتاب القضاء و من كتاب الوديعه فقد حرر الفقهاء (ره) ذلك مفصلا، و (أما إذا كان مجهول المالك مرددا بين محصورين) و لكن بعض الأطراف خارج عن محل الابتلاء بأن كان ممتنع الإيصال له فيكون أمره دائرا بين وجوب الرد و بين وجوب المحافظه عليه فيجب عليه المحافظه على المال و الفحص عن المالك لأنه مقدمه للرد فان عرف المالك فهو و إن لم يعرفه احتاط و إن لم يتمكن من الاحتياط تخير بين التخليه بينه و بين الطرف الغير الخارج عن محل الابتلاء و بين المحافظه عليه حتى يجىء مالكه لدوران أمره بين واجبين لا يمكن

الجمع بينهما.

الأراضي الخراجيه و مال الخراج و المقاسمه

و (منها ولايته على التصرف فى الأراضي الخراجيه و على مال الخراج و المقاسمه) و الأراضي الخراجيه هى التى فتحها المسلمون بإذن الإمام عنوه أى بالقهر و الغلبه و كانت محياه حين الفتح و هى للمسلمين قاطبه حتى المتجددين بالولاده بالإجماع و الروايات المتظافره و التصرف فيها منوط بنظر الامام (ع) لأنه المتولى لشؤون المسلمين فيما يرجع لهم لكونه الوالى عليهم و لصحيح ابن أبى نصر و ما أخذ بالسيف فذلك للإمام يقبله بالذى يرى و قد أشبعنا الكلام فى ذلك فى شرح المكاسب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٦٩

و (الخراج) ما يضرب على الأراضي المذكوره من النقود كالأجره عليها. (و المقاسمه) ما يضرب عليها من حاصل الزرع كالأجره عليها و ليس لهما مقدار معين فى الشرع بل مقدارهما بنظر المتولى لشؤون المسلمين بحسب ما تقتضيه مصلحتهم. و قد يسميان بالقباله و بالطقس و بالميرى، و قد يطلق الخراج على المقاسمه كما فى مرسله حماد بن عيسى عن أبى الحسن (ع) حيث قال: الأرض التى أخذت عنوه بخيل أو ركاب فهى موقوفه متروكه بيد من يعمرها و يحيها على صلح ما يصلحهم عليه الوالى على قدر طاقتهم من الخراج النصف أو الثلث أو الثلثان و على قدر ما يكون لهم صالحا و لا يضر بهم الحديث.

و لا-ريب فى أن الفقيه فى زمن الغيبه الجامع لشرائط الولايات له الولايات على تلك الأراضي الخراجيه لكونها راجعه للمسلمين و هو وليهم فيؤجرها بما يراه من المصلحه كما أن له الولايات على صرف أجرتها فى مصالح المسلمين لولايته عليهم

أرض الجزيه و الذمه

و (منها ولايته على المال الذى يؤخذ على أرض الجزيه) و هى الأرض التى صولح

أهلها على أن الأرض لهم و عليها طقسها بحسب ما يصلحهم ولى المسلمين من النصف أو الثلث أو غير ذلك و هذه تسمى بأرض الجزية و ارض الذمه و هى تكون ملكاً لأربابها يتصرفون فيها تصرف الملاك فى أملاكه ليس عليهم شىء سوى الضريبه المجعوله عليهم بالصلح و إذا أسلم أهلها طوعاً كانت لهم.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٧٠

مال الجزية

و (منها ولايته على مال الجزية) و هى الضريبه التى تؤخذ على رؤوس الكفار أو أراضيهم الذين هم أهل الكتاب و هم اليهود و النصرارى و المجوس لإقامتهم بدار الإسلام: و قد روى عن الخاصه و العامه ان النبى (ص) كان يوصى أمراء السرايا بالدعاء للإسلام قبل القتال فإن أبوا فإلى الجزية فإن أبوا قوتلوا. و اما ما عدى الكتابين فلا تقبل منهم للإجماع المحكى عن الغنيه و غيرها و لقوله تعالى فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ. و تقدير الجزية بنظر الامام بحسب ما يطبقونه كما هو مقتضى صحيح زراره و محكى الإجماع عن الغنيه و عن السرائر نسبته إلى أهل البيت (ع). و لا يخفى ان مصرفها إنما هو فى مصالح المسلمين العامه كما هو شأن كل ما يرجع لهم من الأموال.

[التنبیه الرابع عشر] عدم سماع الدعوى بعدم الأهليه على الحاكم إلا مع البينه

(الرابع عشر من تنبيهات الولايات) انه لا إشكال فى سماع الدعوى من أحد الرعيه على الحاكم الشرعى فى الحقوق المالىه كالعقار لأنه من هذه الجبهه كغيره من الرعيه فتشملها إطلاقات أدله سماع الدعوى و لا ينافيها ثبوت الرئاسة العامه له فقد حضر أمير المؤمنين عليه السلام مع اليهودى فى مجلس القضاء، و اما الدعوى بخلل حكمه أو فساده أو بعدم أهليته للحكم أو جوره فى حكمه أو خطأه فيه فلم تسمع بحيث يرتب عليها القضاء على الحاكم بالحلف أو النكول على القول به و ذلك لما هو المشهور بل المحكى عليه نفي الخلاف و الإجماع و للزوم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٧١

الفساد باجتراء الناس على تحليف الحكام المنصوبين لاستقامه النظام حيث يفتح باب الدعاوى عليهم لان كل محكوم عليه يكون بإمكانه اقامه الدعوى بذلك على الحاكم عليه حتى الحاكم

الثانى الذى حضر عنده لإقامه الدعوى على الأول بل حتى الثالث و هلم جرا مضافا الى ما فيه من الحزازة و الغضاضة على
الحكام بإحضارهم مجلس القضاء و هذا مما يوجب امتناع الحكام لفصل الخصومات فلا يعقل أن يشرع الله تعالى مثل هذه
الاحكام كيف و الحكومه منصب نبوه و إمامه و أمانه و قد أمضى الشارع إنشائه الحكم و فوض أمره إليه من غير رد مع احتمال
ذلك فيه و جعل رده كفرا و كيف تصدق الدعوى عليه من المدعى مع انه متهم بالعداوه و البغضاء له فلا يحتاج الحاكم إلى
البينه على صحه حكمه و لا إلى اليمين منه بصحه حكمه باعتبار انه منكر للدعوى المذكوره عليه و هى الدعوى بفساد حكمه
من دون فرق فى ذلك كله بين ما إذا كان الحاكم المدعى عليه حاضرا بمجلس الدعوى أو كان غائبا فقد ذكر الأصحاب انه لا
يلزم بالحضور مع المدعى إلا إذا كانت له البينه على دعواه فتسمع لعموم أدله البينه (إن قلت) ان عدم سماع الدعوى إن كان من
جهه عدم لزوم الدعوى كما ذكروه فى كتاب القضاء من أن شرط سماع الدعوى هو لزومها بأن يترتب على المدعى عليه بعد
ثبوت الدعوى شىء قابل للإلزام و لذا لا تقبل دعوى البيع الفضولى على مالك المال و فيما نحن فيه لا يلزم الحاكم بشىء لو
صحت الدعوى و إنما يؤخذ ما أخطأ فيه من بيت المال (فلا وجه له) إذ لو كان الأمر كذلك فلا فرق بين صورته وجود البينه
على عدم صلاحية الحاكم و بين عدمها لأن الدعوى لم تكن لازمه فلا تسمع مضافا إلى أن الدعوى المذكوره من الدعاوى
اللازمه

لو ادعاها المحكوم عليه لأنه يكفي في لزوم الدعوى هو حصول الحق بعد ثبوت الدعوى و فيما نحن فيه لو ثبتت الدعوى على المدعى عليه و هو

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٧٢

الحاكم وجوب دفع المال من بيت المسلمين إن لم تكن عين المال موجوده كما سيحى ء إن شاء الله توضيح ذلك.

و (إن كان عدم سماع الدعوى) من جهه عدم شمول موازين القضاء لهذه الدعوى باعتبار ان موازين القضاء من الإقرار و اليمين و النكول و غيرها المتبادر من أدلتها انها موازين فيما إذا كانت الدعوى تتعلق بحق مالى واقعى، و الدعوى المذكوره ليست كذلك لأن دعوى عدم صلاحية الحاكم للحكم أو جوره لا تعرض فيها للحق الواقعى الذى حكم به الحاكم لا نفيا و لا إثباتا لإمكان ثبوت حق المدعى مع عدم صلاحية الحاكم للحكم أو جوره. (ففيه أيضا) انا لو سلمنا ذلك فهو يقتضى عدم سماع الدعوى حتى مع البينه لأن البينه أيضا من موازين القضاء و (إن كان عدم السماع للدعوى) من جهه أثاره الفساد و تعطيل الاحكام و إهانته الحكام و تزهيدهم عن إجراء الأحكام (ففيه) ان ذلك يقتضى عدم السماع حتى مع البينه. (قلنا): عدم السماع لها من جهه حكم العقل بأن فتح هذا الباب على الحكام يولد الفساد و لعله يغلق باب القضاء لأنه كل من يحكم يمكن أن يدعى عليه بذلك المحكوم عليه ثمَّ الحاكم الآخر الذى يرجع له أيضا يدعى عليه ذلك المحكوم عليه و هلم جرا فينسد باب الاستفادة من القضاء بخلاف ما إذا قامت البينه فإنه ينقطع مع عدمها و لا غضاضة على الحكام فى سماعها عليهم لندره قيامها عليهم. (و لو

سلمنا) اختصاص موازين القضاء بالحق المالى الواقعى فنقول: ان البيئه إنما تسمع معها الدعوى لا باعتبار ما قام عليها من أدله موازين القضاء بل من جهة الأدله الداله على حجيتها فى سائر الموضوعات مع قطع النظر عن القضاء.

(إن قلت) ان سماع البيئه على الحاكم يوجب نقض حكمه بغير ما جوزوه به لأن البيئه لا تفيد سوى الظن و لا يجوز نقض حكم الحاكم بالظن بل ان تخصيصهم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٧٣

محل جرح الشهود قبل حكم الحاكم و انه بعده لا تسمع دعوى الجرح عليهم يفهم منه بطريق الأولويه عدم سماع الدعوى على الحاكم بعد الحكم لأنه أعظم مرتبه من الشهود (قلنا) ان سماعها ليس من الرد عليه بل هو من بيان خطأ الحاكم الذى هو غير معصوم كذا فى الجواهر و لعله (ره) يريد ان البيئه تثبت انه لم يحكم بحكمهم (ع) و دليل حرمه الرد إنما يدل على حرمه الرد على ما كان من حكمهم (ع) فالبيئه على ذلك تنفى الموضوع لحرمه الرد لا انها يثبت بها الرد و لذا لو أقيمت على ثبوت الحق للمحكوم عليه بعد صدور حكم الحاكم عليه لم تقبل لأنها تثبت الرد على حكمه (و بعبارة أخرى) ان أدله حجيه البيئه على عدم أهليه الحاكم أو خطأه مقدمه على أدله حرمه الرد لأنها تجرى فى موضوع الرد فتكون حاكمه أو وارده عليها.

(إن قلت) ان الدعوى من المحكوم عليه على الحاكم تكون من قبيل دعوى أولى عليه على مولاه لأن الحاكم ولى على المحكوم عليه (قلنا) لا نسلم عدم قبولها عليه، و لو سلمناها فلا نسلم هذا النحو من الولاية يكون مانعا من القبول بل

هو عين المدعى.

(إن قلت) ان البينه لا- تقبل لأنه قد أقر بخلافها بفعله و هو ترافعه مع خصمه عند الحاكم المذكور فان ترافعه عنده دليل على اعترافه بصلاحيته للحكم فيكون بفعله ذلك قد كذب البينه التي أقامها لأن به قد أقر بصلاحيه الحاكم (قلنا) نمنع التأكيد لاحتمال جهله ببعض شروط الحاكم ثم علم بها بعد ذلك أو اعتقد وجودها ثم انكشف له عدم وجودها أو ألجأ إلى الترافع عنده. مضافا إلى أن الإقرار و إن كان حجه لكن لا نسلم ان الفعل الدال عليه أيضا حجه إذ لا دليل على حجيته. نعم في بعض الموارد ثبتت حجيته كما في أخذ القناع من رأس المطلقه في الرجوع عن طلاقها و نحو ذلك.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٧٤

(ثم) ان بعضهم خص كلام الفقهاء بما إذا كان المدعى على الحاكم مدعيا و الحاكم مدعى عليه بقريته قولهم ان دعواه لا تسمع عليه و ليس له إحلافه، و أما إذا ذكر ما يكون معه منكرا و مدعى عليه كما إذا قال لم يثبت عدالتك أو اجتهادك أو جمعك لشرائط الحكومه و قد حكمت على و ألزمتني بما لا- يلزمني شرعا، فذهب إلى أنه لا- إشكال في قبول قوله و مطالبه الحاكم المزبور بالبينه على جمعه للشرائط إلا إذا كان الحاكم الثاني معلوما له باليقين أو بالبينه أو نحو ذلك من الأدله المعتمره اجتهاده و جمعه لشرائط الحكومه (و لا- يخفى ما فيه) فإنها أيضا لا تسمع لعين ما ذكروه من العله من لزوم الفساد و نحوه و الحط من كرامه أمناء الله على دينه. و هكذا ذكر بأنه تسمع الدعوى على الحاكم فيما لو ادعى المحكوم

عليه على الحاكم بمثل ما حكم به لصاحبه أو قيمته كأن ادعى على الحاكم داراً أو قيمتها بزعم ان الحاكم قد سبب إتلاف ماله بحكمه به لغيره فله تغريمه إذ الغرم عليه لا- على بيت المال لعدم أهليته في نظره للحكم و ذكر (ره) ان الظاهر عدم الخلاف في سماع هذه الدعوى على الحاكم و إن لم تكن بينه لأنها كسائر الدعاوى عليه، و قد تقدم ان الحاكم في دعاوى الحقوق تسمع عليه الدعوى كغيره. و لا يخفى ما فيه فان العله التي ذكرها القوم لعدم سماع الدعوى من لزوم الفساد موجوده هنا بأى نحو كان مصب الدعوى لرجوعها إلى أمر واحد و هو لزوم سماع الدعوى على الحاكم بعد حكمه و نفوذه. (نعم) الدعوى بأن الحاكم قد أقر بفسقه أو بعدم أهليته للحكم تسمع لأن الإقرار أمر حادث بعد الحكم يفسده و ليس فيه اهانه على الحاكم و لا فتح باب الفساد فتشملة أدله موازين القضاء.

و أما (الدعوى على المعزول عن القضاء) فقد ذهب الأكثر إلى سماعها لأنه يكون كغيره من الرعيه، و الدعوى عليه شرعيه و مرجعها الى المال فان

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٧٥

الحاكم لو أقر بذلك لزمه المال. و العمده عموم أدله الدعوى و البينه و اليمين فاذا ادعى عليه شخص بأن حكمه قد صدر منه عليه حال فسقه أو عدم اجتهاده أو صغره أو نحو ذلك سمعت الدعوى فيحضره الحاكم الثاني و قد حكى عن الشيخ في المبسوط ذهابه الى أن عليه البينه بأن حكمه كان صحيحاً و إلا- ثبت عليه الحق لأنه اعترف بالحكم و نقل المال الى غيره فهو يدعى ما يزيل الضمان عنه

فلا- يقبل منه، ورد بأن نقل المال لا- يوجب الضمان مطلقا و إنما يوجهه مع التفريط و هو لم يفرط و إنما نقل المال بحسب الموازين الشرعيه و إنما عليه اليمين و ذهب العلامة و أكثر المتأخرين و هو المحكى عن الشيخ (ره) فى الخلاف انه يصدق باليمين لادعائه الظاهر كسائر الأمانه إذا ادعى عليهم بالخيانه، و ذهب بعض العامه إلى أنه يصدق بغير يمين لأنه كان أمين الشرع فيصان منصبه عن التخلف و الابتذال و ذهب آخرون إلى أنه لا تسمع الدعوى عليه إلا إذا أقام اليينه لأنه أمين الشرع، و الظاهر ان أحكامه وقعت وفق الصواب فيعمل بها على الظاهر إلا أن تقوم الحججه بخلافه و لأنه يبطل الدواعى إلى الحكم و يؤدي الى امتهان الحكام و زهدهم عن الاحكام.

[التنبیه الخامس عشر] الحقوق التي يتوقف استنقاذها على إذن الحاكم الشرعى

(الخامس عشر) ان الحق إن كان دفاعا عن النفس أو العرض أو المال جاز القيام به إن خاف على نفسه القتل و لا يتوقف على إذن الحاكم الشرعى للإجماع و للصحیح أو الحسن عن أبى عبد الله (ع) قال أمير المؤمنين (ع):

ان الله ليمقت الرجل الذى يدخل عليه اللص فى بيته فلا يحارب. و روى عن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٧٦

أبى جعفر (ع) قلت له: اللص يدخل فى بيتى يريد نفسى و مالى؟ قال: اقتله فأشهد الله و من سمع ان دمه فى عنقى. و فى خبر عبد الله بن سنان من قتل دون مظلّمه فهو شهيد (نعم) حكى الإجماع على وجوب الدفاع بمراعاة الأسهل فالأسهل فإن اندفع بالزجر دفع به و إلا فبالضرب و إلا فبالقتل و إن كانت النصوص الكثيره خاليه عن هذا التقييد و داله على

جواز الدفاع بالقتل مطلقاً، ويذهب دم المدفوع هدرًا جرحاً أو قتلاً للإجماع المحكى على ذلك (وإن كان الحق عقوبه) فإن كان حداً أو تعزيراً وقف استيفائه على إذن الحاكم على ما هو المشهور بل نفى الخلاف عنه في الكفايه و أنوار الفقاهه إلا أن يدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كالضرب على المنكر وكذا تأديب الآباء للأطفال وكذا تأديب المعلم لهم لكن يشترط في الأخير الإذن من وليهم، ويدل على ما ذكرناه روايه حفص بن غياث إقامه الحد الى من اليه الحكم، بل هو قضيه نصب الحاكم عموماً لزر الناس و سياستهم و حفظ شؤونهم (نعم) المحكى عن الشيخ و جماعه ان الرجل إذا وجد مع زوجته رجلاً يزني بها و علم بمطاوعتها له فله قتلها و هكذا من سب النبي (ص) أو أحد الأئمه (ع) فإنه يقتل الساب بدون إذن الامام كما هو المشهور و عن الغنيمه الإجماع عليه و يقتضيه إطلاق النصوص و هكذا مدعى النبوه لظهور النصوص في ذلك و من يطلب زياده المعرفه فليراجع كتاب الحدود (وإن كان الحق قصاصاً) فالمشهور بل نقل الإجماع على توقف استيفائه على إذن الحاكم. لعظم خطره و لأن استيفائه وظيفه الحاكم على ما يقتضيه نضبه لزر الناس و سياستهم و لعدم معرفه العوام بمواقع القصاص من دون مراجعه الحاكم و لأن فائته لا يتدارك. و ذهب شبل كاشف الغطاء (ره) الحسن في أنوار فقاهته الى عدم التوقف لقوله تعالى فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا و لقوله تعالى فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ و لقوله تعالى النَّفْسِ بِالنَّفْسِ. وَ الْجُرُوحِ

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٧٧

قصاص

و أما ما ذكر من الاعتبار فهو لا يصلح لمعارضه العمومات و لضعف الإجماع المنقول (و إن كان الحق ديه) فحكمه حكم الدين الذى سيجى ء ان شاء الله الكلام فيه (و إن كان الحق غير عقوبه و غير مالى) كالشفعه و الوصايه و الزوجيه و الطلاق و الاستمتاع و الخيارات و نحو ذلك فله استيفائها من دون الرجوع لحاكم الشرع مع علمه بحقه اجتهادا أو تقليدا أو ضروره أو إجماعا و ذلك لأن الأدله الداله على جواز الاستيفاء فى العين و الدين بدون الرجوع الى الحاكم التى ستجى ء إن شاء الله تدل بالطريق الاولى على جواز استيفاء ذلك بدون الرجوع الى الحاكم و استدل فى المستند على ذلك بالإجماع و الأصل الخالى عن المعارض (و إن كان الحق مالا- فان كان عينا فى يد إنسان) فله انتزاعها منه و لو قهرا لقوله (ص): الناس مسلطون على أموالهم. فإن مقتضى إعطاء السلطه للمالك هو جواز أخذه من يد الغير. و قوله (ص): لى الواجد يحل عقوبته.

فإنه يدل على جواز العقوبه للاستنقاذ.

(إن قلت): انه وارد فى الدين فلا يشمل صورته وجود العين (قلنا):

المورد لا يخصص الوارد مع انه إذا فرض فى الدين جواز ذلك فبالطريق الأولى يجوز ذلك عند وجود العين.

(إن قلت) ان غايه ما يستفاد من الحديث حليه عقاب الواجد المماطل و لكن لا دلالة فيه على ان المعاقب هو صاحب المال أو الحاكم الشرعى فهو نظير ما دل على ان من زنى يعاقب فى سكوته عن المعاقب (قلنا) هو ظاهر فى أن من له المال هو المعاقب و لذا فهم الأصحاب فى باب الدين من الحديث ان لصاحب الدين العقاب، و أما فى الحدود فمن

جهه الأدله الخاصه على ان المقيم لها هو حاكم الشرع فتكون رافعه لذلك الظهور (نعم) يستثنى من ذلك أمور (أحدها) لزوم الفتنة من ذلك فان لزمت الفتنة وجب رفع أمره لحاكم الشرع لأن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٧٨

مقتضى نصبه وليا عاما هو الرجوع له فيما يوجب الفتنة بين الناس، و يكفى احتمال الفتنة احتمالا عقلايا معتدا به.

(ثانيها) أن ينحصر استنقاذه منه بالمقدمه المحرمه كالدخول لداره أو ضربه فإنه يجب عليه أن يستنقذه منه بالرفع الى الحاكم إذا أمكن استنقاذه به لأنه مقدمه محلله. و لا يخفى ما فيه فان قوله (ص): لى الواجد يحل عقوبته.

يدل على حليه العقوبه للاستنقاذ فضلا عن جواز فعل المحرم للاستنقاذ (نعم) لو وضعها فى ملك الغير من دون علم الغير و استلزم إخراجها ضرر على الغير لم يجز إخراجها بدون اعلامه لحديث لا ضرر و لأنه لم يصدق اللى.

(ثالثها) ما إذا لزم الضرر على الخصم فإن أدله الضرر حاكمه على دليل السلطنه فلا بد أن يرفع الأمر لحاكم الشرع فى هذه الصوره (و فيه) ان قوله (ص): لى الواجد. يدل على جواز العقوبه فضلا عن جواز الضرر، مضافا الى أن قاعده الضرر معارضه بمثلها لان عزل الإنسان عن ماله ضرر عليه فتجىء قاعده السلطه بلا معارض.

(رابعها) إذا اعتقد الخصم ان ما بيده هو ماله و كان استنقاذه منه فيه ضرر عليه فإنه لا يصدق اللى و المماطله عليه و لا يصح التمسك بقوله (ص):

الناس مسلطون. لحكومته أدله الضرر عليه (و فيه) ان صدق اللى على الخصم ظاهر (نعم) يمكن أن يقال ان عدم سلطنه المدعى على المنكر يمنع عن الانتزاع القهرى، كيف و جعل الشارع للرئيس

الحاكم إنما هو لازاله الفساد، و الانتزاع القهرى من المنكر من أفراد الفساد (و إن كان الحق ديناً) يعترف به الغريم لم يجر له انتزاعه قهراً بدون إذن الحاكم للإجماع المنقول و لأن للغريم التخيير فى جهات القضاء فلا يتعين حق الدائن فى شىء من ماله بدون تعيينه و أما إذا كان غائباً أو ممتنعاً عن أدائه أو كان جاحداً أو ممنوعاً من التوصل لماله و للغريم بينه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٧٩

تثبت حقه عند الحاكم و كان الوصول الى الحاكم ممكناً له فذهب المحقق و الفخر على ما حكى عنهما الى وجوب رفع أمره الى الحاكم لأن له الولاية العامه له و لا يجوز له الأخذ منه بدونها و لأن الأصل الاولى عدم جواز الأخذ و التصرف و عدم صيرورته ملكاً له إلا بإذن الحاكم للإجماع و النص على ان الحاكم ولى الممتنع كما سيجىء ان شاء الله. و ذهب المشهور الى جواز الأخذ من عين المال أو بيعه و أخذ مقدار حقه من ثمنه و ان لم يرفع أمره الى الحاكم و لم يأخذ منه الاذن لقوله تعالى فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ - وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ و خبر جميل بن دراج: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل يكون له على الرجل دين فيجده فيظفر من ماله بقدر الذى جرده أو يأخذه و ان لم يعلم الجاحد بذلك؟ قال: نعم. و قوله (ص):

لى الواجد يحل عقوبته و عرضه. و فى الصحيح قلت لأبى الحسن (ع): انى أعامل قوماً فربما أرسلوا الى فأخذوا منى الجارية و الدابة فذهبوا بهما منى ثم

يدور لهم المال عندي فأخذ منه بقدر ما أخذوا مني؟ فقال: خذ منهم بقدر ما أخذوا منك و لا تزد عليه. و احتمال ان هذا إذن منه (ع) في الأخذ لا- بيان للحكم الشرعي لا وجه له لان الظاهر انه حكم شرعي للمسأله فيحمل اللفظ عليه (و إن تعذر إثبات حقه على الغريم عند الحاكم الشرعي) لعدم البيئه أو عدم إمكانه الوصول اليه أو لم تكن للحاكم يد مبسوطه فله الاستيفاء منه بمقدار ماله و يسقط اعتبار رضا المالك نافيا في الجواهر عن ذلك الخلاف عندنا و للإجماع المنقول و للأدله السابقه بل له الاستيفاء حتى من المال الذي غير الجنس الذي بذمته بل له الاستيفاء حتى المال الذي أودعه عنده و ذلك لإطلاق الأدله السابقه و لصحيح البقباق في رجل اسمه شهاب كان قد أخذ منه رجل ألف درهم ثم استودعه بعد ذلك ألف درهم فقال له أبو العباس: خذها مكان الألف التي

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٨٠

أخذها منك، فأبى شهاب، قال فدخل شهاب على أبي عبد الله فذكر ذلك له فقال اما أنا فأحب أن تأخذها و تحلف. و خبر على بن سليمان قال كتبت إليه في رجل غصب رجلا مالا ثم وقع عنده مال بسبب وديعه أو قرض مثل ما خانه أو غصبه أ يحل له حبسه عليه؟ فكتب (ع): نعم يحل له ذلك إن كان بقدر حقه و إن كان أكثر فيأخذ منه ما كان عليه و يسلم الباقي اليه إن شاء الله. و أما صحيح معاويه بن عمار عن أبي عبد الله (ع) قلت له: الرجل يكون لى قبله حق فيجحدنيه ثم يستودعنى مالا ألى أن

آخذ بدل ما عنده؟ قال: هذه الخيانه فهي مضافا الى ظهورها فى الكراهه لأن ذلك ليس بخيانه حقيقه و إنما يشبه الخيانه، فمقتضى الجمع هو حمله على الكراهه لأظهره أخبار الجواز من أخبار المنع. و على ما ذكرناه يجوز للفقير تقاص الزكاه و الخمس و رد المظالم من الغنى المماطل أو الجاحد، و هل يجوز لحاكم الشرع ذلك للإيصال لأهله، قال فى المستند: نعم يجوز بل يجب لوجوب دفع الظلم عن المظلوم على حاكم الشرع. و قال السيد (ره) فى الملحقات: يجوز للحاكم الشرعى من باب الولايه الشرعيه الاقتصاص من مال من عنده الزكاه أو الخمس أو المظالم مع جحوده أو مماطلته إذا لم يمكن له إجباره على الأداء- انتهى. و الأمر واضح مما تقدم فان حكمه حكم العين الموجوده عند الجاحد إذا كانت العين موجوده و حكم الدين إن كانت العين تالفه. (ثم لا يخفى) أن المقاصه لا تجوز ممن ثبت الحق له عند حاكم الشرع، و لا تجوز المقاصه لمستثنيات الديون كثياب بدنه و قوت يومه و فرس ركوبه إذا لم يكن له غيرها، و كذا لو حجر على ماله الحاكم، و كذا لو كان عليه ديون تزيد على تركته فإنه ليس له تقاص الزائد على حصته بعد التوزيع لانتقال ماله بعد موته الى الديان. و لا تجوز المقاصه من الغير لمن لا يعلم ان له الحق عند ذلك الغير (نعم) لو قامت عنده بينه جاز، و لا تجوز

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٨١

عند خوف الفتنة و كثره الفساد و تحقيق ذلك يطلب من محله (قال صاحب أنوار الفقاهه) شبل جدنا كاشف الغطاء (ره) و لا بد فى المقاصه

من النبيه إلا- فى الدينين المتساويين فيقع التهاتر قهرا، و فى لزوم الكلمات المذكوره فى الاخبار عند المقاصه و هى أن يقول: «اللهم انى لا آخذه ظلما و لا جنايه و إنما أخذته بمكان مالى الذى أخذ منى لم أزد عليه شيئا» وجه، و الأوجه عدم الوجوب لظهور الاستحباب من الروايات و لعدم إيجاب الأصحاب له و لخلو أكثر الاخبار عنها فتحمل على اراده تذكر نيه المقاصه مخافه العدوان أو استحباب ذكر الله و التنزه عن أكل أموال الناس بالباطل. قال (ره): و الظاهر ان المقاصه بمنزله المعاوضه اللازمه فلا يجوز الفسخ فيها بعد حصولها إلا بظهور عيب أو غبن و يتولى هذه المعاوضه طرف واحد و هو المقاص للدليل. و يجوز فى المقاصه أخذ الجنس و غير الجنس و يجوز فى غير الجنس أخذه عوضا حين الأخذ و يجوز بيعه و اقتصاص ثمنه بل و يجوز بيع ثمن الثمن الى أن ينتهى إلى موافق جنسه و قدره و لا- يجب الانتظار فى البيع الى وقت الغلو كما لا- يجوز البدار مع تفويت المصلحه فى مال الغير، و لو توقفت المقاصه على مجرد الدخول الى دار الغير من دون اذنه فلا- يبعد الجواز مع ضمان أجره المثل لدخوله و خروجه و لكن بشرط خوف الاستيذان منه و إلا وجب الاستيذان منه. و لو توقف قبض حقه على قبض زائد جاز و لعله لأدله نفى الضرر الحاكمه على أدله النهى عن التصرف فى مال الغير و يدل على ذلك أيضا خبر على بن سليمان المتقدم. و عليه يكون الزائد أمانه عنده يجب إرجاعها إلى صاحبها فان لم يمكن إيصالها لخوف و شبهه ارجع أمرها إلى الحاكم

ولا- يبعد جواز التصديق بها و لو تلفت الزيادة ففي ضمانها وجهان و الأوجه إن كانت مشاعه فهي مضمونه كالأصل لأصالة ضمان اليد لما أخذته و إن كانت معينه و كان قبضها لمكان الضروره فلا ضمان. و لم يعتنى (ره)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٨٢

بالقول بعدم الضمان مطلقا لكونه امانه و الامانه غير مضمونه و لإذن الشارع بالأخذ و إذن الشارع لا يستعقب ضمانا. و لعله لمنع كونه أمانه و منع ان الأمانه الشرعيه غير مضمونه و منع كون الاذن لا يستعقب ضمانا.

[التنبیه السادس عشر] الاعمال الموجهه لضمان المجتهد و ما يكون ضمانها فى ماله أو بيت المال

(السادس عشر) ان الحاكم الشرعى الذى له الولاية إذا طلب من شخص عملا كالصعود إلى نخله أو النزول إلى بئر أو تهديم دار فمات أو جرح أو تلف منه شيئا فلا يخلو اما أن لا يكون الحاكم قد ألزمه به فلا ضمان لأن الموت أو غيره كان باختياره و إن كان قد ألزمه به فان كان يرجع لمصلحه المسلمين فضمان الديه من بيت مال المسلمين لأن إلزامه باعتبار مصلحتهم و من له الغنم فعليه الغرم إلا- فى الإلزام على الجهاد و إن كان العمل يرجع لشخص الحاكم فضمان ديته أو تلف شىء منه من مال الحاكم نفسه، هذا إذا كان العمل لم يوجب القتل غالبا و إنما يوجبه فى شذوذ الأحوال و ندرتها، و أما لو كان يوجبه غالبا كالإكراه على تناول السم فيجب أن يقتص من الحاكم إن كان العمل يعود لشخصه لأنه كان ذلك عدوان منه عليه. هذا كله على ما هو المشهور من عدم ثبوت الولاية العامه له بالمعنى الأعم.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٨٣

تذنيب [الولايات الخاصه الثابته للمجتهد و الفرق بينها و بين الولاية العامه].

اشاره

فيما ذكره الفقهاء للمجتهد من الولايات الخاصه قد تقدم الكلام فى الولاية العامه للمجتهد، ثم انه ينبغى لنا التعرض لما ذكره الفقهاء للمجتهد من الولايات على أمور خاصه من قبل الشرع، و الفرق بينهما واضح فان ما كان من الولايات الشرعيه فى المورد الخاص مستنده أدله الولايات العامه رجعت الولايات فيه للولاية العامه، فإن قلنا بثبوتها ثبتت فى هذا المورد و إلا فلا و ما كان مستنده أدله خاصه كانت الولاية فيه غير راجعه للولاية العامه فلا يتوقف ثبوتها فيه على ثبوت الولاية العامه. (و تظهر الثمره فى ذلك) ان ما كان مستندها أدله

الولاية العامه يعتبر فى ثبوتها للمجتهد جامعته للشرائط المعتمبره فيها المتقدمه ص ٣٧٧ دون ما إذا كان مستندها الأدله الخاصه فلا- يعتبر فيها تلك الشرائط من الأعلميه أو غيرها بل تكون نظير ولاية الأب و الجد و عدول المؤمنين فيقتصر على ما تقتضيه أدلتها و لهذا لم يشترط فى ولايه المجتهد على أموال اليتامى و نحوها الأعلميه و جاز قيام المفضول بها مع وجود الأفضل لأن الدليل الذى قام عليها لم يعتبرها فى ذلك و هكذا الكلام فى غيرها. و دعوى اختصاص هذه التصرفات بالأعلم نظرا لكونها من مناصب الإمامه فلا- بد أن يقتصر فيها على موارد العلم بالاذن من الامام و لا ريب ان الأفضل مأذون فيها و الأصل عدم الاذن للمفضول (فاسده) بأن إطلاق الأدله حاكم على هذا الأصل إلا ان دعوى الإجماع فى كلام بعضهم على وجوب الرجوع الى الأعلم فيها توجب الاحتياط و إن كان هذا الإجماع لم يثبت عندنا. بل تظهر الثمره أيضا فى مسأله النيابة و الوكاله عنه فعلى تقدير ثبوتها من باب الولاية العامه صح له أن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٨٤

ينيب أحدا عنه فيما له الولاية عليه لقيام الأدله على ذلك كما تقدم ص ٣٩٥ و اما على تقدير ثبوتها من باب الولاية الخاصه به لم يجز له أن يوكل عنه أحدا فيما كان له الولاية عليه إلا إذا قامت الدليل على جواز ذلك فلذا كان علينا أن نتعرض لها لتمييز تلك الولايات انها من التى قام الدليل عليها بخصوصها أو انها من التى لم يقم الدليل عليها بخصوصها و كانت الولاية فيها من باب الولاية العامه.

ولاية المجتهد على الصغير

(منها) ولايته على الصغير، فان للفقيه

الولاية عليه ما لم يكن له ولي من أب أو وجد أو وصى من أحدهما وإن لم نقل بالولاية العامه للفقيه للإجماع و الاخبار كصحيحه على بن رباب قال: سألت أبا الحسن موسى (ع) عن رجل بينى وبينه قرابه مات وترك أولادا صغارا وترك مماليك غلمانا و جوارى و لم يوصى فما ترى فيمن يشتري منهم الجاربه يتخذها أم ولد و ما ترى فى بيعهم فقال قال (ع): إن كان لهم ولي يقوم بأمرهم باع عليهم و نظر لهم و كان مأجورا فيهم. قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم الجاربه يتخذها أم ولد؟ قال:

لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيم الناظر لهم فيما يصلحهم فليس لهم أن يرجعوا فيما صنع القيم لهم الناظر لهم فيما يصلحهم. و وجه الدلاله انها تدل على ثبوت الولاية لغير الأب و الوصى و الجد عند فقدهم. اما عند فقد الأب و الوصى فلمنطوق الروايه، و اما عند فقد الجد فلأنه لو كان موجودا لذكره لمعروفه ولايته بينهم و إذا ثبتت الولاية لغير هؤلاء الثلاثة فلا بد أن تكون ثابتة للفقيه إذ لا يحتمل غيره فى مقابله، مضافا للإجماع المركب و هو ان كل من قال بثبوت الولاية عند فقد الثلاثة المذكورين قال بثبوتها للفقيه. و كصحيحه محمد بن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٨٥

إسماعيل بن بزيع فى الكافى قال: مات الرجل من أصحابنا و لم يوصى فرفع أمره إلى قاضى الكوفه فصير عبد الحميد القيم بماله و كان الرجل خلف ورثه صغارا و متاعا و جوارى فباع عبد الحميد المتاع فلما أراد بيع الجوارى ضعف قلبه فى بيعهن إذ لم يكن الميت صير

اليه وصيته و كان قيامه بهذا بأمر القاضى لأنهن فروج. فذكرت ذلك لأبى جعفر (ع) فقلت له. يموت الرجل من أصحابنا و لم يوصى الى أحد و خلف الحوارى فيقيم القاضى رجلا منا لبيعهن - أو قال:-

يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لأنهن فروج فما ترى فى ذلك القيم؟ قال فقال (ع): إذا كان القيم به مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس به. و مثله ما رواه فى التهذيب فى آخر الوصايا لكن بزيادة تقييد (عبد الحميد) ب (ابن سالم العطار) و هكذا بهذه الزيادة فى مفتاح الكرامه. و هكذا بهذه الزيادة فى المحكى عن نقد الرجال، و إن كان المحكى عن البهبهانى (ره) فى التعليقه سقوط هذه الزيادة من نسخه التهذيب الموجوده عنده. و عن المحقق القمى (ره) فى كتاب الحجر من أجوبه مسائله ان المراد منه عبد الحميد بن سالم. و كيف كان فوجه الدلاله ان القدر المتيقن من المماثله هو الفقيه العادل لا سيما و محمد بن إسماعيل ابن بزيع من الفقهاء من مشايخ الفضل بن شاذان. و صحيحه إسماعيل بن سعد قال: سألت الرضا (ع) عن رجل يموت بغير وصيه و له ولد صغار و كبار أ يحل شراء شىء من خدمه و متاعه من غير أن يتولى القاضى بيع ذلك فان تولاه قاض قد تراضوا به و لم يستخلفه الخليفه أ يطيب الشراء منه أم لا؟ قال (ع):

إذا كان الأكبر من ولده معه فى البيع فلا بأس إذا رضى الورثه بالبيع و قام عدل فى ذلك، و الظاهر ان مراد السائل بالخليفه فى قوله «و لم يستخلفه الخليفه» هو الخليفه الحق. و موثقه سماعه قال: سألت أبا عبد الله (ع)

عن رجل مات و له بنون و بنات صغار و كبار من غير وصيه و له خدم و مماليك و عقد كيف

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٨٦

يصنع الورثه بقسمه ذلك الميراث؟ قال: إن قام رجل ثقه قاسمهم ذلك كله فلا بأس، و وجه دلالة هاتين الروايتين انهما دلتا على جواز بيع العدل و قسمه الثقه و لا شك فى صدقهما على الفقيه الجامع للشرائط و النبوى المشهور السلطان ولى من لا ولى له. و المراد بالسلطان هو الفقيه الجامع للشرائط، كما حملة الفقهاء فى بعض روايات المفقود زوجها و الوجه فى ذلك انه لا يحتمل أن يكون فى زمان الغيبه سلطان غيره مع ان الشارع قد جعل له السلطنه على المجانين و السفهاء و نحو ذلك فيصدق عليه لفظ السلطان فلا يصغى لما ذكره بعضهم من التشكيك فى صدق السلطان عليه.

(إن قلت). ان روايه إسماعيل و سماعه يدلان على جواز تولى العدول مع وجود الفقيه. و يحكى عن الأردبيلي (ره) انه قد مال الى ذلك فى شرح الإرشاد أيضا لهاتين الروايتين (قلنا) هذا مخالف لعمل الأصحاب الثابت بالتبع و حكايات الإجماع على اختصاص جواز تصرف العدول بمال اليتيم بصوره فقد الفقيه (ثم لا يخفى) ان هذه الأدله لا يثبت منها إلا ولايته على الصغير مع فقد الجد و الأب و الوصى كما هو ظاهر مساقها و القدر المتيقن من الإجماع.

(ان قلت) ان الآيه الشريفه و هى قوله تعالى وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ * قد دلت على جواز قرب ماله بالتي هى أحسن لكل أحد من الناس حتى لو كان الأب أو الجد أو الوصى موجودا. (قلنا) الآيه

ليس فيها إطلاق من هذه الجبهه و لا تدل على جواز قرب كل أحد من مال اليتيم و إنما هي ناظره إلى ان الذى له حق القرب لا يجوز له أن يقربه إلا بالتى هي أحسن (ان قلت) ان الجد قد شملت الروايات المذكوره بإطلاقها صورته وجوده أيضا فتكون داله على ولايه الفقيه مع وجود الجد (قلنا) الأدله الداله على ولايه الجد لما كانت تدل على أن ولايته مثل ولايه الأب بل مع التعارض تقدم على ولايه الأب كانت مخصصه لتلك الروايات بصوره فقدان الجد مضافا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٨٧

الى أن مساقها ظاهر فى عدم وجود الجد، كما ان ظاهرها جواز التصرف فى مال اليتيم بنحو التجاره و البيع و الشراء و الصلح و نحوها و لكنه مخصوص بصوره انتفاء المفسده للإجماع و لقوله تعالى وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ* و هكذا قوله (ع) «و انظرهم» فى صحيحه ابن رباب المتقدمه، و هل يكفى عدم المفسده أو لا بد من وجود المصلحه ظاهر الآيه الثانى إذ مع عدم المصلحه لم يكن التصرف فى مال اليتيم بالتى هي أحسن كما أن ظاهر الآيه هو مراعاة الأصلح مع تعارضه بالصالح فلو كان بيعه صالحا و لكن إجارتها أصلح وجبت الإجاره و بهذا يقيد إطلاق الروايات المتقدمه، هذا كله مع التصرف فى ماله اما مع عدم التصرف كما لو كان المال مدفونا أو مودوعا عند الأمين فلا يجب ملاحظه الأصلح لعدم القرب اليه. كما ان الظاهر انه إذا بنينا على ولايه الفقيه فى هذا المقام من جهه الأدله الخاصه لا من جهه الولايه العامه فلا يجوز له طلاق زوجته

الصبي الدائمه و لا بذل المده فى زوجته المنقطعه لعدم الدليل على ذلك مضافا الى ما دل على ان الطلاق بيد من أخذ بالساق. نعم ذكر بعضهم ان الصبي إذا بلغ مجنونا فله الطلاق للروايات الداله على جواز طلاق الولي عن المجنون.

و (الحاصل) ان مقتضى أدله ولايه الحاكم على الأيتام هو جواز إجارتهم و استيفاء منافع أبدانهم و استيفاء حقوقهم المالىه و غيرها كحق الشفعه و الفسخ بالخيار، و دعوى الغبن و الإحلاف و رد الحلف و حق القصاص فى الدم و الجنائيات و اقامه البيئه و جرح الشهود و نحوها (نعم) وقع الكلام فى ولايته على تزويج الصبي و الصبيه كما كان لأبويهما و جديهما من طرف الأب فإن المشهور عدم ثبوت ولايه النكاح للحاكم الشرعى و نسب عدم الولايه له فى الحدائق إلى الأصحاب مؤذنا بدعوى الإجماع و احتمال الإجماع جماعه و قال صاحب المدارك فى شرح النافع: انه المعروف بمذهب أصحابنا- انتهى. و أرسل الفتوى بذلك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٨٨

جمله من علمائنا المتقدمين إرسال المسلمات و تنظر فى ذلك صاحب المسالك، و يمكن أن يستدل لهم. أولا بمفهوم الشرط فى صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع) فى الصبي يتزوج الصبيه يتوارثان؟ قال (ع): إذا كان أبواهما اللذان زواجهما فنعم، قلت: فهل يجوز طلاق الأب؟ قال (ع): لا- ولا- يخفى أن مفهومها معارض بمنطوق صحيحه ابن يقطين قال: سألت أبا الحسن (ع) أتزوج الجاريه و هى بنت ثلاث سنين أو يزوج الغلام و هو ابن ثلاث سنين و ما أدنى حد ذلك الذى يزوجان فيه فاذا بلغت الجاريه فلم ترضى فما حالها؟ قال: لا بأس بذلك

إذا رضى أبوها أو وليها مضافا الى أن الأدلة الداله على ثبوت الولايه له تكون مخصصه للمفهوم نظير الأدله الداله على ولايه الجدد على الترويج. و ثانيا بمفهوم صحيحه محمد بن مسلم الأخرى قال: سألت أبا جعفر (ع) عن الصبي يتزوج الصبيه قال: إذا كان أبواهما اللذان زواجهما فنعمة جائز و لكن لهما الخيار إذا أدركا فإن رضيا بذلك فإن المهر على الأب، قلت: هل يجوز طلاق الأب على ابنه فى صغره؟ قال: لا و اشتمال ذيله على إثبات الخيار غير ضائر لأن خروج جزء من الخبر عن الحجية لا يضر بالباقي و الجواب عنها كالجواب عن الأولى.

و ثالثا خبر عبيده بن زراره المروى فى البحار عن أبى عبد الله (ع) فى الصبي يزوج الصبيه هل يتوارثان؟ فقال (ع) ان كان أبواهما اللذان زواجهما حين فنعمة و الجواب عنها كالجواب عن الأولى مع ما فى تقييدها بالحيين. و رابعا ما رواه فى الكافى فى الصحيح و التهذيب فى الموثوق عن أبى عبيده الحذاء، قال: سألت أبا جعفر (ع) عن غلام و جاريه زوجهما وليان لهما و هما غير مدركين فقال (ع) النكاح جائز و أيهما أدرك كان له الخيار و ان ماتا قبل أن يدركا فلا ميراث بينهما و لا مهر إلا أن يكونا قد أدركا و رضيا، قلت: فإن أدرك أحدهما قبل الآخر قال (ع) يجوز ذلك عليه ان هو رضى؟ قلت: فان كان الرجل الذى قد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٨٩

أدرك قبل الجاريه و رضى بالنكاح ثم مات قبل أن تدرك الجاريه أترثه؟ قال:

نعم يعزل ميراثها منه حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها إلى أخذ الميراث إلا رضاها

بالتزويج ثم يدفع إليها الميراث و نصف المهر، قلت: فان ماتت الجارية و لم تكن أدركت أ يرثها الزوج المدرك؟ قال (ع): لا لأن لها الخيار إذا أدركت قلت: فان كان أبوها هو الذى زوجها قبل أن تدرك؟ قال (ع): يجوز عليها تزويج الأب و يجوز على الغلام و المهر على الأب للجارية. و لا- ريب ان ذكر الأب قرينه على إرادته غير من الوليين المذكورين أولاً- و لذا كان لهما الخيار عند البلوغ لكونه حينئذ فضوليا موقوفا على الإجازة.

و لا يخفى انه حال هذه الروايه حال صحيحه محمد بن مسلم المشتمله على الخيار عند تزويج الأبوين، فكما ان الخصم استدل بها و أسقط الخيار كذلك هنا: على أن ذكر الأب ليس فيه دلالة على إرادته غير من الأولياء فلعل الراوى ذكره للتأكد من الحكم و لم يكن فى جواب الامام (ع) ما يدل على المخالفه فى الحكم للأولياء كيف و لازم عدم إرادته الأب من الأولياء أن يكون حكم الجد غير حكم الأب فى الروايه لأنه داخل فى الأولياء فالأولى الحمل على تأكيد السؤال و خامسا ما فى روايه داود بن سرحان عن أبى عبد الله (ع): و اليتيمه فى حجر الرجل لا يزوجه إلا برضاها بناء على إرادته الصبيه الغير البالغه كما هو ظاهر التعبير باليتيمه، و المراد برضاها هو رضاها بعد البلوغ فإنه على هذا تدل الروايه على ان كل من زوج الصبيه الفاقده للأب فزواجه غير نافذ إلا إذا بلغت و رضيت به و (الجواب) عنها ان الظاهر هو تزويج الرجل لها بقرينه الضمير فى (يزوجهها) فإنه عائد للرجل التى هى فى حجره، و من المعلوم ان مجرد كون الجارية فى

حجره لا- يوجب نفوذ زواجه إياها إلا- إذا بلغت و رضيت بذلك لكون العقد حينئذ يكون فضوليا، كما انه يحتمل أن يكون المراد باليتيمه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٩٠

هى البالغه كما فى قوله تعالى وَابْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا.

و الذى يمكن أن يستدل به لثبوت ولايه الحاكم الشرعى على تزويج الصغير و الصغيره عند فقد أبواهما النبوى المشهور: السلطان ولى من لا ولى له.

و الصغير حسب الفرض لا- ولى له لأن كلامنا فيمن مات أبوه وجده و لا وصى عليه و يشكل على التمسك به (أولا) بإرساله الموجب لضعفه، و جوابه انه منجبر بعمل جمله من الأصحاب به. و (ثانيا) بأن الفقيه غير مسلم بأنه السلطان، و جوابه انه لا إشكال فى أن الشارع قد جعل له السلطنه على المجنون و نحوه و الصبى بالنسبه لماله و لا يتصور فى زمن الغيبه السلطنه لغيره. و (ثالثا) بأنه لا يثبت الولايه له على النكاح، و جوابه أنه بإطلاقه يثبت له الولايه على كل شؤون الصبى التى كان أبوه قد ولى عليها و لا إشكال فى ان الأب كان وليا على نكاحه.

و صحيحه ابن سنان: الذى بيده عقده النكاح هو ولى أمرها. و لا شك ان الحاكم ولى أمر الصغيرين و هكذا سائر الأخبار الوارده فى بيان من بيده عقده النكاح وعد ولى الأمر منه. و قد أورد عليها من أن مفهوم صحيحتى محمد بن مسلم أخص منها لأنهما مختصين بالصغير و هذه الصحيحه أعم، و جوابه ان لسانها لسان حكومه و بيان للموضوع و ان الولى من هو، نعم قد ذكر بعضهم انها وارده فى المرأه

البالغه و عليه فتخرج عن محل الكلام.

و روايه زراره عن أبي جعفر (ع) قال: إذا كانت المرأه مالكه أمرها تبيع و تشتري و تعتق و تشهد و تعطى مالها ما شاءت فإن أمرها جائز تزوج إن شاءت بغير إذن وليها و إن لم تكن كذلك فلا يجوز تزويجها إلا بأمر وليها، و لا يخفى ما فيها، فإنها وارده في المرأه لا في الصغيره.

و صحيحه الفضلاء عن أبي جعفر (ع) قال: المرأه التي ملكت نفسها غير السفيهه و لا المولى عليها إن تزوجها بغير ولي جائز، و الجواب عنها كالجواب

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٩١

عما تقدمها من انها مختصه بالبالغه. و صحيحه ابن يقطين أتزوج الجاربه و هي بنت ثلاث سنين أو تزوج الغلام و هو ابن ثلاث سنين و ما أدنى حد ذلك الذي يزوجان فيه، فاذا بلغت الجاربه فلم ترض فما حالها؟ قال (ع): لا بأس بذلك إذا رضى أبوها أو وليها. و قد أورد على الاستدلال بها بأنها شاذه و لا يخفى ما فيه فإنه قد أفتى بمضمونها جماعه، نعم المحكى عن المشهور الفتوى بخلافها و هو لا يسقطها عن الحجيه بعد صحتها و فساد مبنى المشهور.

(ثم لا يخفى) ان الملتقط له الولايه على الصغير الذي التقطه بتعهده و تربيته لأنه يجب عليه ذلك. و ان كانت نفقته غير واجبه عليه و إنما يرفع أمره لوالى المسلمين فينفق عليه من بيت المال فان عجز عن تربيته سلمه لحاكم الشرع لأنه ولي من لا ولي له. و إذا كان اللقيط مال كما لو كان عليه ذهب أو ثياب فلا يجوز للملتقط التصرف به و إنما يرجع لحاكم الشرع لأنه هو

الولى على ماله.

كما ان عاقله اللقيط الإمام لأنه وارثه لكونه وارث من لا وارث له فاذا جنى صغيرا كانت الديه على الامام و إن جنى كبيرا عمدا اقتص من اللقيط و ان جنى خطأ فالديه على الامام و إذا قتل اللقيط عمدا فلإمام القصاص و إذا قتل خطأ فالديه للإمام. و لا يتولى الملتقط ذلك لكونه لا ولاية له إلا على الحضانه.

و تحقيق ذلك يطلب من كتاب اللقطه.

ولاية المجتهد على المجنون و السفیه

و (منها) ولايته على المجنون و السفیه و هو من ليس له ملكه الإصلاح لما له إذا لم يكن لهم جد أو أب أو وصى عنهما و ذلك للإجماع القطعى و لان الشارع قد منع من تصرفهما فى مالهما لقوله تعالى **وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ** و المفهوم قوله تعالى **فَإِنْ أَنْسَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**. و لصحيحه هشام بن سالم و أن احتلم و لم يؤنس منه رشدا كان سفيها أو ضعيفا فليمسك عنه وليه ماله و فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٩٢

موثقه ابن سنان، و جاز امره إلا أن يكون سفيها أو ضعيفا فقال و ما السفیه فقال الذى يشتري الدرهم بأضعافه قال و ما الضعيف قال الأبله و حيث ثبت أن الشارع قد حجر على أموالهما فلا بد أن يقيم عليهما قيما عند فقد أبويهما و جديهما و الوصى عنهما و القدر المتيقن هو اقامه المجتهد العادل و للإجماع الذى قطع به النراقى (ره) و قد استدل بعضهم أيضا بما تقدم من الروايات الداله على عموم الولاية و لكن على ذلك تكون الولاية الثابت للمجتهد عليهما هى الولاية العامه فيعتبر فيها ما يعتبر فيها. ثم لا يخفى أن ولايته

عليهما انما هي بنحو التصرف على الوجه الأصح كما هو المحكى عن ظاهر المشهور لأنه القدر المتيقن من الإجماع و من دليل العقل المذكور كما أنه انما يكون وليا عليهما مع فقد الجد و الأب و الوصى لأنه القدر المتيقن من الأدله المذكوره. (و تنقيح البحث و توضيحه) أن الجنون أو السفه ان كان أدواريا بحيث يفيقان في حال يمكن مراجعه شؤونهما فيها فلا ولايه عليهما بل ينتظر فيهما إلى وقت الصحه و يوكل أمرهما فيه إلى أنفسهما و أن كان في السفه يستبعد ذلك و إن كانا اطباقيين مستمرين فاما أن يحدثا بعد البلوغ و المشهور في هذه الصوره ثبوت الولايه لحاكم الشرع حتى مع وجود الجد أو الأب أو الوصى لانقطاع ولايتهم بعد البلوغ فيهما لا ولي لهما. و الحاكم ولي من لا ولي له و ذهب بعضهم إلى ثبوت الولايه لهم لا للحاكم الشرعى. و غايه ما يمكن أن يستدل لهذا البعض هو أن يقال أن الأدله الداله على ثبوت الولايه للمذكورين تقتضى بإطلاقها ثبوتها لهم على الأولاد عند جنونهم و سفههم حتى لو حدث ذلك بعد بلوغهم بدعوى إن إطلاقات أدله الولايه قد دلت على ولايتهم على الولد مطلقا خرج عنه الكبير العاقل الرشيد و بقى غيره تحت الإطلاقات و على هذا فمن بلغ و هو رشيد ترتفع ولايتهم عنه و تعود إذا ابتلى بالجنون و السفه نظير ما إذا أمر المولى بإكرام العالم و العادل ثم أن زيد كان عالما ثم صار جاهلا ثم صار عادلا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٩٣

فإنه يجب إكرامه. و لا يخفى ما فيه لأن الأدله على ولايتهم على الصغير قاصره عن

ذلك فلا عموم لها و لا إطلاق، فإن الذى استدل به على ولايتهم أمور أحدها:

الإجماع و انما يؤخذ القدر المتيقن منه و هو غير الصورة المذكوره، كيف و قد ذهب المشهور الى عدم الولاية لهم فى هذه الصورة و ثانيها الاخبار و هى على طوائف (الأولى) ما تدل على جواز تصرفات الأب المعامله لنفسه بالاقتراض من مال الولد و بتقويم جاريته على نفسه. فان ذلك يقتضى الولاية له عليه إذ لا تنفذ المعامله إلا ممن له الولاية عليه. و لكن لا يخفى انها إن كانت لها إطلاق لحال ما بعد البلوغ بحيث يجوز للأب حتى ما بعد البلوغ الاقتراض من الابن لنفسه و تقويم جاريته على نفسه فهى إذن لا تقتضى ثبوت الولاية لأن فى هذه الحال لا إشكال فى عدم ولاية الأب على الابن و إن كانت لا إطلاق لها فأذن هى لا- إطلاق لها يقتضى ثبوت الولاية بعد البلوغ عند السفه و الجنون (و بعبارة أخرى) انها إنما يستفاد منها الولاية حيث يثبت الحكم المذكور لأنها قد استفيدت من ثبوته. و عليه فما بعد البلوغ حال الرشد و الكمال إن كان الحكم المذكور ثابتا فلازمه عدم الملازمه بينه و بين الولاية لعدم تحقق الولاية قطعا فى هذه الحال و إن لم يكن الحكم المذكور موجودا فقد انقطع ثبوت الحكم المذكور و يحتاج الى ثبوته عند حدوث السفه أو الجنون الى دليل آخر و إلا فالأصل عدمه، مضافا الى انا لا نسلم أنها تقتضى الولاية و إنما تقتضى جواز انتفاع الوالد بمال ولده و تقويم جاريته كما لا يجوز له الإنفاق على نفسه من مال ولده و لو دلت على الولاية فهى إنما تدل

على هذا المقدار الخاص من الولاية و هو الولاية على الاقتراض من مال ولده لنفسه و تقوم جاريته على نفسه فقط و هو غير ما نحن فيه من ثبوت الولاية له بالاتجار و النكاح و باقى الشؤون الأخرى (الثانية) أخبار الوصية المشتملة على جواز تصرف الوصى عن الأب و الجد فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٩٤

مال القصر، فإنها مختصة بالقصر و لا تشمل لحالهم ما بعد البلوغ على أن هذا الحكم الذى استفيد منه الولاية للوصى على القصر يزول قطعاً عن الوصى عند بلوغ القصر و رشدهم ضروره عدم جواز تصرف الوصى فى مالهم عند بلوغهم و رشدهم. فثبوته للوصى بعد بلوغهم و رشدهم عند عروض الجنون أو السفه لهم يحتاج الى دليل فالأصل عدمه. (الثالثة) الأخبار الداله على جواز معاملاتهم العائده إلى الصغير كتزويجه و الاتجار بماله فإنه مضافاً الى اختصاصه بالصغير فإنه لا يدل على ثبوت الولاية إلا فى مورد ثبت هذا الحكم لأنها مستفاده من ثبوته و لا ريب فى انقطاع هذا الحكم عند بلوغهم و كمالهم و لا دليل على عودته بعد عروض الجنون و السفه عليهم و الأصل عدمه بعين ما ذكرناه فى الطائفة الثانية. هذا مع أنه قد ناقش بعضهم فى أصل دلالتها على الولاية باعتبار ان أدله التزويج مختصة بالنكاح، و أدله الاتجار إنما هى مسوقه لبيان تعلق الزكاه إذا اتجر الأب بمال ولده (الرابعة) ما دل على ان الولد و ماله لأبيه كروايه على بن جعفر عن أخيه (ع) قال: سألته عن رجل أتاه رجلان يخطبان فهو يجد البنت أن يزوج رجلاً و هو أبوها الآخر أيهما أحق أن ينكح؟

قال: الذى هو الجد

أحق بالجارية لأنها و أباهما للجد. و روايه عبيد بن زراره عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: انى ذات يوم عند زياد بن عبد الله إذ جاء رجل يستعدى على أبيه فقال: أصلح الله الأمير ان أبى زوج ابنتى بغير إذنى فقال لجلسائه: ما تقولون فيما يقول هذا الرجل؟ فقالوا: نكاحه باطل، قال (ع):

ثم أقبل على فقال: ما تقول يا أبا عبد الله فلما سألتى على الذين أجابوه فقلت لهم: أليس فيما ترون أنتم عن رسول الله (ص) ان رجلا جاء يستعديه على أبيه فى مثل هذا، فقال له رسول الله أنت و مالك لأبيك قالوا بلى فقلت لهم كيف يكون هو و ماله لأبيه و لا يجوز نكاحه قال فأخذ بقولهم و ترك قولى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٩٥

و روايه الحسين بن أبى العلاء قال قلت لأبى عبد الله (ع) ما يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف إذا اضطر اليه، قال فقلت له قول رسول الله (ص) للرجل الذى أتاه فقدم أباه فقال له أنت و مالك لأبيك، الحديث. و قد استدل بهذه الطائفة المحقق ملا كتاب على ثبوت الولاية للأب على ولده إذا غرض عليه السفه أو الجنون بعد بلوغه و رشده. و لا يخفى ما فيه فإنه لا يعقل أن يراد بها الولاية لورود بعضها فى الولد الكبير الرشيد البالغ كروايه على بن جعفر و روايه عبيد بن زراره، و روايه ابن أبى العلاء التى تقدم ذكرها فلو كان ذلك يقتضى الولاية للزم ثبوت ولاية الأب على البالغ الرشيد إذ لا يعقل خروج المورد عن الوارد، مع أنه إنما تدل على ذلك

لو قلنا بأن اللام للملك مثل الملك لله تعالى و لا يعقل إرادته ذلك منه لأن الولد و ماله ليس بمملوك لوالده فلا بد أن تكون اللام للاختصاص بنحو من الأنحاء مثل العبادة لله. و عليه فهي لا تقتضى الولاية إذ الاختصاص يحتمل أن يكون باعتبار انه فرع منه كما يقال الغصن للشجرة و هذا الفرخ لهذا الطير، و يحتمل أن يكون من جهة شده الارتباط به كما يقال هذا صديق لفلان، و غاية ما يستفاد من هذا التعبير هو أولويه الجد من الأب فيما كان يجوز لكل منهما فعله. و قد استدل بعضهم بالسيرة المستمرة عند العقلاء على تصرف الجد و الأب فى شؤون أولادهم مع عدم الردع و هذا يقتضى ثبوت الولاية لهما عليهم. و لكن لا يخفى ان القدر المتيقن من هذه السيرة هو ما قبل البلوغ و لا يعلم ثبوتها ما بعد البلوغ. و (اما إذا كان الجنون و السفه مستمرين من الصغر الى ما بعد البلوغ) فالولاية للحاكم الشرعى، إذا لم يكن له جد أو أب أو وصى عنهما لما تقدم فى صدر هذا البحث من ان الفقيه هو القدر المتيقن ولايته عليهما، و أما إذا كان أحدهم موجودا فالولاية له لا للحاكم الشرعى لاستصحاب ولايته مضافا الى ما يظهر من صاحب الحقائق من عدم الخلاف

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٩٦

فى ذلك و من صاحب المفاتيح فى كتاب النكاح، و إن كان يظهر من خصوص صاحب المفاتيح فى الباب الخامس فى التصرف بالنيابة ان الولاية فى خصوص السفه للحاكم مطلقا حتى لو كان السفه متصلا بما بعد البلوغ، و نظيره المحكى عن التذكرة، و استدل له

فى التذكرة بأن الحجر يفتقر الى حكم الحاكم و زواله أيضا يفتقر اليه فكان النظر فى ماله اليه سواء تجدد السفه بعد البلوغ أو كان مستمرا لما بعد البلوغ، و لا يخفى ما فيه فان الظاهر انه لا نزاع فى عدم توقف حجر السفه على حكم الحاكم إذا كان السفه متصلا بالبلوغ، و قد نقلت الإجماعات على ذلك كما ان فكك الحجر لا نسلم أنه يتوقف على حكم الحاكم لقوله تعالى:

فَمَنْ آتَشَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا و لزوال المقتضى للحجر و لأنه لو توقف على ذلك لطلب الناس عند بلوغهم فكك الحجر عنهم من الحاكم و لكان عندهم من أهم الأشياء مضافا الى ان كون الحجر و فكه بيد الحاكم لا ينافى كون الولاية على التصرف فى شؤونه لغير الحاكم فإنه نظير إثبات الحق له فإنه بيد الحاكم.

و (اما لو كان الجنون و السفه حال الصغر) فأیضا كذلك من أن الولاية للحاكم الشرعى مع فقد الجد و الأب و الوصى و إلا فهى لهم اما انها للحاكم الشرعى مع فقدهم لما تقدم فى صدر هذا المبحث، و اما انها لهم عند وجودهم فللإجماع المنقول و المحقق.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٩٧

تعيين المراد بالأب و الجد و مقدار ولايتهما

ثم ان المراد بالجد و الأب انما هما النسيان و اما الرضاعيان فلا- ولايه لهما قطعا لانصراف لفظ الأب و الجد إليهما لا الى الرضاعيين و للإجماع على ذلك و ان كان قضيه التنزيل بقوله عليه السلام (ان الرضاع لحمه كلحمه النسب) هو جريان احكام النسب على الرضاع. كما ان الظاهر ان المراد الجد للأب لا للام لانصراف له. و اما من ولد منهما بالزنا فقد ذهب بعضهم الى ثبوت ولايتهما عليه لصدق ذلك

عرفا عليه و الأحكام الشرعية تابعه للمعاني العرفيه و لا ريب انه لم يثبت فى الجد و الأب حقيقه شرعيه. ثم ان ولايه الجد و الأب لا تختص بشىء دون شىء فتجرى بالنسبه إلى التصرف بالأموال و النكاح قال المرحوم المامقانى أن ولايتهما تجرى فى كل أمر عدى طلاق زوجته لقوله (ع) الطلاق بيد من أخذ بالساق و غيره من الاخبار و أما هبه مدته المتعه و فسخ النكاح الدائم بالأسباب الموجهه للفسخ فهى ثابتة لهما لعموم الولاية أو إطلاقها و انما الخارج منها دليل خاص هو الطلاق فيبقى هبه المده و الفسخ و غيرهما مندرجه تحت عموم الولاية أو إطلاقها.

مقدار ولايه الحاكم الشرعى (على المجنون و السفیه)

ثم انه بعد ما عرفت ثبوت ولايه الحاكم الشرعى على المجنون و السفیه بقطع النظر عن أدله الولاية العامه فمقتضى الأدله هو ثبوتها للحاكم الشرعى بشرط الصلاح كما تقدم فى صدر البحث كما هو ظاهر المشهور كما لا إشكال فى ولايه الحاكم الشرعى فى إيجارتهم و استيفاء منافع أبدانهم و استيفاء حقوقهم المالىه و غيرها كحق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٩٨

الشفعه و الفسخ بالخيار و دعوى الغبن و الإحلاف و رد الحلف و حق القصاص فى الدم و الجنایات و اقامه البينه و جرح الشهود و أمثالها لأنه مقتضى الأدله الداله على ولايه الحاكم عليهما (نعم) محل الكلام فى ولايته عليهما فى النكاح ففى المجنون و المجنونه اختلفوا فى ثبوت ولايه الحاكم عليهما فإن المحكى عن جماعه كالمبسوط و الإرشاد و التحرير و المحقق الشيخ على و الفاضل الهندى و شارح المفاتيح يشترطونها بشرط الحاجه و الضروره فى نكاح المجنون بل المحكى عن الشيخ على دعوى الإجماع على اشتراط ذلك و

قال المحقق النراقي (ره) ان كلمات أكثر القدماء خاليه عن ذكر ولاية الحاكم على نكاح المجنون بل يظهر من كثير مصنفاتهم انتفائها كالفقيه والخلاف والمبسوط والنهايه والتبيان والجامع والوسيله والغنيه وغيرها انتهى. و الحق ثبوتها وقد تقدم فى اخبار ولاية الحاكم على الصغير ما يدل على ولاية الحاكم على نكاح المجنون.

و (أما السفية) ففي ولاية الحاكم على نكاحه مع فقد ولى عليه خلاف بين المتأخرين فالمحكى عن المحقق فى الشرائع والعلامه فى القواعد والتحرير والإرشاد الى عدم ثبوت الولاية عليه و صحه عقده بنفسه لو أوقعه بدون اذن المولى كما صرحوا بذلك فى نكاح المحجور عليه و ان كان لهم كلام فى المهر و ذهب جمع آخر كما فى التذكرة و نكت الإرشاد و المسالك و شرح القواعد للمحقق الشيخ على الى ثبوت الولاية لا- بمعنى استقلال الحاكم فى تزويجه بل بمعنى عدم استقلاله و توقف صحه نكاحه على اذن الحاكم قال (ره) لا- ريب ان السفية لا يجبر على النكاح لأنه بالغ عاقل و لا يجوز له الاستقلال لأنه لسفهه و تذييره محجور عليه شرعا ممنوع من التصرفات الماليه و لما كان هذا القول مركب من دعويين (إحداهما) عدم استقلال الحاكم بتزويج السفية و السفية و توقف النكاح على إذنهما (و ثانيهما) توقف صحه تزويجهما على اذن الحاكم استدلوا على (الاولى) بالإجماع و بقوله تعالى فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٤٩٩

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ. و صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله (ع) انه قال فى المريه الثيب تخطب الى نفسها قال هى أملكك لنفسها

تولى أمرها من.

شئت. و صحيحه البنظى قال: قال أبو الحسن (ع) و الثيب أمرها إليها و على (الدعوى الثانيه) بصحيحه الفضلاء المتقدمه فى مبحث ولايه الفقيه على الصغير فإنها دلت بمفهومها على عدم جواز تزويج السفينه بغير ولى. و روايه زراره المتقدمه هناك أيضا المصرحه بأنه لا يجوز تزويج المريه الغير المالكه لأمرها إلا بأمر وليها و النبوى المشهور السلطان ولى من لا ولى له فان مقتضى الجمع بين هذه الاخبار مع الإجماع المذكور هو ان يكون المراد ان اختيار الزوج السفينه و الزوجه السفينه راجع لهما و لكن يكون بإذن المولى عليهما لأن لا يكون الاختيار واقعا على من هو ضرر عليهما و مضرا بمستقبلهما و بعد وجود الإجماع لا مجال للتمسك بالروايات المذكوره أو غيرها على استقلال ولايه الحاكم الشرعى فى تزويجهما و يؤكد الإجماع على ذلك اكتفاء العلماء فى باب شرائط المتزوجين فى النكاح بالبلوغ و العقل و الحريه و تفريعهم على ذلك عدم صحه عقد الصبى و الصبيه و المجنون و المجنونه و السكران و العبد فقط من غير تعرض لذكر السفينه أصلا و تفريعهم عدم صحه التصرفات الماليه من السفينه فى باب المعاملات على اشتراط الرشد.

ولايه المجتهد على المغمى عليه و السكران

و (منها) ولايه الحاكم الشرعى على المغمى عليه و السكران لأن الأدله الداله على ولايته على المجنون تقتضى ولايته عليهما بتنقيح المناط أو الأولويه.

ولايه المجتهد على المفلس

و (منها ولايه المجتهد على المفلس) قد ذكر الفقهاء (ره) ان الحاكم الشرع الولايه على التحجير على المفلس بمنعه من التصرف فى ماله و قسمته على غرمائه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٠٠

بيعه إلا- إذا كانت عين مال الغريم موجوده فإن ذلك الغريم أحق بها من غيره نعم التحجير عليه لا يكون إلا فى صورته ما إذا ثبت على المفلس الدين عند الحاكم الشرعى و حلول أجله و نقصان ماله عن وفائه و التماس الغرماء أو بعضهم للحاكم التحجير عليه و ذكروا ان رفع الحجر عنه لا- يحتاج لحكم الحاكم برفعه على تفصيل فى ذلك كله ذكره الفقهاء رضوان الله عليهم فى كتاب المفلس.

ما يتوقف ثبوته مما تقدم (على حكم الحاكم)

لا إشكال فى ان ولايه الحاكم على الصغير و المجنون تثبت بمجرد تحقق موضوعهما بالشرائط المتقدمه و يثبت التحجير عليهما بمجرد تحققهما من دون حاجه لحكم الحاكم بالتحجير عليهما و وجه ذلك واضح حيث لم يؤخذ فى ثبوت التحجير عليهما فى

هذه الحالة حكم الحاكم. و هكذا يرتفع التحجير عنهما و تزول الولاية عليهما بزوالهما من دون حاجه لحكم الحاكم برفعه و أما المفلس فقد ذكر الفقهاء اعتبار حكم الحاكم بالتحجير في ثبوت التحجير و الولاية عليه. و أما رفع التحجير عنه فلا يحتاج لحكم الحاكم برفعه و قد تعرضوا لذلك في كتاب المفلس مفصلا.

و أما السفه فالمنسوب الى المشهور توقف الحجر و الولاية عليه ثبوتا و رفعا على حكم الحاكم و ان السفه بنفسه غير موجب للتحجير على السفه استنادا لعمومات العقود و المعاملات و وجوب الوفاء بها، و ان موضوع الرشد و السفه اجتهادى لاختلاف العلماء في بعض ما يعد فعله سفها و رشدا فيتوقف ثبوته

و نفيه على رأى الحاكم، و انه لو كان مجرد تحقق السفه موجبا للحجر و ان لم يحكم به الحاكم لأدى إلى العسر و الحرج فى المعاملات لأن أغلب المعاملات مع مجهول الحال مع استمرار السيره على المعامله من دون بحث و لا نظر و ذهب جمع من

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٠١

المحققين الى عدم اعتبار حكم الحاكم فى الحجر عليه مطلقا ثبوتا و رفعا استنادا الى ظواهر الإطلاقات من الآيات و الروايات حيث دلت على ثبوت الحجر عليه بمجرد السفه من غير اعتبار حكم الحاكم كقوله تعالى وَ لَآ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ و قوله تعالى فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَافِهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَرِثَتَهُ بِالْإِذْنِ) حيث أطلق النهى فى الأولى عن إيتاء السفه و فى الثانية أثبت الولاية و الولى عليه و هكذا الكلام فى الروايات الداله على التحجير على السفه. و لان الحجر على السفه انما هو لمصلحته و النظر له فى حفظ ماله كالحجر على الصبى و المجنون فإنه لا يفتقر الى حكم الحاكم لا كالحجر على المفلس فإنه لمصلحه الغرماء فلا يثبت بدون حكم الحاكم و الحق هو الثانى لضعف ما ذكر حجه على التوقف فان عمومات المعاملات مخصصه بما دل على ان السفه مانع عن صحتها بإطلاقه و (دعوى) ان السفه أمر اجتهادى (ممنوعه) بأنه هو و الرشد أمران عرفيان و لا يقدر الاختلاف فى تحققهما ببعض الأفعال إذ هو من الاختلاف فى المصاديق العرفيه و لو فرض توقف ثبوته و نفيه على رأى الحاكم فلا يلزم منه توقف الحجر عليه على حكم الحاكم بالتحجير و (دعوى) لزوم العسر

و الحرج لو اكتفى بمجرد السفه فى الحجر (ممنوعه) فإن السفه من قبيل المانع و هو انما يقتضى اجتناب معامله معلوم السفه و هو لا عسر فيه و لا حرج. و أما مجهول الحال فالسيره قاضيه بصحه معاملاته عملاً بأصالة الصحه فى فعل المسلم و بأصالة الرشد و عدم السفه إلا مع فرض جهل الحال بعد سبق العلم بالسفه فان الاستصحاب للسفه و الحجر عليه موجب للمنع و لذا حكم الأصحاب باستمرار الحجر الى تبين الرشد فى صورته ما إذا جهل حال الصبى إذا بلغ و لقوله تعالى فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ و مقتضى ذلك ان النزاع فى اعتبار حكم الحاكم و عدمه فى الحجر على السفه انما هو فى السفه المتجدد بعد الرشد لا فى المتصل منه بالبلوغ لمعلومية اتصال الحجر عليه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٠٢

الثابت له حال صغره بدون حكم الحاكم. و يؤيد ذلك انه لو كان زوال الحجر بعد البلوغ موقوفاً على حكم الحاكم لطلب الناس عند بلوغهم فك الحجر عنهم من الحاكم كما أفاد ذلك العلامة فى المحكى عن تذكرته.

ولاية المجتهد على الغائبين

اشاره

و (منها) ولاية الفقيه على الغائبين و هم على قسمين أحدهما المفقود خبرهم و هم كما فى أنوار الفقاهاه ما يشمل الضائعين و المفقود فى بلده إذا كانت واسعه لم يدر كيف صنع به فيها و الضال فى الطريق و المنكسر به السفينه فى البحر و لم يعلم غرقه و المفقود فى المعركه و المأسور و الغائب إذا غاب و لم يدر إلى أين توجه و القسم الثانى هم الغائبون المعلوم خبرهم و هذان القسمان قد ذكروا فى كتاب القضاء ان للحاكم الشرعى

القضاء عليهم ببيع مالهم لقضاء الدين المعجل عليهم بعد مطالبه الدائن و استدلوا على ذلك بمرسله جميل عنهما (ع) قالوا الغائب يقضى عليه إذا قامت عليه البيئه و يباع ماله و يقضى دينه و هو غائب و يكون الغائب على حجيته إذا قدم و لا يدفع المال إلى الذى أقام البيئه إلا بكفلاء و نحوه خبر محمد بن مسلم عن الباقر (ع) إلا ان فيه إذا لم يكن مليا و استدلوا أيضا بأن ما دل على ولايه الحاكم الشرعى على الممتنع عن أداء الحق عليه يدل على ذلك بعد اتحاد المناط بينهما من امتناع إيصال الحق إلى مستحقه من غير فرق فى الامتناع بين كونه قهرا أو عن اختيار و استدلوا أيضا بأن تعطيل الاستيفاء الى وقت الحضور ضرر منفي لا- يجب تحمله و تحقيق ذلك يطلب من كتاب القضاء و هكذا له الولاية على أموالهم فيما لو كان مالهم فى معرض التلف فإنه يجوز حفظه للقطع بالاذن منهم الحاصل بشاهد الحال و لقوله تعالى وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ و لكن ذلك لا يكون من باب الولاية بل من باب الإحسان و البر و الحسبه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٠٣

نعم فيما عدى ذلك فالقسم الثانى منهم ليس للحاكم الشرعى الولاية على أموالهم و لا على أزواجهم مع قطع النظر عن الولاية العامه حتى فيما كان الغائبون غير متمكنين من التصرف فى أموالهم لبعده المسافه أو لحبسهم و ذلك للأصل و أما القسم الأول فللحاكم الولاية على حفظ أموالهم فقط و لا- دليل على ذلك مع قطع النظر عن ثبوت الولاية العامه إلا الإجماع المدعى و لا دليل على جواز التصرف

فى أموالهم بالبيع و الشراء و التبديل و نحو ذلك حتى بعد الفحص عنه و اليأس و ان كان لهم فيه مصلحة فإن الأصل الحرمة و لقاعده عدم حل مال إمرء إلا- بطيب نفسه و لا تجرى قاعده و الإحسان و إلا لجرت فى أموال الحاضرين و هكذا ليس على الحاكم استيفاء ما للغائبين فى الذمم و لذا لا يحجر على أموال غرمائهم بخلاف المجانين و السفهاء فإنه له الاستيفاء و التحجير على غرمائهم و هكذا لا يجوز التصرف فى أموالهم بالقسمه بين ورثتهم حتى بعد الفحص و اليأس عنهم كما هو المحكى عن معظم الأصحاب فى المسالك و (دعوى) انه قد تقرر فى أبواب الفقه ان الحاكم ولى الغائب و أرسلها الفقهاء إرسال مسلمات (مدفوعه) بما هو المحكى عن المسالك ان من القواعد المقرره فى بابها ان الودعى ليس له دفع الوديعة إلى الحاكم مع إمكان المالك و لا مع غيبته إلا مع الضروره و لو كان الحاكم كالمالك لجاز الدفع إليه فى الموضوعين (و دعوى) تنزيل الظن بالموت منزله اليقين. دعوى بلا دليل و دعوى لزوم تعطيل حق الوارث. فاسده لعدم ثبوت استحقاقه للمال لعدم العلم بانتقاله اليه

[الفتوى بأن المشتري بالخيار إذا غاب عن البائع فالبائع ان يدفع الثمن للفقير لفسخ البيع عند حلول الأجل.]

قال المرحوم النراقى (ره) ان من الموارد التى لا أرى عليها دليلا ما تداول فى هذه الأعصار فى المبيعات الشرطيه التى فيها خيار الفسخ للبائع بشرط رد الثمن إلى المشتري فى زمان معين فاذا لم يحضر المشتري فى الزمان المعين يجيئون بالثمن إلى الفقيه و يفسخون المبيعه و لا أرى لذلك وجها فان شرط الخيار هو رد الثمن إلى المشتري فإذا لم يتحقق الشرط كيف يتحقق الفسخ و كون الفقيه قائما مقامه

النور الساطع

حتى فى ذلك مما لا دليل عليه أصلاً و (توهم) ان ذلك لدفع الضرر و الضرار (فاسد) إذ هذا الضرر مما أقدم البائع نفسه عليه مع ان الفسخ عند غير المشتري متضمن لضرر المشتري سلمنا الضرر المنفى فلم يجبر برد الثمن إلى الفقيه و الفسخ عنده إذ بعد ما جاز للحاكم التجاوز عن مقتضى الشرط لدفع الضرر فيمكن دفعه بزياده مده الخيار أو بإلزام المشتري على ما يجبر به الضرر أو بغير ذلك من الاحتمالات.

[الفتوى بأن البائع إذا لم يقبل الثمن فى بيع النسيئه عند حلول الأجل يؤديه المشتري للفقيه و تبرء ذمته.]

و من تلك الموارد ما ذكره فى باب النسيه انه إذا لم يقبل البائع الثمن فى الأجل يؤديه إلى الحاكم و يبرئ بذلك و يكون التلف من البائع حينئذ و هو أيضاً مما لا دليل عليه و حديث الضرر يعلم ما فيه مما مر الى غير ذلك من الموارد (فان قيل) لا بد فى أمثال تلك الموارد من الرجوع إلى الحاكم (قلت) نعم لا- شك فى ذلك هو المرجع فى جميع الحوادث و له منصب المرجعيه فى جميع ما يتعلق بالشريعه و لكن الكلام فى وظيفه الحاكم بعد الرجوع إليه انها ما هى و الله العالم بحقائق أحكامه.

[المديون إذا غاب عنه الدائن بحيث يأس منه دفع الدين للفقيه.]

و ستجى ء إنشاء الله و لايه الحاكم على الممتنع هذا و قد حكى عن غير واحد من الفقهاء ان من وجب عليه الدين و غاب عنه صاحبه بحيث يأس منه و لم يعلم له وارثا بعد ان اجتهد فى طلبه سلمه لحاكم الشرع إلا ان المشهور يتصدق به و لعله الوجه فى ذلك انه ما يتخيل من مساواته لمجهول المالك لا اشتراكهما فى عدم التمكن من الإيصال لصاحبه و لما أرسله فى السرائر حيث قال و روى انه إذا لم يظفر له بوارث تصدق به عنه و لما فى الفقيه و روى فى هذا خبر آخر ان لم يجد له وارثا و علم الله بذلك الجهد فتصدق به (و لا يخفى ما فيه) فإنه ليس من مجهول المالك لأن صاحب الدين معروف فى نفسه و إلحاقه به قياس ممنوع (نعم) لو علم موته و جهل وارثه أمكن ان يقال انه من مجهول المالك كما لو علم بعدم الوارث له كان من مال الامام (ع) لأنه وارث من لا وارث

له. و أما الأخبار فمع ضعفها بالإرسال و معارضتها بصحيح معاويه عن الصادق (ع) في رجل كان له على

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٠٥

رجل حق ففقده و لا يدري أين يطلبه و لا يدري أحي هو أم ميت و لا يعرف له وارثا و لا نسبا قال اطلب قال ان ذلك قد طال أفتصدق به قال اطلب و (الحاصل) انه يمكن ان يقال ان المال للإمام مع العلم بموت الدائن و الشك في وجود الوارث فإن أصله عدم الوارث تقتضى انه مال لا وارث له فهو للإمام و ان كان ناقش في ذلك بعضهم بأن الشرط هو العلم و القطع بعدم الوارث فلا- يكفي الاستصحاب لإثباته كما انه يمكن ان يقال انه من مجهول المالك لو تمت مناقشه ذلك البعض و (لعل) ما يحكى عن الشيخ في النهايه و عن جماعه من الحكم بالصدقه نظرهم إلى صورته عدم العلم بموت صاحب الدين و عليه فيكون حكمهم جار على القواعد الشرعيه مؤيدا بالمراسيل المذكوره غير معارض بالصحيح المتقدم لوروده في صورته بقاء صاحب الدين و عدم العلم بموته فان اللازم في مثله استبقاء الدين أمانه و الإيضاء به عند الموت أو دفعه لحاكم الشرع لأنه ولي الغائب نعم التصديق به مع ضمان المال لو لم يرض بالصدقه إحسان محض فهو جائز و ليس فيه تصرف بمال الغير بغير اذنه حيث انه لم يسلم له حتى يكون ماله

[ولاية المجتهد على مال المودع عند فقده.]

و لقد جعل الفقهاء (ره) من آثار ولايه الحاكم الشرعي على الغائبين ولايته على مال المودع عند فقده و فقد الوكيل عنه مع الضروره للمودع عنده في التخلي عن الوديعة أو العذر له

فى ذلك لعجزه عن الحفظ لها أو الخوف عليها من الغرق أو الحرق أو النهب أو أخذ المتغلب لها و من العذر السفر عنها مع الاضطرار اليه أو مطلقا بناء على منافاه السفر عنها مطلقا لحفظها و ان كانت السيره على خلافه فى كثير من الأحوال فإنهم ذكروا انه يرد لها لحاكم الشرع معللين ذلك بأنه ولى الغائب فى حفظه ماله و لكن مقتضى هذا التعليل هو جواز ردها لحاكم الشرع عند فقد المالك أو وكيله اختيارا و ان لم تكن ضروره من خوف سرقة. و نحوها لأنه رد للولى و الوديعه من العقود الجائزه فللمستودع الفسخ فى جميع الأوقات و لازمه جواز ردها للحاكم لأنه ولى المودع عند غيبته

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٠٦

إلا ان ظاهر الأصحاب المنع من ردها للحاكم إلا مع الضروره و يمكن ان يكون الوجه فى ذلك هو ان الحاكم لا ولايه له على من له الوكيل. و الودعى بمنزله الوكيل و انما جاز الدفع للحاكم عند الضروره دفعا للحرص و الإضرار إلا ان هذا يقتضى عدم تماميه التعليل المذكور

[وجوب قبول المجتهد الوديعه و الدين و المغصوب و نحوها عند فقد مالها.]

و حيث يجوز دفعها الى الحاكم فهل يجب عليه القبول لأنه ولى الغائب و منصوب للمصالح أولا للأصل؟ و لعل الأول أقوى و كذلك لو حمل اليه المديون الدين و المغصوب و نحو ذلك مع غيبته المالك (و قد ذكر الفقهاء) فى كتاب اللقطه ان الضوال فى الكلاء و الماء لو أخذها الإنسان كان مكلفا بين إمساكها لصاحبها و بين دفعها لحاكم الشرع و قد علله بعضهم بأنه ولى حفظ مال الغائب و علله آخرون بأن الحاكم منصوب لمصالح المسلمين التى منها ذلك هذا كله بالنسبه

[ولاية المجتهد على المفقود في فك زوجته منه.]

إشارة

و أما بالنسبة إلى ولايته على أزواجهم فلا بد لنا ان تنقل الأخبار في هذا الباب (منها) صحيحه بريد بن معاوية المرويه في الكافي و التهذيب و الاستبصار قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن المفقود كيف يصنع بامرأته قال ما سكتت عنه و صبرت يخلى عنها فإن هي رفعت أمرها إلى الوالى أجلها أربع سنين ثم يكتب إلى الصقع الذى فقد فيه فليستل عنه فان خبر عنه بحياه صبرت و ان لم يخبر عنه بشىء حتى تمضى الأربيع سنين دعى ولى الزوج المفقود فقيل له هل للمفقود مال؟ فان كان له مال أنفق عليها حتى يعلم حياته من موته و ان لم يكن له مال قيل للولى أنفق عليها فان فعل فلا سبيل لها إلى ان تتزوج ما أنفق عليها و ان لم ينفق عليها أجبره الوالى على ان يطلق تطليقه فى استقبال العده و هى طاهر فيصير طلاق الوالى طلاق الزوج فان جاء زوجها من قبل ان تنقضى عدتها من يوم طلقها الوالى فبدا له ان يراجعها فهى امرأته و هى عنده على تطليقتين فان انقضت العده قبل ان يجىء أو يراجع فقد حلت للأزواج و لا سبيل للأول عليها قال الصدوق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٠٧

فى الفقيه و فى روايه أخرى انه ان لم يكن للزوج ولى طلقها الوالى و يشهد شاهدين عدلين فيكون طلاق الوالى طلاق الزوج و تعتد أربعه أشهر و عشرا ثم تتزوج ان شاءت و (منها) خبر أبى الصباح الكناني المروى فى الكافي عن أبى عبد الله (ع) فى امرأه غاب عنها زوجها أربع سنين و لم ينفق عليها و

لا تدري أحي هو أم ميت أ يجبر وليه على ان يطلقها؟ قال نعم و ان لم يكن له ولي يطلقها السلطان قلت فان قال الولي أنا أنفق عليها قال فلا يجبر على طلاقها قال قلت أرأيت ان قالت أنا أريد مثلما تريد النساء و لا أصبر و لا أقعد كما أنا قال ليس لها ذلك و لا- كرامه إذا أنفق عليها و (منها) موثقه سماعه المرويه فى الكافى قال سألته (ع) عن المفقود فقال ان علمت انه فى أرض فهى منتظره له أبدا حتى يأتيها موته أو يأتيها طلاقه و ان لم تعلم أين هو من الأرض كلها و لم يأتيها منه كتاب و لا خير فإنها تأتي الإمام فإمرها أن تنتظر أربع سنين فيطلب فى الأرض فان لم يوجد له أثر حتى تمضى الأربع سنين أمرها ان تعتد أربعة أشهر و عشرا ثمّ تحل للرجال فان قدم زوجها بعد ما تنقضى عدتها فليس له عليها رجعه و ان قدم و هى فى عدتها أربعة و عشرا فهو أملك برجعتها.

و (منها) صحيحه الحلبي المرويه فى الكافى عن أبى عبد الله (ع) انه سئل عن المفقود فقال: المفقود إذا مضى له أربع سنين بعث الوالى أو يكتب إلى الناحيه التى هو غائب فيها فان لم يوجد له أثر أمر الوالى وليه ان ينفق عليها فما أنفق عليها فهى امرأته. قال: قلت: فإنها تقول: فإنى أريد ما تريد النساء. قال ليس لها ذلك و لا كرامه. فأن لم ينفق عليها وليه أو وكيله أمره أن يطلقها فكان ذلك عليها طلاقا واجبا.

و خبر السكونى المروى فى التهذيب عن جعفر عن أبيه (ع) ان عليا (ع) قال

فى المفقود لا تزوج امرأته حتى يبلغها موته أو طلاق أو لحوق بأهل الشرك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٠٨

و مثلها ما رواه فى المستدرک عن الجعفریات.

و عن دعائم الإسلام روينا عن جعفر بن محمد عن آباءه عن على (ع) انه قال إذا علم مكان المفقود لم تنكح امرأته. و عن جعفر بن محمد (ع) أنه قال:

يخلى عن امرأه المفقود ما سكتت فإن هى رفعت أمرها إلى الوالى أجلبها أربع سنين و كتب الى الموضع الذى فقد فيه فيسأل عنه فان لم يخبر عنه بشىء حتى تنقضى الأربع سنين دعى ولى المفقود فقال هل للمفقود مال فان كان للمفقود مال قال للولى أنفق عليها من ماله فان فعل فلا سبيل لها إلى التزويج ما أنفق عليها و ان أبى ولىه ان ينفق عليها أجبره الوالى على ان يطلق تطليقه فى استقبال عدتها و هى طاهر فيصير طلاق الوالى طلاقاً للزوج فان جاء زوجها قبل ان تنقضى عدتها من يوم طلق الوالى فبدا له ان يراجعها فهى امرأته و هى عنده على تطليقتين باقيتين و ان انقضت عدتها قبل ان يجىء أو يراجع فقد حلت للأزواج و لا سبيل لأحد عليها و ان قال الوالى أنا أنفق عليها لم يجبر على ان يطلقها و ان لم يكن له ولى طلقها السلطان قيل له يا ابن رسول الله أرأيت ان قالت المريه أنا أريد ما تريد النساء و لا استطيع أن اصبر قال ليس لها ذلك و لا كرامه إذا أنفق عليها ولىه.

و عن كتاب سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين (ع) عند ذكر بدع عمرو قضيته فى المفقود ان أجل امرأته أربع

سنين ثم تتزوج فان جاء زوجها خير بين امرأته و بين الصداق فاستحسنه الناس و اتخذوه سنه و قبلوه عنه جهلا و قله علم بكتاب الله و سنه نبيه (ص).

و عن الشيخ المفيد فى كتاب الاختصاص عن يعقوب بن زيد عن أبى عمير قال: قال مؤمن الطاق فيما ناظر به أبا حنيفة ان عمر كان لا يعرف أحكام الدين أتاه رجل فقال يا أمير المؤمنين إنى غبت فقدمت و قد تزوجت امرأتى فقال ان كان قد دخل بها فهو أحق بها و ان لم يكن قد دخل بها فأنت أولى بها و هذا حكم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٠٩

لا- يعرف و الأمه على خلافه و قضى فى رجل غاب عن أهله أربع سنين انها تتزوج ان شاءت و الأمه على خلاف ذلك انها لا تتزوج أبدا حتى تقوم البيئه انه مات أو كفر أو طلقها. و عن أبى عبد الله (ع) انه قال فى المفقود ينتظر أهله أربع سنين فان عاد و إلا تزوجت فان قدم زوجها خيرت فان اختارت الأول أعتدت من الثانى و رجعت إلى الأول و ان اختارت الثانى فهو زوجها.

و عن ابن شهر اشوب فى المناقب روى ان الصحابه اختلفوا فى أمریه المفقود فذكروا ان عليا (ع) حكم بأنها لا تتزوج حتى يجىء نعى موته و قال هى امرأه ابتليت فلتصبر و قال عمر تتربص أربع سنين ثم يطلقها ولى زوجها ثم تتربص أربعه أشهر و عشرا ثم رجع إلى قول على (ع).

و عن الصدوق فى المقنع و اعلم ان المفقود إذا رفعت امرئته أمرها إلى الوالى فأجلها أربع سنين ثم يكتب إلى الصقع الذى فقد فيه

فيستل عنه فإن أخبر عنه بحياء صبرت و ان لم يخبر عنه بحياء و لا- موت حتى يمضى دعى ولى الزوج المفقود فقبل له هل للمفقود مال فان كان له مال أنفق عليها حتى يعلم حياته من موته و ان لم يكن له مال قيل للولى أنفق عليها فان فعل فلا سبيل لها إلى ان تتزوج ما أنفق عليها و ان أبى ان ينفق عليها أجبره الوالى على ان يطلقها تطليقه فى استقبال العده و هى طاهر فيصير طلاق الولى طلاق الزوج و ان لم يكن لها ولى طلقها السلطان و أعتدت أربعة أشهر و عشره أيام فإن جاء زوجها قبل ان تقتضى عدتها من يوم طلقها الوالى فبدا له ان يراجعها فهى امرأته و هى عنده على تطليقتين و ان انقضت عدتها قبل ان يجىء الزوج فقد حلت للأزواج و لا سبيل للأول عليها هذا ما ظفرنا به من الروايات فى هذا الباب و قد فهم الأصحاب من هذه الروايات ان المراد من الولى و الامام فيها هو حاكم الشرع فى زمن الغيبه لفتواهم بمضمونها بالنسبه اليه و عدم فتوى ابن إدريس (ره) بمضمونها فى زمن الغيبه لا من جهه عدم فهمه ذلك منها بل من جهه كونها أخبار

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥١٠

آحاد على ما حكى عنه

و كيف كان فالمستفاد من هذه الاخبار بعد ظم بعضها إلى بعض و تقييد مطلقها بمقيدها أمور.

الأول [المرأه إذا عرفت حياها زوجها المفقود لا يجوز لها ان تتزوج، و مع علمها بوفاته و لكن الحاكم الشرعى أمرها بتأجيل زواجها للفحص عنه فلا يجوز تزويجها].:

ان الزوج إذا عرف حياته انتظرته زوجته كما هو مقتضى صحيحه بريد و موثقه سماعه و غيرها كما انها إذا عرفت موته أعتدت عده الوفاه كما هو مقتضى أدله المرأه المتوفى عنها زوجها. و جاز تزويجها لمن أخبرته بموته للسيره القاضيه بذلك و لأنهن مصدقات على فروجهن. و يمكن القول بأنه

مع تأجيل الحاكم ليس للسامع منها التزويج بها إلا بان يحكم الحاكم بجوازه. و لكنه بعيد.

الثانى [زوجه المفقود تؤجل اربع سنوات حتى لو كانت غير مدخول بها. و ان مبدأ التأجيل من حين فقده.]

ان زوجه المفقود سواء كانت مدخول بها أم لا مع جهلها بحاله ان صبرت خلى عنها و ان رفعت أمرها لحاكم الشرع أجلها أربعه سنين للفحص عنه و هل يفحص عنه فى مده التأجيل فى سائر الأرض أو الناحيه التى غاب فيها مقتضى الجمع بين الروايات انه ان عرفت الناحيه التى غاب فيها فحص عنه فيها كما هو مقتضى صحيحه بريد و صحيحه الحلبي و خبر دعائم الإسلام و اما إذا لم يعلم الناحيه التى غاب فيها تفحص عنه فى الأرض فى كل طرف احتمال كونه فيها كما هو مقتضى خبر سماعه قال صاحب أنوار الفقاهه الشيخ حسن شبل كاشف الغطاء انه لا يجب تمام الاستقصاء لعسره و لا يكتفى بالقليل للشك فى أجزاءه. ثم انه هل يشترط فى حساب الأربع سنين التى هى مده التأجيل و الفحص من وقت رفع أمرها إلى الحاكم أولاً يشترط ذلك بحيث لو بقيت بعد فقده أربع سنين تتفحص هى أو وليها عنه كفى ذلك و بعبارة أخرى ان مبدأ التأجيل أربع سنين هو من حين فقده أو من حين التفحص عنه أو من حين رفع أمرها للإمام ظاهر صحيحه الحلبي و خبر أبى الصباح هو الأول و اما صحيحه بريد و ما كان بلسانها من قوله (أجلها أربع سنين) فهو غير ظاهر فى كون مبدء التأجيل هو من حين رفع أمرها للوالى إذ لعل المراد أجلها أربع سنين مبدئها حين الفقد.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥١١

الثالث [انه لا بد فى صحه زواج امرأه المفقود من الفحص عنه اما فى الأربع سنين أو بعدها.]

انه لا بد من الفحص من قبل الامام اما فى الأربع سنين كما فى صحيحه بريد و موثقه سماعه أو بعدها كما هو ظاهر صحيحه الحلبي.

الرابع [انه لا بد الفحص عنه ان كان له مال أنفق على زوجته و لم تطلق منه حتى يعلم موته.]

انه بعد تمام الأربع سنين و الفحص فيها بالمقدار المتعارف فان عرف حاله بنحو تظمن به النفس فيعمل على طبقه و ان لم يعرف حاله فان كان له مال أجبر الحاكم الشرعى من بيده ماله ان ينفق عليها حتى يعلم حياته من موته و لا سبيل لها ان تتزوج إلى ان ينفذ ماله و ان لم يكن له مال قيل لوليه أو وكيله أنفق عليها فإن أنفق عليها أيضاً لا سبيل لها ان تتزوج ما دام ينفق عليها كما هو مقتضى صحيحه بريد و صحيحه الحلبي و روايه دعائم الإسلام و كلام المقنع و بها تقيده موثقه سماعه و غيرها مما لم يشتمل على ذلك. و اما لو تبرع متبرع بالنفقة عليها فلا- دليل على وجوب الانتظار حتى يعلم حياته من موته و ان كان ظاهر بعضهم إلحاق صورته التبرع بصوره إنفاق وليه أو وكيله نعم لو قام حاكم بالإنفاق عليها من بيت المال مع عدم الولى له وجب عليها الانتظار لأنه حينئذ يكون هو وليه.

الخامس [ان المطلق لها هو حاكم الشرع.]

انه بعد تمام الأربع سنين و الفحص فيها بحسب المتعارف و لم يكن مال للغائب ينفق عليها و لا وليه ينفق عليها طلقت فى حال طهرها و المطلق يكون حاكم الشرع ان لم يكن له ولي و ان كان له ولي أجبره حاكم الشرع على ان يطلقها منه. و قد دل على إجبار الوالى للولى على التطلق فى هذه الصوره صحيحه بريد و خبر ابى الصباح و صحيحه الحلبي و خبر دعائم الإسلام و كلام المقنع. و دل على تطلق حاكم الشرع لها عند عدم الولي للغائب فى الصوره المذكوره روايه الفقيه المعتضده بخبر ابى الصباح و خبر دعائم

الإسلام و كلام المقنع فإنه يحصل الوثوق بالصدور و بذلك تقيد الروايات الغير المشتمله على الطلاق كموثقه سماعه مضافا إلى ان تلك الروايات مؤيده بالروايتين المشتملتين على ان المفقود لا- تتزوج امرته حتى يبلغها موته أو طلاقه أو لحوقه بأهل الشرك. فإنهما يقتضيان تحقق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥١٢

الطلاق فى جواز تزويج امرته و هو اما ان يكون منه أو من وليه أو من حاكم الشرع.

السادس [ان عدده الطلاق بمقدار عدده الوفاه و لا يجب عليها الحداد.]

أن العده التى تعتد بها بعد طلاقها من وليه أو من حاكم الشرع هى عدده وفاه أربعة أشهر و عشره أيام لروايه الفقيه و كلام المقنع الذى هو كالروايه و موثقه سماعه. و لا يجب عليها الحداد إذ لا دليل عليه و لأن العده انما كانت بعد الطلاق لا بعد الموت.

السابع انه ان جاء زوجها قبل انقضاء عدتها

كان أمرها بيده ان شاء رجع بها و تبين عنه إذا طلقها بعد رجوعه تطليقتين و ان انقضت العده قبل ان يجىء فى تملك أمرها كما عليه المشهور و يدللك على ذلك صحيحه بريد و موثقه سماعه و غيرها

الثامن [عند عدم الحاكم الشرعى يقوم عدول المؤمنين بتطبيقها.]

انه قال فى أنوار الفقاهاه انه لو تعذر البحث عن الحاكم لعدم وجوده أو لقصور يده فالقواعد تقضى بأنها مما ابتليت فلتصبر اقتصار على ما دلت عليه الاخبار و لقوله (ع) امرأه المفقود امرته حتى يأتيها يقين موته أو طلاقه و لكن يمكن القول بقيام عدول المسلمين مقام الحاكم حسب حصول الضرر بدونه بل لا يبعد تولى الأمر به ذلك ثم تعتد بعد ذلك دفعا للضرر و لكنه خلاف ما فى الاخبار و فتوى الأصحاب و فى الحدائق ردا على صاحب المسالك بعد ان نقل عنه تعيين صبر المربه فى هذه الصورة قال لا يخفى ما فيه من الاشكال و الداء العضال و الضرر المنفى بالآيه و الروايه الواردتين فى أمثال هذا المجال و بهما استدلوا فى غير حكم من الأحكام و خصصوا بهما ما كان ثمه من دليل مطلق و عام. و فى المحكى عن الوافى ما حاصله انه مع فقد الحاكم أو قصور يده تجب على عدول المؤمنين القائمين مقامه فى تولى بعض الأمور الحسينيه القيام بذلك و تخرج الآيات و الاخبار الداله على نفى الضرر و الحرج و الضيق فى هذا الدين شاهدا على ذلك انتهى. على انه يمكن الدعوى ان لفظ الوالى فى صحيحته بريد و الحلبي و غيرهما و لفظ السلطان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥١٣

فى خبر ابى الصباح يشمل عدول المؤمنين عند فقد حاكم الشرع لأنهم

هم الولاه على الأمور و لهم السلطنه عليها حينذاك فيكون لفظ الوالى يشملهم كما يشمل حاكم الشرع بالإجماع و ضروره المذهب. و من هنا يظهر الحال فى مسئله تطبيقها و مسئله اعتدادها فان ظاهر الروايات انها لا بد و ان تكون بأمر الوالى.

التاسع [ثبوت التوارث بين المفقود و بين زوجته.]

ان الظاهر هو ثبوت التوارث بينهما لو مات أحدهما قبل انقضاء العده و دعوى انها عده وفاه و من شأنها انقطاع العصمه بينهما فاسده إذ لا- نسلم انها عده وفاه حقيقه و ليس فى الأخبار نص على تسميتها بعده وفاه و انما تشبهها بطول الزمن كيف و حق الرجوع له بها ثابت فهى كالرجعيه و الأصل بقاء التوارث بل الحق أنها عده رجعيه لجواز رجوعه بها و هى محبوسه عليه.

العاشر [عدم وجوب الحد حال العده على المرأة المفقود زوجها.]

انه لا يجب عليها الحد لما عرفت من انها ليست بعده وفاه و يجب على الغائب النفقه لأنها فى الحقيقه عده رجعيه لجواز رجوعه بها نعم لو كانت غير مدخول بها أو طلاق ثالث أو مختلعه فلا نفقه لها.

الحادى عشر [عدم إلحاق بينونه الزوجه المفقود زوجها بعد العده بينونه باقى أزواجه.]

قال فى أنوار الفقاهه لا- يلحق بينونه الزوجه بعد العده بينونه أزواجه الباقيه اللاتى لم يرفعن أمرهن لحاكم الشرع و لا قسمه مواريته و لا اعتناق أم ولده و لا وصاياه اقتصارا على مورد النص.

[قسمه ميراث المفقود.]

و لو قلنا بقسمه مواريته لدليل اقتصرنا عليه أيضا دون الأحكام الباقيه و قال فى الحدائق و كما خرجت الزوجه بالأخبار المذكوره خرج الميراث أيضا بموثقه سماعه عن أبى عبد الله قال المفقود يحبس ماله على الورثه قدر ما يطلب فى الأرض أربع سنين فان لم يقدر عليه قسم ماله بين الورثه. و موثقه إسحاق بن عمار قال: قال أبو الحسن (ع) المفقود يتربص بماله أربعه سنين ثم يقسم و هذه الروايه و ان كانت مطلقه بالنسبه إلى طلبه مده الأربع سنين إلا- انه يجب حمل إطلاقها على ما تضمنه الخبر الأول من الطلب تلك المده حملا للمطلق على المقيد و قد مال جمله من الأصحاب الى هذا القول منهم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥١٤

الصدوق و المرتضى و أبو الصلاح و استوجهه فى المسالك أيضا إلا انه اختار فيه القول المشهور و هو ان ينتظر به مده لا يعيش فيها عاده مع انه لا- دليل على ما ذهب اليه المشهور إلا أصاله الحياه الذى يجب الخروج عنه بالنص الذى هو هنا موجود كما عرفت. و لكن صاحب المسالك لم يعتنى بالموثقتين المذكورتين لإلحاق الموثق عنده بالضعيف و ترجيح الأصل عليه.

الثانى عشر [متى تملك الزوجه النفقه على زوجها.]

انه لا خلاف بين الأصحاب ان الزوجه تملك النفقه بمجرد التمكين لزوجها منها فلو لم يدفعها اشتغلت ذمه الزوج بها. كما انه لو مكنت زوجها منها و غاب عنها على الصفه التى فارقتها عليها أيضا تجب نفقتها عليه بلا خلاف كما فى الجواهر و اما ان كان غاب عنها و لم يكن قد دخل بها فحظرت عند الحاكم و بذلت التمكين الكامل فلا تجب النفقه إلا بعد إعلامه لتوقف صدق التمكين

عليه. و في المحكى عن المسالك لو لم يعرف موضعه كتب الحاكم إلى حكام البلاد فان لم يظهر فرض الحاكم نفقتها في ماله الحاضر و أخذ منها كفيلا بما يصرفه إليها لأنه لا يؤمن ان تظهر وفاته أو طلاقه و ناقش في ذلك في الجواهر بأن المتجه سقوطها لعدم حصول التمكين المتوقف على اعلامه المفروض عدمه إذ المشروط ينتفى عند انتفاء شرطه

الثالث عشر [لو ظهر وجود المفقود أثناء العده.]

لو ظهر وجوده في أثناء المده أو العده زال الحكم المذكور و كان حالها حال المريه الغائب زوجها المعلوم حاله لان موضوع الحكم في لسان الروايات هو الغائب المجهول الحال.

[ولاية المجتهد على] الممتنع عن أداء ما عليه من الحقوق

و (منها) ولايته على الممتنع عن أداء ما عليه من الحقوق المستحقه عليه بل حتى على الممتنع عن قبض الثمن المردود له في زمن الخيار في بيع الخيار و نحوه و لم يمكن إجباره عليه فان للحاكم الشرعى ان يتولى قبضه و يفسخ بالخيار بعد قبضه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥١٥

و كذا بيع ماله للوفاء عنه و ذكر الأصحاب ان البائع إذا حل أجل ثمن المبيع و امتنع عن قبض الثمن قبضه الحاكم الشرعى عن البائع و هكذا في بيع السلم و هكذا في باب الزكاه فإنهم جعلوا للحاكم الشرعى أخذها من الممتنع و تولى النيه عنه بدعوى ولايته عليه.

[الممتنع عن أداء الدين.]

بل ذكروا ان الممتنع عن أداء الدين و ما يجب عليه من نفقه و نحوها لحاكم الشرع الولاية على ماله و أداء ذلك منه.

[الممتنع من الشريكين.]

و هكذا ذكروا في باب الشركه انه لو أراد أحد الشريكين القسمة و امتنع الآخر أجبره الحاكم الشرعى أو أمينه عليها مع عدم الضرر و لعل الوجه عندهم هو ولايته العامه

[الراهن إذا امتنع عن الأداء.]

و ذكروا في باب الرهن ان الأجل إذا حل و أراد المرتهن حقه طالب الراهن بالوفاء و لو امتنع الراهن من الأداء و لم يكن المرتهن مفوضا على بيع الرهن من قبله رفع امره لحاكم الشرع ليلزمه بالبيع بالقول أو بالضرب أو بالحبس و نحوها مما يتوقف عليه تحصيل الحق و ليس للمرتهن البيع قبل رفع أمره إلى الحاكم،

[المرتهن الممتنع.]

و هكذا لو أراد الراهن بيعه للوفاء و امتنع المرتهن فالحاكم يلزمه بالاذن و الا تولى أمره الحاكم و لم يذكر أحد لهم دليلا على ذلك غير دعوى عدم الخلف و فيها ما فيها نعم يمكن ان يستدل لهم بموثق عمار عن الصادق (ع) كان أمير المؤمنين (ع) يحبس الرجل إذا التوى على غرمائه ثم يأمر فيقسم ماله بالحصص فإن أبا باعه و قسمه فيهم. و بعموم أدله الولاية و لا ينافي ذلك موثق إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم (ع) في الرهن الذي لا يدرى لمن هو من الناس من انه يبيعه. لعدم دلالة له على عدم اعتبار اذن الحاكم الشرعي فيما نحن فيه لأن موضوعه الرهن المجهول المالك و ما نحن فيه هو امتناع الراهن أو المرتهن عن البيع عند حلول الأجل و هكذا الكلام في (موثق عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) في الرهن الذي قد غاب مالكة من انه لا يباع حتى يجيىء صاحبه فان موضوعه فيما إذا غاب الراهن فهو أجنبي عما نحن فيه و هكذا الكلام في (موثق ابن بكير) في الرهن الذي انطلق مالكة فلا يقدر عليه من انه حتى يجيىء

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥١٦

صاحبه فإنه أيضا ظاهر فيما إذا غاب الراهن مضافا الى

ان الأخيرين قد أعرض الأصحاب عن إطلاقهما و اما (خبر إبراهيم بن عثمان) عن الصادق (ع) في رجل رهن داره عنده فأراد بيعها فقال (ع) أعيدك بالله ان تخرجه من ظل رأسه. فلسانه لسان كراهه. على انه لم يعلم منه ان الراهن كان ممتنعا و لعل الظاهر ان مصب السؤال هو الاستفسار عن صحة بيع الدار التي يسكنها الراهن و إبقائه بلا مؤى الذى هو يشبه حاله الإعسار. و هكذا الحال فى النفقه الواجبه عليه فإنه فى الشرائع ذكر ان الحاكم يجيره على دفعها و ان امتنع حبسه و ان كان له مال ظاهر أخذ منه الحاكم ما يصرف فى النفقه من دون اعتبار رضاه و ان كان له عروض أو عقار أو متاع جاز له بيعه لأن النفقه حق كالدين و لعل وجه ذلك هو ثبوت الولاية العامه للحاكم التى من شؤونها رفع الظلم و دفع الفساد.

[المظاهر الممتنع.]

و هكذا المظاهر لامرئته الممتنع عن التكفير و الطلاق فان امرئته ان صبرت على تركه لو طئها فلا-اعتراض عليه و ان لم تصبر رفعت أمرها لحاكم الشرع فيحضره و يخيره بين التكفير و الرجعه و بين الطلاق و أنظره للتفكر فى ذلك ثلاثة أشهر من حيث المرافعه فإن انقضت المده و لم يختار أحدهما حبسه و ضيق عليه فى المطعم و المشرب حتى يختار أحدهما. و فى المحكى عن المسالك و كشف اللثام و الرياض الإجماع و الاتفاق على ذلك بل المحكى عن نهايه المرام ان هذه الاحكام مقطوع بها فى كلام الأصحاب و استدلل لها بموثق أبى بصير قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن رجل ظاهر من امرأته قال ان أتاها فعليه عتق رقبه أو

صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا و إلا ترك ثلاثة أشهر فإن فاء و إلا أوقف حتى يسئل أ لك حابه فى امرأتك أو تطلقها فان فاء فليس عليه شىء و هى امرأته و ان طلق واحده فهو أملك برجعتها

[الممتنع فى الإيلاء.]

و هكذا الممتنع فى الإيلاء عن الطلاق و الرجوع بها بعد انقضاء مده التربص التى هى أربعة أشهر فإن الحاكم الشرعى يجبره بالحبس أو التضيق عليه حتى يفىء أو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥١٧

يطلق و قد حكى صاحب الجواهر عدم الخلاف فى ذلك و الاخبار متظافره على ذلك ففى خبر غياث عن الصادق كان أمير المؤمنين (ع) إذا أبى المولى ان يطلق جعل له حظيره من قصب و أعطاه ربع قوته حتى يطلق. و مثله خبر حماد بن عثمان و فى مرسل خلف بن حماد عن الصادق (ع) فى المولى اما ان يفىء أو يطلق فان فعل و إلا ضربت عنقه. و روى عن أمير المؤمنين (ع) انه بنى حظيره من قصب و جعل فيها رجلا آلى من امرئته بعد الأربعة أشهر فقال له اما ان ترجع إلى المناكحه و اما ان تطلق و إلا- أحرقت الحظيره. و فى الصحيح عن الباقر (ع) و الصادق (ع) إذا آلى الرجل ان لا يقرب امرأته فليس لها قول و لا حق فى الأربعة أشهر و لا اثم عليه فى كفه عنها فى الأربعة أشهر فإن مضت الأربعة أشهر قبل ان يمسهما فما سكتت و رضيت فهو فى حل وسعه و ان رفعت أمرها قيل له اما ان تفىء و اما ان تطلق الخبر.

[الممتنع عن تفسير إقراره.]

و هكذا الممتنع عن التفسير فى الأقارير المبهمة فان المحكى عن المشهور ان الحاكم يجبسه حتى يفسر ما أقر به و حكى عن الشرائع و التحرير انه المروى و هو شهاده منهما على وجود روايه به و الشهره تجبر إرسالها و احتمال صاحب مفتاح الكرامه انهما أرادا الخبر المشهور بين

الفريقين و هو قوله (ص) (لى الواجد يحل عرضه و عقوبته) و فى نقل آخر و حبسه و لا- تفاوت بينهما فان الجنس من أنواع العقوبه و وجه الاستدلال به ان الجواب عن الإبهام واجد له و قادر عليه إلا- ان يقال ان الخبر ظاهر فى المال لا فى الجواب. و ذهب الشيخ و ابني زهره و إدريس الى أن الممتنع المذكور يجعل ناكلا- لأنه إذا سكت و لم يفسر فقد نكل عن الجواب و اليمين معا و ان العناد فيه أشد.

[الممتنع عن تعمير الأرض.]

و هكذا الممتنع عن تعمير الأرض يجبره الامام على احد الأمرين اما الاحياء و اما التخليه بينهما و بين غيره و لو امتنع أخرجها من يده لئلا يعطلها.

قال (جدى العباس بن على) فى كتابه موارد الأنام فى شرح شرائع الإسلام انه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥١٨

لا- خلاف يعرف فى ذلك حذرا من التعطيل المنافى للغرض منها و هو الانتفاع العام لسائر الناس على أن أدله التحجير لم يكن فيها ما يقتضى جواز ذلك على نحو تحجير الأرض للزراعه مثلا بل لعل ما فيها مقتضى لعدم ذلك كما هو هنا ثم استثنى من ذلك ما لو ذكر عذرا أنظره السلطان بقدر زواله ثم ألزمه أحد الأمرين، فان لم يفعل أحدهما و لم يمثل سقط احترام تحجيره و جاز لغيره إتمام عمله بإذن الإمام (ع) إن كان ذلك راجعا اليه كما هو أحد القولين و إلا لم يفتقر الى اذنه كما هو الحكم فى سائر المشتركات هذا كله مع كون العذر الذى أبداه مقبولا عند العقلاء غير موجب للتعطيل المنافى للغرض المزبور؟؟ و قال فى الجواهر و الذى عثرنا عليه مناسبا

لذلك مضافا الى بعض القواعد التي يمكن تقريرها هنا. خبر يونس عن العبد الصالح (ع) إن الأرض لله تعالى جعلها وقفا على عباده فمن عطل أرضا ثلاث سنين متواليه لغير ما عله أخذت من يده و رفعت الى غيره الحديث. و إن كان هو غير منطبق على تمام ما سمعت و تحقيق الحال يطلب من كتاب أحياء الموات.

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، النور الساطع فى الفقه النافع، ٢ جلد، مطبعة الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ١٣٨١ هـ ق

النور الساطع فى الفقه النافع؛ ج ١، ص: ٥١٨

[المتنع عن المصالحة.]

(و هكذا المتنع عن المصالحة) فيما لو اختلط ماله بمال غيره و لم يعلم التالف ماله أو مال غيره فان تراضيا بالصلح فهو و إلا أجبرهما الحاكم الشرعى بالصلح بما يراه عدلا بينهما و علل القوم ذلك بكون الحاكم الشرعى ولى المتنع و يدل على ذلك روايه السكونى فيمن استودع دينارين و استودع آخر دينارا فامتزجت الثلاثه و تلف أحدهما بغير تفريط من المستودع فإنها تدل على اختصاص صاحب الدينارين بواحد و تنصيف الآخر بينهما. و لما ورد فى صحيحه ابن المغيرة فى رجلين كان معهما درهمان فقال أحدهما: الدرهمان لى، و قال الآخر: بينى و بينك من ان أحد الدرهمين للأول و الآخر بينه و بين صاحبه من غير تعرض لليمين منهما أو من أحدهما. و لما فى روايه إسحاق بن عمار فيمن اشترى ثوبا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥١٩

بعشرين و الآخر ثوبا بثلاثين فاشتبهها انه يباع الثوبان و يعطى صاحب الثلاثين ثلاثه أخماس الثمن، و صاحب العشرين خمسى الثمن، فان الظاهر من الجميع وجوب المصالحة القهريه.

[الوارث إذا امتنع عن دفع قيمه البناء للزوجه.]

(و هكذا لو امتنع الوارث عن أن يدفع للزوجه قيمه البناء و الشجر و النخل و كل ما تستحق قيمته) من ان للحاكم إجباره على دفع قيمه أو البيع عليه قهرا. و قد حكم بذلك فى الجواهر و أرسله إرسال مسلمات قائلا: كغيره من الممتنعين عن أداء الحق. فإنه يظهر من ذلك ان الحكم ضرورى عندهم.

ولايه المجتهد على الميت

و (منها) ولايته على الميت فيما إذا لم يكن له ولى أو كان و لكنه كان ممتنعا أو كان و لكن يتعذر الوصول اليه و توضيح ذلك و تحقيقه ان ما يخص الميت من الأحكام التي كان الخطاب فيها موجها لعموم المسلمين بنحو الكفايه سواء فى المستحبات منها أو الواجبات كالاستقبال به حال الاحتضار و تغسيله و تكفينه و تلقينه و الصلاه عليه و دفنه و نحو ذلك ان اولى الناس بها هو أولاهم بميراثه كما هو المحكى عن القواعد و اللغه و عن النهايه و المبسوط و المهذب و المعتبر بأن أولى الناس بأحكام

الميت بأجمعها أولى الناس بميراثه. و عن جامع المقاصد ان الظاهر انه إجماعى و عن الخلاف و ظاهر المنتهى دعوى الإجماع عليه و استدلووا لذلك بعموم قوله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ *.

و عليه فلو امتنع الولي يكون قد أسقط حقه و يكون نظير ما لو لم يكن للميت ولي أو كان و لكنه غائب يتعذر أخذ رأيه و لكن فى هذه الصور وقع الكلام هل تكون لحاكم الشرع ولايه على الميت و تكون هذه الأمور ترجع لنظره نظير وليه المتصدى لها أم لا. ذهب بعضهم كالمرحوم الهمداني إلى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٢٠

العدم لعدم الدليل على ذلك بعد

انصراف الأدله عن الحاكم الشرعى ولأن حق الولاية من الحقوق المتقومه بنفس صاحب الحق فيتعذر استيفاءه بولاية الغير و ذهب بعضهم الى ثبوت الولاية له على ذلك لما ورد من ان العالم ولى من لا ولى له الذى تقدم الكلام فى دلالتة و سنده فى الطائفة السادسة من أدله الولاية و هو يدل على ان الأمر الذى قد جعل الشارع له ولىا إذا فقد كان العالم ولىا عليه ولأنه فى صورته عدم الوارث له. و قلنا: بأن حاكم الشرع فى زمن الغيبة وارث من لا وارث له كالإمام فيكون ولىه حينئذ هو حاكم الشرع فى هذه الصورة. ولأن الأمور المذكوره تكون من الأمور الحسيه و قد تقدم و يجىء الكلام فيها. و فى المحكى عن الذكرى و المسالك: (و لو لم يكن ولى فالإمام ولىه مع حضوره و مع غيبته فالحاكم و مع عدمه فالمسلمون)، هذا مع قطع النظر عن ثبوت ولاية الفقيه العامه، و إلا فمع ثبوتها فهى كما عرفت مقدمه على ولاية الولى كما تقدم فى مبحث تراحم ولاية الحاكم الشرعى مع غيره.

[ولاية المجتهد على الصلاة على الميت.]

(ثم لا بأس بالتعرض للصلاه عليه على حده) فنقول: إن الصلاة عليه قد حكى الإجماع على تقديم الإمام الأصيلى على غيره فيها، بل المحكى عن كشف اللثام انه ضرورى المذهب. و لقول الصادق (ع): إذا حضر الإمام الجنازه فهو أحق بالصلاه عليها. و فى مرسل الدعائم عن أمير المؤمنين (ع): إذا حضر السلطان. و فى نسخه (الإمام) الجنازه فهو أحق بالصلاه عليها من وليها. و تقديم الحسين (ع) سعد بن العاص فى الصلاة على الحسن (ع) قائلا له لو لا السنه لما قدمتك لعله لإطفاء الفتنة كما حكاه

فى الجواهر عن الذكرى فان من السنه اطفائها على انه غير ثابت عندنا. و باب التقيه باب واسع. على انه مناف لما دل على ان المعصوم لا يصلى عليه إلا المعصوم الظاهر فى كونه يصلى عليه مستقلا لا مؤتما بغيره. (إن قلت): إن خبر السكونى عن الصادق (ع)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٢١

قال: قال أمير المؤمنين (ع): إذا حضر سلطان من سلاطين الله جنازه فهو أحق بالصلاه عليها إن قدمه الولى و إلا فهو غاصب فإنه يدل على ان الولى أولى من الامام، و إن صلاه الإمام مشروطه بإذن الولى.

قلنا: إن الخبر ضعيف فلا يعمل به فى مقابل ما ذكرناه. و إذا ثبت ذلك للإمام ثبت للمجتهد الذى يستحق الزعامه الدينيه فى عصر الغيبه و ذلك للأدله التى أثبتنا بها قيامه مقام الامام (ع) فى شؤون إمامته.

ولايه المجتهد على نصب الأمين للرهن

(و منها) ولايته على نصب أمين للرهن، و توضيح ذلك ان ظاهر أكثر الفتاوى عدم استحقاق المرتهن وضع الرهن عنده. و عليه فلكل من الراهن و المرتهن الامتناع من استيمان صاحبه و لا يحل لأحدهما استيمانه عنده بدون اذن الآخر لتعلق حق الملك للراهن به و حق الاستيثاق للمرتهن به حتى انه لو اذن الراهن للمرتهن فى حفظه فمات المرتهن فللراهن الامتناع من استيمان وارث المرتهن مع عدم اشتراط المرتهن حق حفظه لو ارثه لكونه استيداعا و الوديعه تنفسخ بموت الودعى فإذا لم يتفق الراهن و المرتهن على أحدهما و لا- على غيرهما رفع أمرهما لحاكم الشرع فاما يجعله عنده أو ينصب أمينا عدلا غيرهما و لو كان لأحدهما مرجع العداله على الآخر ففى جواز نصب الحاكم له وجهان أظهرهما جواز النصب لا لترجيحه بالعداله بل

لكونه بواسطه العداله يصح نصبه و الظاهر انه فى المقام لا دليل لهم على ذلك إلا الإجماع و إن كان لم أر أحدا ادعاه و لكن ارسالهم لهذا الحكم أعنى (ولايه الحاكم على ذلك) يشعر بإجماعهم عليه. و لعل مستندهم فى ذلك هو ما دل على ولايته العامه فيما يتعلق بمصالح المسلمين.

[فيما لو طلب المودع عنده الرهن رد الرهن.]

هذا و فى المحكى عن بعض الفقهاء انه لو أودعاه عند عدل و طلب ذلك العدل رده إليهما فامتناعا عن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٢٢

قبضه أجبرهما حاكم الشرع على قبضه أو قبضه عنهما.

[لو تشاح الشريك و المرتهن فى إمساك الرهن.]

و هكذا لو رهن مشاعا و أذن للمرتهن فى قبضه و تشاح الشريك و المرتهن فى إمساكه انتزعه الحاكم الشرعى.

فأما أن يجعله عنده أو عند أمين عدل. و لعل الوجه فيه هو ولايه الحاكم الشرعى فيما يتعلق بالمصالح العامه أو كونه ولى الممتنع. أو لما ذكره فى الجواهر من أن قوله (ع): فإننى قد جعلته حاكما يقتضى ذلك لأن الحاكم هو المعد لقطع مثل ذلك النزاع الذى يجب على الشارع حسم مادته لما يترتب عليه من المفساد.

و منه يظهر أن حكومه الحاكم لا تختص بما كان من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر بل هى أعم من ذلك ضروره عدم المعروف فى الفرض إذ لا يجب على أحد الشريكين الاذن للآخر فى القبض أو لمن يريده أحدهما فتشاحهما لا معصيه فيه

[فيما إذا اختلفا فيما يباع به الرهن.]

و منه يظهر ما ذكره الفقهاء فيما إذا انحصر الوفاء ببيع الرهن اختيارا من المتراهنين أو لامتناع الراهن من الوفاء و نحو ذلك فاختلفا فيما يباع به بأن اختار كل منهما جنسا من الثمن غير جنس الآخر. فان ظاهر كلماتهم عدم ترجيح أحد الإرادتين على الأخرى لاجتماع الحقين فى عين الرهن و انتفاء المرجح من البين فيلزما الحاكم الشرعى بالبيع بالنقد الغالب فى البلد قطعا للنزاع بينهما.

و ربما يستشكل بأن تعين النقد الغالب عليها مع انحصار الحق بهما و عدم رضائهما به مما لا وجه له لأنه إن كان لقطع الخصومه فقطعها غير منحصر بالنقد الغالب بل يمكن بالنقد المجانس للحق أو الأوفر حظا و الأقرب عرفا. و لعل نظرهم بأن الموجب لمراعاة النقد الغالب و إلزام الحاكم به ليس هو مجرد قطع النزاع بين المتراهنين بل لأن عقد الرهان متضمن للزوم بيع

الرهن عند الاحتياج الى بيعه و الاستيفاء من ثمنه سواء صرح بذلك أم لا، و لا- ريب فى ان إطلاق البيع المأذون فيه ضمنا ينصرف إلى كونه بالنقد الغالب كانصرافه الى ثمن المثل فرد الحاكم لهما إلى النقد الغالب رد إلى ما التزم به من البيع المقيد بثمن معين جنسا و قدرا لا اقتراحا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٢٣

لمجرد قطع النزاع و الخصومه.

ولاية المجتهد على نصب الوصى للميت

اشاره

و (منها ولايته على نصب الوصى للميت و الناظر عليه) ذكر الفقهاء ان لحاكم الشرع الولاية على نصب الوصى للميت فيما إذا جن الوصى أو مات أو عجز عن التصرف لكبر أو مرض أو سفه بحيث لا يتمكن من المباشرة و لا الاستتابة و لو بالاستيجار و نحوه و لعل الوجه فى ذلك مضافا للإجماع هو سقوطه عن الولاية على الموصى به فإن الوصاية هى جعل الولاية بعد الموت للوصى، و المذكورون لا- يصلحون لها فيكون الموصى به بلا- ولى عليه و الحاكم ولى ما لا- ولى له و هو المتولى لمصالح المسلمين و القيم على أمورهم لولا-يته العامه. نعم لو عجز عن بعض التصرفات دون بعض فالحاكم الشرعى إنما يضم له أمينا للقيام بما عجز عنه. و هكذا لو فسق الوصى بناء على اعتبار العدالة فى الوصى (كما عن المشهور بل عن الغنيه الإجماع عليه). فإنه لو فسق لم يصلح حينئذ للولاية فيبقى الموصى به بلا ولى و الحاكم ولى ما لا ولى له. و هكذا لو اشترط الموصى فقاهه الوصى أو عدالته أو نحو ذلك فإنه لو زال الشرط ينتفى جعل الوصاية له لأن المشروط عدم شرطه فيرجع الأمر لحاكم الشرع، و هكذا لو

ظهرت خيانتته فإنه يعزله الحاكم الشرعى و ينصب غيره و الظاهر عدم الخلاف فى ذلك و وجهه على القول باشتراط عداله الوصى واضح، و أما على القول بعدم اشتراطها فحيث ان الوصايه بحسب ظاهر الحال إنما أعطاهها المسلم له على الأموال و حقوق الغير لأمانته و عدم خيانتته فيخرج عن أهليته للوصايه باتصافه بالخيانة. مضافا الى أن الحاكم الشرعى باعتباره المتولى لمصالح المسلمين و المرجع فى شؤونهم فيجب عليه مراعاة حقوق الأطفال و أموال الصدقات و نحوها و حفظها عن التعدى و لا يتم ذلك إلا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٢٤

بعزل الحاكم له و منعه من التصرف فوجب عليه عزله و اقامه غيره مقامه و (دعوى) ان هذا لا يتم فيما لو علم الموصى بخيانه الوصى فأوصاه، على أن ذلك لا يقتضى عزله بل غايته منعه من الاستقلال فيضم الحاكم اليه غيره كما عن بعض المتأخرين (مدفوعه) بأن الوصايه استيمان و ولايه بعد الموت و قد جعلها الشارع للمحافظة على الحقوق و حفظ المال عن صرفه فى غير موردته فهى غير مجعوله شرعا للخائن و من هنا يظهر انزاله بالخيانة و لا وجه لعدم عزله و الاكتفاء بضم الحاكم إليه فإن الضم إنما يصح مع عجز الوصى لا مع خروجه عن الأهليه. و هكذا ذكروا ان الإنسان لو مات و لا وصى له و له أطفال و لا ولى إجبارى عليهم أو له وصايا من الغير أو غير ذلك مما يحتاج إلى الولى يكون المرجع فى ذلك هو الحاكم الشرعى لأنه ولى من لا ولى له هذا كله مع كون الوصى منفردا و أما إذا لم يجعله منفردا فتاره يطرأ العجز

أو الموت أو نحو ذلك مما يسقطهم عن الوصايه فالحكم هو كما فى صورته الانفراد، و إن طرأ على أحدهم ذلك

فالكلام يقع و على وجوه ثلاثه:

(أحدها) [تنصيب الموصى ناظرا على الوصى]

اشاره

أن يجعل الموصى على الوصى شخصا آخرًا يكون صرف الوصى باطلاعه حذرا من خيانتته و لم يكن له مدخل فى التصرف و لا فى الاذن فيه و يسمى بالناظر و قد يعبر عنه بالمشرف

[فيما إذا خرج الناظر عن صلاحيته للنظاره.]

و حينئذ فلو مات الناظر أو خرج عن صلاحية النظاره و الأشراف بواسطه جنونه أو عدم قدرته أو هرمه أو نحو ذلك فهل يستقل الوصى بالتصرف أو يجب رفع أمره للحاكم الشرعى الظاهر هو الثانى لعدم اعتماد الميث على الوصى استقلالاً فلا يصح منه التصرف منفرداً لأنه تغير للوصيه و تبديل لها فلا بد له من مراجعه من هو ولى الأمر و هو ينصب عليه ناظرا. (إن قلت): انه لا ولاية للحاكم مع وجود وصى الميث. و مقتضى وصايته استقلاله. و شرطيه اشراف الغير عليه مقيد به بحال الإمكان و إلا لبطلت وصايته لانتفاء شرطها فينبغى استقلال الحاكم بالوصيه لا جعل ناظرا عليه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٢٥

مع انه لم يقل بذلك أحد.

قلنا: ان هنا جعلان: جعل الوصيه، و جعل النظاره فتعذر أحدهما إنما يقتضى سقوطه بخصوصه و لا يقتضى عزل الوصى حتى يرجع الأمر للحاكم الشرعى و لا يقتضى إلغاء ما اشترطه من عدم استبداد الوصى فى عمله لكونه مخالفه لمقتضى الوصيه فلا بد من الرجوع فى هذه الناحيه لمن بيده مجارى الأمور و هو الفقيه الجامع للشرائط فيعين ناظرا عليه. مضافا الى أن هذا هو القدر المتيقن فى التصرف بمال الميث. (و من هذا يظهر) صورته امتناع الناظر عن النظاره فان الواجب على حاكم الشرع أن يجبره على ذلك و إن لم يقدر على ذلك نصب ناظرا مكانه.

(ثانيها) أن يجعل الوصايه لكل منهما مستقلا

ففى هذه الصوره لو خرج أحدهما عن الأهليه أو مات فالوصى الآخر يكون هو المرجع و لا ينصب مكانه وصيا آخرًا الثبوت الوصايه للباقي على نحو الاستقلال.

بأن يجعل الوصايه لهما معا بمعنى تعلقها بالمجموع بأن يكون مجموعهما وليا واحدا بحيث يكون كل منهما جزء وصى أو يجعل الوصايه لكل منهما بشرط الاجتماع فى التصرف بمعنى صدوره عن رأيهما جميعا. فإنه فى هذه الصوره بأى نحو كان الجعل لو مات أحدهما أو خرج عن الأهليه فقد يقال بلزوم استقلال الحاكم الشرعى بالوصايه لأن الوصى الموجود مشروطه وصايته بالآخر وقد عدم هذا الشرط و المشروط عدم عند عدم شرطه وقد يقال ان على الحاكم الشرعى أن يضم اليه من يقوم مقام الآخر إذ لا يشرع للوصى إنفاذ الوصيه منفردا لاشتراط الموصى عدم الانفراد فلو انفرد كان تبديلا للوصيه فلا مناص له من الرجوع الى الحاكم الشرعى لأنه المرجع فى أمور المسلمين فاذا رجع اليه فالواجب على الحاكم الشرعى أن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٢٦

ينفذ الوصيه حسب ما أراه الوصى قدر الإمكان، و حيث أن الموصى قد قدم هذا الموجود على الحاكم الشرعى حيث انه قد أوصاه بإذن لا بد للحاكم الشرعى من إبقاء الوصى على وصايته. و حيث ان الموصى لا يرضى باستقلال هذا الوصى، فلا مناص من تعيين الحاكم أمينا بدلا عن المفقود يضمه الى الموجود مضافا الى أن هذا مقطوع بصحته و لا نقطع بالصحه مع الاستقلال و اللازم هو الاقتصار فى التصرف بمال الغير على القدر المتيقن صحته هذا و المنسوب إلى الأكثر فى هذه الصوره هو استقلال الوصى الموجود بالوصايه فظهر ان الأقوال ثلاثه و (الحق)

هو الأول فان الموصى إنما قدم الأول على نظر الحاكم عند ما كان منظما لما عينه معه لا عند فقده و خروجه عن الأهليه كما ان الثانى هو الأحوط. و من هنا يظهر لك الحال فيما لو مات الوصيان فإنه للحاكم ان ينصب واحدا مكانهما.

[لو تشاح الأوصياء]

(كما انهم ذكروا) فى ان الوصيين المذكورين لو تشاحا و تعاسرا و لم يتفقا على التصرف و العمل بالوصيه بنحو واحد يجبرهما الحاكم الشرعى على الاجتماع لأنه المتولى لمصالح المسلمين و المعد لحسم مثل ذلك لأدله الولاية العامه فإن تعذر اجتماعهما عزلهما و استبدل بهما غيرهما لاین شرط ولايتهما على شؤون الميت و على أمواله اجتماعهما و مع انتفائه ينتفى المشروط و يكون المال بلا ولى. و الحاكم الشرعى ولى من لا ولى له. و لكن يمكن ان يورد على ذلك بأمور:

(أحدها) ما عن الروضه من أن هذا لا يتم ببناء على المشهور من اشتراط عداله الوصى لأنه بتعاسرهما يفسقان لوجوب المبادره إلى تنفيذ الوصيه مع الإمكان فيخرجان بالفسق عن الوصيه و يستبدل بهما الحاكم الشرعى فلا يتصور إجبارهما على هذا التقدير و أجاب عنه غير واحد بأن محل كلام القوم هو التشاح بينهما بحسب ما يراه أحدهما من المصلحه غير ما يراه الآخر و هو لا يوجب فسقهما

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٢٧

و انما الموجب للفسق هو التشاح عنادا و تشهيا. (ثانيها) انه لا وجه للإجبار لأن حقيقه الإجبار هو حمل الإنسان على فعل ما يكره و لا يتصور فى المقام لأنه إن أرادوا جبر أحدهما على موافقه صاحبه على الرأى و ان اعتقد خلاف المصلحه بالموافقفه فهو ليس من الجبر لهما بل هو من

الأذن لأحدهما بالانفراد حيث لا اعتراض عليه من الآخر على هذا التقدير و ان أراد و أجبرهما على رأى مخالف لرأيهما فهو غير جائز لأنه يكون هذا استبدال لهما بغيرهما لا- جبرا على الاجتماع. و يمكن الجواب عنه بأن المراد بالجبر على الاجتماع هو جبرهما على اعاده النظر و اجاله الرأى رجاء لتحصيل الموافقه بينهما و يكون المراد بتعذر اجتماعهما هو عدم حصول الاتفاق فى النظر بينهما و عليه فلا وجه لما فى الجواهر من التزام جبر الحاكم لهما بما هو الأصلح عنده فى نظره و مع التساوى يتخير فان هذا رجوع لأحدهما لا جبرا على اجتماعهما. (ثالثها) ان ذهاب المشهور الى الاستبدال بهما مع تشاحهما و عدم اجتماعهما مناف لما مر من ذهابهم من انه لو مرض أحدهما أو عجز ضم الحاكم إلى الآخر من يعينه و انه لو مات أو و فسق استقل الآخر بالصايه و ذلك لأنه أيضا لا يمكن اجتماعهما فعدم إمكان الاجتماع لو كان موجبا للاستبدال فكذا فى صورته العجز أو الفسق أو الموت أو المرض ينبغى الفتوى منهم بالاستبدال.

و الحاصل انهم كان عليهم اما ان يلحقوا تلك الأحوال فى الحكم بحال تعذر الاجتماع أو يخلقوا حال ما نحن فيه من تعذر الاجتماع بتلك الأحوال فيكون الواجب فيما نحن فيه هو جعل أحدهما مستقلا و هو ما يكون أرجح فى نظر الحاكم و مع التساوى يختار أحدهما أو يضم له أمينا هذا و لكن هذا الإيراد لا- يرد على ما اخترناه فيما نحن فيه حيث اخترنا فى المقامين الرجوع إلى نظر الحاكم الشرعى و زوال الوصايه و الولايه عنهما.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٢٨

ولايه المجتهد على من لا ولى له فى الدم

و (منها ولايته

على من لا ولى له فى الدم) فقد ذكر الفقهاء ان حاكم الشرع ولى من لا ولى له فى الدم فيقتص ان قتل عمدا و لو قتل خطأ أو شبيه بالعمد فله استيفاء الدية. و ذلك لما فى صحيحه أبى ولاد أو حسنته. فى مسلم قتل و ليس له ولى مسلم على الامام ان يعرض على قرابته الإسلام فمن أسلم فهو ولىه يدفع اليه القاتل ان شاء قتل و ان شاء عفى و إن شاء أخذ الدية فان لم يسلم أحد كان الامام ولى أمره ان شاء قتل و ان شاء أخذ الدية يجعلها فى بيت مال المسلمين إلى ان قال: فان عفى عنه الامام. قال (ع) انما هو حق لجميع المسلمين و انما على الامام أن يقتل أو يأخذ الدية و ليس له العفو.

(العشرون: من أحكام المجتهد و الاجتهاد) وجوب الفتوى بالتخير و القضاء بالتعيين (عند التعارض بين الامارات)

اشاره

لا- يخفى انه بناء على التخير فى صور تعارض الأمارتين المتكافئتين فلا إشكال فى ان المجتهد بالنسبه لعمل نفسه يكون مخيرا بينهما. و اما بالنسبه إلى إفتائه و قضائه

فالكلام يقع فى مقامين

(الأول فى مقام الإفتاء) [عند تعارض الأمارات.]

فهل يفتى بالتخير فى العمل أو ان التخير ثابت له فقط و يفتى بمضمون أحد الخبرين الذى اختاره حكى فى الرسائل ذهاب المشهور إلى الأول أعنى لزوم أن يفتى المجتهد بالتخير فى صورته تكافؤ المتعارضين مستدلين على ذلك.

أولا بأن نصب الشارع للأمارات و طريقتها يشمل المجتهد و المقلد فالخطاب الأصولى كالخطاب الفرعى متعلق بنوع المكلفين من غير فرق بين المجتهد و المقلد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٢٩

فالخطاب بالتخير لا يختص بالمجتهد غايه الأمر، إن العامى لا يقدر فى زماننا هذا على تشخيص مدلول الخبر و شرائط العمل به و دفع معارضاته و المجتهد قادر على ذلك فيكون المجتهد نائبا عن العامى فى ذلك و وجب على العامى الرجوع إليه لمعرفة الحكم الشرعى فهذا الاختصاص بالمجتهد و التعيين عليه أمر طارئ لا يمنع من الحكم بالتخير بعد عموم أدلته للعامى و المجتهد نظير اختصاص العمل بالخبر بالمجتهد فإنه عرضى لا يمنع من عموم مؤداه الذى هو الحكم الفرعى للمجتهد و العامى. و قد أوجب عن ذلك بأن الحكم بالتخير بين المتعارضين حكم أصولى كالحكم بوجوب العمل بخبر الواحد و كالحكم بالترجيح للراجح منهما، فإن العامى لا يقدر على العمل بها بخلاف الحكم الفرعى كالحكم بوجوب رد السلام فإن العامى يقدر على العمل به فلذا كان الحكم الأصولى مختص بالمجتهد دون العامى بخلاف الحكم الفرعى.

و الحاصل إن التخير بين الأمارتين المتعارضين تخير فى المسأله الأصوليه بمعنى انه تخير فى أخذ الحكم من أحدهما

و استنباطه منه و هذا لا يقدر عليه العامى فهو يغير التخير فى المسأله الفرعيه فإنه تخير فى العمل بالتكليف كالتخير بين القصر و الإتمام فى المواطن الأربعة أو خصال الكفاره فالأول يختص بالمجتهد كالخطاب بالترجيح للراجح من المتعارضين فإنه يختص بالمجتهد و كالخطاب بالحدود المتوجه للحكام فلا تعلق لهذا الحكم بالعامى فلذا لا يصح للمجتهد أن يفتى به للعامى بخلاف التخير فى المسأله الفرعيه فإن العامى قادر عليه و متمكن من امثاله. إن قلت:

إن الخطابات الشرعيه بالمسائل الأصوليه متوجهه للعوام أيضا فإن العوام فى عصر النبى (ص) و الأئمه (ع) كان يرجعون للأخبار المرويه عنهم (ص) و يعملون بها و يعالجون متعارضاتها بما ورد عنهم (ع) كما يعمل بها المجتهدون بل المخاطب فى كثير منها العوام.

قلنا: نعم لكن فى هذه الأعصار التى كثرت فيها الاختلاطات و الأفكار

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٣٠

و تشتت الآراء و الأنظار صار العوام لا يقدرّون على تشخيص مدلول الخبر و إحراز شروط العمل به و دفع معارضاته بخلاف عصور المعصومين (ع) ثمّ إنا لا نسلم ان المخاطبين بها كانوا غير مجتهدين كيف و هم يسألون عن الخبرين عند تعارضهما و المرجحات لأحدهما على الآخر و بهذا ظهر لك ما فى كلام المرحوم الآخند (ره) حيث ذهب فيما نحن فيه الى عدم جواز الإفتاء بالتخير فى المسأله الفرعيه بأن يقول أنت مخير فى هذه الواقعه لعدم الدليل عليه فيها و جواز الإفتاء بالتخير فى المسأله الأصوليه، و حيثئذ للمقلد أن يختار غير ما اختاره مجتهده من المتعارضين و يعمل بما يفهم مما اختاره بصريحه أو بظاهره إن كان ممن قام عنده حجيه الظواهر و إلا رجع

للمجتهد فى تعين مدلوله كما رجع إليه فى معرفه ان مورده من موارد التخير و لا يخفى ما فيه لما عرفته و لما ستعرفه فى تحقيق القول الثانى من أن الاحكام الأصوليه التى ترجع للاستنباط مختصه بالمجتهدين مضافا الى أن هذا يلزم منه الاجتهاد فى المسأله مع أن مقدماته تقليديه و المشهور عدم جواز ذلك.

(و ثانيا) إن الإفتاء بالحكم الذى هو مضمون أحدهما على سبيل التعيين مع عدم تعيينه على العامى كما هو الفرض إفتاء بغير حكم الله تعالى لأن الله تعالى لم يعينه عليه فلا يجوز للمجتهد ذلك لأن الفتوى بغير ما أدى اليه نظره تشريع محرم بالأدله الأربعة لكونه إدخال ما ليس من الدين فى الدين. و فيه ما عرفته فى الجواب عن الحجه الاولى من أن التخير لم يكن حكما للعامى و إنما هو حكم مختص بالمجتهد نظير أحكام المسافر المختصه به و حينئذ فيختار المجتهد أحد الخبرين و يعين حكم المسأله منه ثم يشاركه المقلد فى ذلك الحكم و إلا فقبل الاختيار لم يشخص حكم الواقعه المتعارض فيها الأخبار حتى يفتى به. و ذهب العلامة إلى الثانى فى محكى التهذيب و هو الفتوى بمضمون أحدهما فقط دون التخير بين

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٣١

مضمونيهما و قد استدل على ذلك بما تقدم من أن التخير مختص بالمجتهد لعجز العامى عن العمل به. و إن اختيار المجتهد لأحدهما يكون هو الطريق التعبدى للحكم الشرعى المشترك بينهما. و أجيب عنه بأن الذى يجب اتباعه إنما هو رأى المجتهد لا ما اختاره فى مقام عمله فإذا رأى المجتهد تكافؤ الخبرين و إن الحكم عند التكافؤ جواز الأخذ بمضمون كل منهما و

اطلع المقلد على ذلك جاز له تطبيق عمله على ذلك و إن لم يخبره المجتهد بذلك أو أخبره بخلافه. و الحاصل انه لا دليل على أن اختيار المجتهد بمنزله الطريق التعبدى لإثبات متعلقه و صيروره المتعلق تكليفا تعينيا منجزا على العامى مع أن المجتهد لا يراه فى الواقع كذلك و إنا لا نسلم اختصاص الخطابات المتعلقة بالطرق بالمجتهدين و الا فيتطرق البحث إلى الأحكام الواقعيه الأوليه أيضا. و يقال انها لا تتعلق بالجاهل القاصر عن معرفتها فتلخص ان العوام مكلفون بالعمل بالخبر الواحد السليم عن المعارض و بأحد الخبرين المتعارضين أو بأرجحهما مزيه بالعمل. و بقول اللغوى: فى ان الصعيد وجه الأرض و بتقديم العرف على اللغه، و بإجراء الاستصحاب و سائر الأصول فى موردها و نحو ذلك فإنها كالأحكام الواقعيه متعلقه بالجميع غايه الأمر ان العوام عاجزين عن التشخيص بها فينوب عنهم المجتهدون و ذلك لأنها بأجمعها أحكام شرعيه إلهيه و جميع المكلفين فيها شرع سواء و حكم الله تعالى فى الأولين و الآخرين سواء و حكمه على الواحد و الجماعه سواء. نعم إنها لا تنتجز إلا بعد إمكان العلم بها أو إمكان الرجوع الى العالم فى معرفتها ففى أصل تعلق الأحكام لا تفاوت بين الناس و كذا لا تفاوت بينهم فى عدم تنجزها مع العجز عن الوصول إليها و كذا فى تنجزها مع تيسر العلم بها بلا واسطه كالمجتهد أو مع الواسطه كالمقلد. و عليه فاللازم حينئذ على المجتهد بيان حكم الواقعه للمقلد و من الواضح إن حكمها هو التخير فكيف يفتى بالمعين الذى ليس هو حكم الله لا فى حقه و لا حق مقلده. و بعبارة أخرى

النور الساطع فى الفقه النافع،

إن دعوى اختصاص حكم التخير بالمجتهد. إن كان من جهة دعوى عجز العامى عن العمل بها و العاجز غير مكلف كما لو كان عاجزا فى الفرعيات فإنه غير مكلف بها فلا يخفى ما فيه لأن عجزه انما كان من جهة عدم العلم و هو لا يوجب الاختصاص بغيره الذى هو المجتهد كما نشاهد فى ذلك العامى القاصر العاجز عن معرفه التكاليف الشرعيه الفرعيه فإنه كما يجب عليه إن يرجع لمن يعلمها كذلك يجب فى تلك أن يرجع لمن يعلمها فهو غير عاجز فى الحقيقه لإمكانه الوصول إلى من يعلمها. و إن كان من جهة أن المجتهد عليه أن يفتى بمؤدى ما اختاره لنفسه من الطريق فيكون الطريق الذى اختاره من المتعارضين مؤداه هو الحكم الشرعى للمقلد. ففيه ان المقلد عليه أن يتبع رأى المجتهد فى الواقعه و قد كان رأيه هو التخير بين مضمون الخبرين فى هذه الواقعه و اختيار أحدهما كان لهوى فى نفسه لا علاقته له بالحكم الشرعى و بعبارة أخرى أنه ان كان اختيار أحد الخبرين من تتمه الاستنباط و الاجتهاد و إنه لم يتحصل الاجتهاد للمجتهد قبل الاختيار لعدم حصول الدليل له إلا بعد الأخذ و الاختيار لأحدهما و قبله لا حجه له فأخذه يجعل للخبر حجه عنده غايه الأمر أنه قبل الأخذ له أن يأخذ كل منهما بعنوان الحجيه فلهما هذه الشأنیه لا- أنهما حجتان بالفعل فلا يكون المقلد مخيرا لأن الحكم الشرعى لم يتحقق للمجتهد حتى يقلده العامى فيه فلا يجوز الإفتاء بالتخير، فهو فاسد، لأن الشارع بعد ما حكم بالتخير و وجد المجتهد الموضوع للتخير فيكون المجتهد فارغا عن الاجتهاد و قد تمّ الاجتهاد قبل

الاختيار لأحدهما فيكون الحكم هو التخير بينهما و يكون اختياره لأحدهما من قبيل العمل بالحكم الشرعى. و إن كان من جهة أن حكم الواقعه فى الواقع تعيينيا لا تخيريا فكيف يفتى بالتخير ففاسد أيضا لأن حكم الواقعه بعنوانها الاولى كذلك، و أما بعنوان تعارض الخبرين فيها فحكمها التخير. و إن كان من جهة ان التخير إنما يكون حكم المتحير و العامى بعد اختيار المجتهد لأحدهما

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٣٣

يخرج عن كونه متحيرا لان من ناب منابه فى الاستنباط و هو المجتهد زال تحيره باختيار أحدهما. ففيه أنه قبل اختيار المجتهد لأحدهما يقتضى جواز الفتوى بالتخير مع أنه لا يعقل زوال التخير الذى هو موضوع لاختيار أحدهما باختيار أحدهما و إلا لزم أن يكون حدوث المعلول سببا لزوال العله. و إن كان من جهة أنها مسأله أصوليه و المسأله الأصوليه لا يجوز التقليد فيها فسيجىء إن شاء الله جواز التقليد فيها فيما يمكن العمل بها كمسأله تقليد الميت و فيما نحن فيه يمكن العمل للمقلد إذا أفتى له المجتهد بالتخير بين المضمونين للخبرين المتكافئين نظير ما يفتى له بالتخير بين خصال الكفار. و إن كان من جهة أنه لا بد للمقلد من موافقه المجتهد فى الحكم لأنه تابع له و على الإفتاء بالتخير قد يلزم المخالفه لأن المقلد قد يختار خلاف ما اختاره المجتهد ففى صوره ما إذا تكافأ الخبران و كان أحدهما دالا على الوجوب و الآخر على الحرمة فاختار المجتهد الوجوب و المقلد الحرمة فلم يكن تابعا له. فلا يخفى ما فهمى فإنه نظير ما إذا قلده فى البقاء على تقليد الميت و كانا متخالفين فى الفتوى فان التبعيه

إنما تكون في أصل الفتوى و إذا كانت التبعية في الفتوى تجوز المخالفة فلا مانع منها. و ان كان من جهة أن لازم ذلك عدم جواز التعيين في مقام القضاء أيضا لأن الحكم الشرعي لو كان عند التكافؤ هو التخير فكيف يقضى بخلاف حكم الله تعالى بالتعيين كما لو باع أحدهما العذرة على الآخر ثم شكَا في صحه البيع فأحدهما يقول بصحته لقوله عليه السلام: (لا بأس ببيع العذرة). و الآخر يقول: بفساده لقوله (ص):

(بيع العذرة سحت). فلا يخفى ما فيه فإنه في صوره النزاع التخير يختص بالقاضى و لا يشمل المتنازعين لأنه يلزمه عدم رفع التشاجر بينهما فجعل القاضى لرفع الخصومه يقتضى اختصاص التخير به (و التحقيق أن يقال) أن التخير بين المتكافئين من الأحكام الأصولية التي تتعلق بمقدمات الاستنباط و هي لا يشترك

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٣٤

فيها العامى و المجتهد لأن الأحكام الأصولية المذكوره ليست مطلوبه في حد ذاتها بل المطلوب في الحقيقة هو الأحكام الفرعية التي هي مؤديات الامارات و الأصول العملية فهي أحكام طريقيه مقدميه لتحصيل الأحكام الفرعية فلا ثمره لتكليف غير المجتهد بها لعدم قدرته على العمل بها و التكاليف المقدميه الطريقيه مختصه بمن يقدر على سلوكها و أعمالها لتحصيل ذى المقدمه و ذى الطريق منها و هو المجتهد دون العامى. مضافا الى ان موضوعاتها مختصه بالمجتهد فان موضوع وجوب العمل بخبر الواحد هو الذى يتفحص و لم يجد المعارض و لا المخصص و العارف بالدلاله و هو لا يكون إلا المجتهد و هكذا موضوع الأصول العملية هو الشك الفعلى بعد الفحص و العجز عن الظفر بالدليل و هو مختص بالمجتهد و هكذا الأدله التي

أخذ في موضوعها الظن أو القطع إذ هما مختصان بالقاطع و الظان. مضافا إلى ان الأحكام الأصوليه الراجعه للاستنباط و كفيته
انما تكون مختصه بالمستنبط و هو المجتهد دون العامي شأن سائر الأحكام المختصه بموضوعاتها كأحكام السفر المختصه
بالمسافر دون الحاضر و لعله إلى هذا أشار الشيخ الأنصاري (ره) في رسائله بقوله (ره) و التخير هنا في طريق الحكم فعلاجه
بالتخير مختص بمن يتصدى لتعين الطريق و (دعوى) ان المجتهد ينوب عن العامي في الاستنباط فيكون العامي مكلفا بأحكام
الاستنباط. (فاسده) لأن النيابة عنه في الاستنباط لا تقتضى ثبوت أحكام الاستنباط على المنوب عنه فإن أحكام كل شىء
تختص بمن يقوم بذلك الشىء فإن أحكام الصلاه للنائب مثل سجود السهو و البناء على الأكثر في عدد الركعات انما تختص
بفاعل الصلاه و لا تتعدى للمنوب عنه و هكذا أحكام الحج النيابة و غيرها. و (دعوى) أن العامي إذا كان مكلفا بالفروع فهو
مكلف بمقدماتها و هو التكليف الأصوليه (فاسده) فإن تكليف العامي بالفروع يقتضى وجوب تحصيلها بالمقدور اليه و هو
التقليد فيها و ليس مكلف باستنباطها و الاجتهاد فيها نعم المجتهد مكلف بالاجتهاد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٣٥

فيها و استنباطها فتكون أحكام الاجتهاد و الاستنباط متوجهه نحوه. و دعوى أن الحكم بالتخير بين الخبرين للشك في حجه
أحدهما نظير الحكم ببقاء الحاله السابقه عند الشك فيها فكما ان الحكم بالبقاء مشترك بين المجتهد و المقلد فكذا الحكم
بالتخير فاسده بما ذكره المرحوم الأنصاري مما حاصله ان الشك هناك في نفس الحكم الشرعى المشترك فحكم الشارع فيه
بحكم مشترك و التخير هنا في طريق الحكم و استنباطه فحكم الشارع بالتخير مختص بمن

يتصدى لتعيين الطريق كما ان الحكم بالترجيح مختص به. و دعوى ان التخير هنا مسأله فرعيه لأنه تخير فى العمل بمضمونهما نظير التخير فى خصال الكفاره فاسده فإن التخير هنا فى الطريق لمعرفه الحكم الشرعى بمعنى انه تخير فى أخذ الحجه على الواقع و التخير فى الطريق مسأله أصوليه.

و دعوى ان التخير هنا لو سلمنا انه تخير بين الحجتين و هو تخير فى مسأله أصوليه و سلمنا ان المسأله الأصوليه لا يجوز التقليد فيها و مختصه بالمجتهد لكنه لما كان مستلزما للتخير فى المسأله الفرعيه و هو التخير بين مضمونى الخبرين لأنه إذا كان مخيرا فى الأخذ بأحدهما فهو مخير فى مفادهما أيضا و هو تخير فى المسأله الفرعيه فيفتى المجتهد بالتخير من هذه الجهه. فاسده فإن هذا التخير فى الفرع تابع للمسأله الأصوليه فإذا كانت المسأله الأصوليه قد سلم اختصاصها بالمجتهد و عدم جواز التقليد فيها فلا يجوز فيما يتبعها من الفروع ان تتجاوز موضوعها و تثبت لغيره و هو العامى. و دعوى ان الحكم الأصولى و ان كان متوجه للمجتهد فإنه الذى جاءه النبأ و الحديثان المتعارضان أو تيقن بالحكم سابقا و شك فى بقائه لاحقا و هو المأمور عنوانا بالتصديق و بالترجيح و بالتخير و بالإبقاء فى الاستصحاب لكنه إذا كان له مساس بمقلديه فلا يعقل جعله للمجتهد فقط بل هو المأمور عنوانا و مقلده مأمور لبا حيث انه بأدله جواز الإفتاء و وجوب التقليد يكون المجتهد نائبا عن المقلد فيما يمسه من الاحكام فهو محكوم بتلك الأحكام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٣٦

الأصوليه عنوانا و مقلده محكوم بها لبا و عليه فلا مجال إلا للإفتاء بالحكم المجعول فى

حق المقلد لبا و هو فيما نحن فيه التخير بلسان (اذن فتخير) و بعنوان (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك). لا يخفى ما فيها لان الكلام فى مساس هذا الحكم الأ-صولى بالمقلد و كيف يمسه و التخير انما هو فى الحجية فإن اختيار العامى لأحدهما و أخذه حجه له لا- ينفعه لعدم معرفه دلالتة و مخصصه و مقيده و غير ذلك و الحاصل ان التخير فى المسأله الفرعيه أعنى بين المضمونين له مساس بالمقلد لكن لا- دليل عليه هنا و التخير فى المسأله الأ-صوليه اعنى التخير فى اختيار الحجه من المتكافئين أخبار التخير تدل عليه لكن لا مساس له بالمقلد.

[المقام الثانى: فى القضاء عند تعارض الأ-مارات.]

قضاء المجتهد عند تكافؤ المتعارضين (المقام الثانى) و هو قضائه عند تكافؤ المتعارضين فنقول قد عرفت فيما سبق ان حكم المجتهد فى الإفتاء عند تكافؤ المتعارضين الدالين على الحكم الشرعى هو التخير فى الفتوى بأحدهما و لا- يجوز له الفتوى بالتخير بينهما. و أما قضائه عند تكافؤ المتعارضين فى الرسائل للشيخ (ره) انه عن جماعه يختار أحدهما فيقضى به لان القضاء و الحكم عمل نفسه لا غيره و لما عن بعض من ان تخير المتخاصمين لا ترتفع معه الخصومه. ثم ان القاضى لو حكم فى خصومه فى واقعه على طبق احدى الأ-مارتين المتكافئتين فهل له الحكم على طبق الأ-خرى فى خصومه أخرى فى نفس تلك الوقعه المحكى عن العلامة (ره) فى التهذيب الجواز و نسب للمحقق القمى (ره) بل نسب للمحققين ذلك أيضا و استدل عليه فى النهايه بأنه ليس فى العقل ما يدل على خلاف ذلك و لا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاد المجتهد إلا ان يدل دليل على عدم الجواز كما روى

ان النبي (ص) قال لأبي بكر لا تقضى فى شىء واحد بحكمين مختلفين و التحقيق ان يقال انا ان قلنا بأن المستفاد من أدله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٣٧

التخير فى المتكافئين هو التخير الاستمرارى فيجوز ذلك بأن يحكم تاره على طبق أحد الأمارتين و أخرى على طبق الأخرى و ان قلنا أن المستفاد هو التخير الابتدائى فلا يجوز ذلك و قد حققنا ذلك فى محله و وقته فى مبحث التعارض.

الواحد و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد فيما يخص اجتهاده إذا استند فيه الى التقليد فى بعض المقدمات

ان المجتهد لو استند فى اجتهاده لمقدمات كانت بعضها تقليديه كما لو كان مقلدا فى حجيه الاستصحاب فهل يجوز عمله باجتهاده و هل يجوز للغير تقليده.

الظاهر انه لو كان تقليده فى تلك المقدمات صحيحا جاز عمله باجتهاده حيث كان اجتهاده يستند لمقدمات صحيحه و إلا فلا كما هو واضح و أما رجوع الغير له فلا يجوز لأنه ليس اجتهاده فى هذه المسأله باجتهاد بل يرجع للتقليد لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات و أدله التقليد انما تدل على جواز الرجوع للمجتهد فى المسأله لا للمقلد فيها فان حكمه حكم العامى فيها بل لا يجوز له الفتوى بهذه المسأله لأنه جاهل بحكمها.

الثانى و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد فيما يخص الأعمال التى شك فى صحتها من جهه الشك فى الاجتهاد و صحتها

لا- يخفى أنه تاره يشك الإنسان فى أصل صدور الاجتهاد منه فى أعماله الماضيه بمعنى انها صدرت منه عن اجتهاد أم لا فهو يشك فى صحتها أعماله من جهه الشك فى أنها صدرت منه عن اجتهاد أم لا و أصل الصحه لا يثبت صدورها عن اجتهاد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٣٨

و لكن قد عرفت ص ٣٦ ان أصل الصحه يثبت صحه الأعمال فيما إذا لم يعرف أنها بأى كيفيه وقعت أما مع علمه بكيفيتها و لكنه لا يدرى بمطابقتها للواقع فاصل الصحه لا يجرى فيها لأنه لا يجرى فى الشبهه الحكميه إذ لا يثبت به الحكم الشرعى و انما يثبت مطابقه المأتى به للحكم الشرعى الذى هو معنى صحتها كما قررناه فى محله (و تاره أخرى) يشك فى صحه أعماله من جهه الشك فى صحه اجتهاده مع القطع بصدور أعماله عن اجتهاده و لكن يشك فى صحه اجتهاده و هذا يتصور على صور (إحداها) ان يكون شكه من قبيل الشبهه الحكميه

كان يدري أن اجتهاده في المسائل كان بدون معرفه علم النحو و الصرف و المنطق و لكنه شك في صحه الاجتهاد بدون ذلك فلا مجال لجريان أصاله الصحه و لا بد له من الفحص و معرفه صحه الاجتهاد بدونها أو توفقه عليها.

(ثانيها) ان يشك في الصحه فعلا مع العلم بتحققها سابقا كأن احتمل فعلا بواسطه طبع بعض كتب الأخبار أو سعه تظلمه بالأحكام أو علم الأصول أو الدرايه له قوه استنباط أكثر أو قدره على الفحص أزيد ففي هذه الصوره يبني على البقاء على صحه اجتهاده لأصاله الصحه أو استصحابها.

(ثالثها) ان يعلم بأن أعماله صدرت عن اجتهاد و لكنه يشك في صحه اجتهاده فعلا بنحو الشك السارى بمعنى ان فتاواه و أعماله الماضيه صدرت عن اجتهاد صحيح جامع للشرائط أم لا بنحو الشبهه الموضوعيه. فقد يقال ان مرجع الشك في هذه الصوره إلى الشك في ان التكليف الفعلى الذى هو مؤدى الاجتهاد الصحيح على طبق ما عمله و أفتى به أم لا و عليه فلا مجرى لقاعده الفراغ و الصحه في أعماله و فتاويه الماضيه لأن الشك ليس في موافقه العمل و الفتوى للاجتهاد و انما في موافقه العمل و الفتوى للتكليف الفعلى الذى هو مؤدى الاجتهاد الصحيح و لا يحرز تكليفه الفعلى الذى هو مؤدى الاجتهاد الصحيح بإجراء قاعده

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٣٩

الفراغ و الصحه لأن قاعده الفراغ انما تقتضى صحه العمل إذا شك في مطابقته لتكليفه الفعلى لا ما إذا شك في نفس التكليف الفعلى و انه كان موافقا لعمله المعلوم بحده أم لا و لكن التحقيق انه قد تقدم ص ٣٦ و سيجى ء إنشاء الله فى مباحث التقليد

صحته إجراء أصاله الصحه فى المقام.

(رابعها) ان يشك فى صحه اجتهاده الماضى مع العلم بصحه اجتهاده فعلا كما لو جدد النظر فى المسأله و تبدل رأيه فيها فشك فى صحه اجتهاده الأول و احتمال انه قصر فى بعض المقدمات أو لم يكن عنده مؤهلات الاجتهاد فأصاله الصحه جاريه فى اجتهاده السابق و يكون حكمه حكم من تبدل رأيه عن اجتهاد صحيح إلى اجتهاد صحيح آخر.

الثالث و العشرون من أحكام الاجتهاد و المجتهد ما يخص طرق إثبات اجتهاد المجتهد

يثبت اجتهاد المجتهد أولا- بالقطع باجتهاده لأن القطع حجه بذاته من أى سبب حصل سواء كان من الاختبار أو الأخبار. و قد يورد على ذلك بأنه كيف يعلم العامى باجتهاد المجتهد و هو لا يعرف من علوم الاجتهاد شيئا و جوابه بالنقض بأننا نعلم أعلم الناس بالتجاره و الصياغه و لا نعرف شيئا منها.

و بالحل انا نعرف ذلك من آثاره أو من كثره الأخبار بذلك عنه بحيث تفيد القطع (و ثانيا) بالبينه العادله كما هو المحكى عن المقاصد العليه و المعالم لما سيجى ء إنشاء الله فى مبحث العداله من ان اليينه حجه فى مطلق الموضوعات و قد حكى الخلاف فى ذلك عن الذريعه و الجعفريه و الوافيه.

(و ثالثا) بظاهر الحال بأن يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق و يرى اجتماع الناس عليه و العمل بفتواه و الانقياد الى قوله و إقبال المسلمين على سؤاله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٤٠

و استرشاده للإجماع المحكى عن النهايه و عن شرح المبادئ لفخر الإسلام و عن المنيه و عن المحصول و لمرسله يونس عن مولانا الباقر (ع) خمسه أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم الولايات و المناكح و الذبائح و الشهادات و الأنساب و سيجى ء إنشاء الله الكلام

فى هذه المرسله فى مبحث العداله عند الكلام فى إثبات العداله بظاهر الحال. وقيل يثبت بالشىاع و بخبر العدل الواحد و بالظن و بحكم الحاكم و إذا أردت تحقيق ذلك فراجع طرق إثبات العداله التى سيجىء الكلام فيها إنشاء الله فانا هناك قد تعرضنا لكل الطرق التى تثبت الموضوعات الخارجيه.

الرابع و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد التمدى للأمر الحسينيه

الحسيه (بكسر الحاء) اسم مصدر من الاحتساب و هى الأجر و الثواب و الأمور الحسينيه فى ألسنه الفقهاء هى التى يأتى بها طلبا للأجر و الثواب و أرادها الشارع فى الخارج من دون خصوصيه لمن يقوم بها لأنها تعم مصالحها و يتقوم بها النظام و ان شئت فقل هى الواجبات الكفائيه و المستحبات الكفائيه و بعبارة أخرى انها كل ما علم من الشرع مطلوبيته مع عدم تعين المكلف به كإنقاذ الغرقى و تكفين الموتى و دفنهم. و قد قيل ان أظهرها الجهاد. و الدفاع عن المسلمين. و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر. و اقامه الحدود. و التعزيرات. و الفتيا. و القضاء.

و الشهاده و الاشهاد على الواقعه باعتبار انه من المصالح الكليه التى يتوقف عليها النظام و يرتبط بها أمر الخاص و العام حسما لماده المنازعات الناتجه من تركه. و أخذ اللقيط و هو الإنسان الضائع الغير المستقل بنفسه و لا كافل له. و المحافظه على مال الصغير و المجنون و السفيه و المفلس و عبر عنها بعضهم بالأمور المستفاد القيام بها من آيه المعاونه و هى قوله تعالى **تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ** و آيه **أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ**

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٤١

يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ و من قوله (ع) (كل معروف صدقه) و من قوله (عون الضعيف من أفضل صدقه) و

من حكم العقل بالإحسان فتكون الأمور الحسبيه هي ما يصدق عليها عنوان الإحسان و البر و المعروف ثم لا يخفى ان البحث عما كان مستحبا منها لا- يهمننا لجواز تركه و لمعرفه حاله من معرفه حال ما هو الواجب منها (و انما المهم) بيان حال ما هو الواجب منها فقد ذهب بعضهم إلى وجوب تصدى المجتهد لها مستدلا على ذلك.

(أولاً) بالإجماع و لا يخفى ما فيه لمخالفه الكثير من العلماء فى ذلك و ان لعدول المؤمنين القيام بها. و (ثانياً) ان كل أمر كان كذلك بمعنى ان الشارع يريد تحققه فى الخارج لا بد ان ينصب الشارع له شخصاً يقوم به و المفروض انه غير معلوم من يقوم به. و الفقيه صالح للقيام به فنحن على يقين من نصبه للقيام بتلك الأمور و غيره مشكوك نصبه بالأصل عدم نصبه فهى و ان كانت من الواجبات الكفائيه لكننا نقطع بتعلقها بالفقهاء و نشك فى كون إتيان غيرهم مسقطاً عنهم أم لا و الأصل عدم السقوط فلا- بد من تصدى الفقهاء لها. و التحقيق ان يقال انه لما كان الفرض ان هذه الأمور مراده للشارع فالدليل على إرادتها اما ان يكون شاملاً لكل أحد و مقتضى ذلك يصلح كل أحد للتصدي لها و اما ان يكون معيناً لقسم خاص من الناس كالصلاه على الميت فان الدليل دل على تصدى وليه لها و مقتضى ذلك تصدى ذلك القسم الخاص لها دون غيره و أما ان يكون الدليل لم يعلم منه شيئاً و شك فى ان التصدى لها مخصوص بقسم خاص كالمجتهدين أو عدول المؤمنين أو تصح من الجميع بنحو الكفايه فقد يقال ان أصاله عدم الخصوصيه تقتضى تساوى

الكل فيه فلو تصدى شخص سقط عن غيره.

وقد يقال ان الأصل هو وجوب تصدى ذلك القسم الخاص لأصالة عدم السقوط عنه بفعل الغير له. و دعوى أصالة عدم الخصوصيه فاسده لأنها معارضة بأصالة

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٤٢

عدم قصد التعميم. و دعوى ان التعميم يكون بعدم إرادته الخصوصيه و لا يحتاج إلى قصد حتى يعارض بذلك فان التعميم على سبيل البدليه يقتضى إرادته العمل فى الخارج من دون قصد شخص معين. و قد تقدم فى التنبيه على الشك فى الولاية ما فى هذا الدعوى و ان التعميم كالتخصيص يحتاج إلى القصد. فلا بدمع الشك المذكور من الرجوع إلى الأصول العمليه و هى بالنسبه إلى المجتهد تقتضى إتيانه بها للعلم بتوجه خطابها اليه و الشك فى سقوطه بفعل غيره و الاشتغال اليقين يستدعى الفراغ اليقيني. و أما بالنسبه إلى غيره فهى تقتضى عدم وجوبها عليه لأصالة البراءة من وجوبها عليه.

و اما إذا شك فى صحه عملها منه مع علمه بجوازه منه و لو بأصل الإباحه كما لو كان العامى علم بواسطه أصالة الإباحه جواز المحافظه على مال اليتيم أو الصلاه على الميت فان كانت من قبيل العبادات فان كان شكه فى كفايه عمله العبادى عن غيره كأن شك فى أن صلاته على الميت تكفى عن صلاه غيره أم أنها بمنزله العدم لم يكن عليه شىء فى إتيانه بذلك العمل و أن كان شك فى اعتبار الاذن من المجتهد فى صحتها منه فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر و الأصل عدم وجوب الأكثر فلا يجب الاستيذان من المجتهد و أن كانت من قبيل المعاملات ذات الأثر الشرعى كأن

شك في صحه المعامله منه على مال اليتيم التى يحفظ بها ماله فالأصل يقتضى الفساد لأصالة عدم ترتب الأثر على المعامله و
وجب عليه أخذ الاذن من الفقيه و اما إذا شك فى تعين وجوب تصدى الفقيه له أو تعين وجوب تصدى شخص آخر له كما فى
المجنون إذا حدث جنونه بعد بلوغه و كان أبوه موجودا فإنه يشك فى أن وليه المجتهد أو أبوه فالأصل البراءه من الوجوب
بالنسبه إلى كل منهما كواجدى المنى فى الثوب المشترك نعم لو أريد إيقاع المعامله على ماله و احتمال اعتبار أذن أحدهما
على سبيل الاجمال فيها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٤٣

وجب أخذ الاذن من كل منهما. ان قلت ان المعامله المذكوره أما أن تكون واجبه أو مستحبه لأنها حسب الفرض يحفظ بها مال
اليتيم فتكون من المعروف و الإحسان فيشملها قوله (ص) (كل معروف صدقه) و مقتضى ذلك صحتها قلنا قد تقدم تحقيق
التمسك بذلك فى مثل هذه الموارد فى مبحث الولايه عند التنبيه على موارد الشك فى الولايه للفقيه و انه يصح التمسك بهذه
العمومات فى كل مورد شك فى اعتبار إذن الفقيه إلا- أن كان هناك أصل يجرى فى العمل و يثبت حرمة كما فى المعامله
المذكوره دون مثل الصلاه على الميت و تجهيزه و حفظ مال القصير و الغائب بلا تصرف فيه و أخذ مال الزكاه و الخمس من
الممتنع و تفريقها على أربابها و (كيف كان) فلا إشكال فى وجوب تصدى الفقيه لها و لو بنحو الكفايه و أحوطيه أخذ الإذن
منه فيها (إلا اللهم) أن يحتمل اعتبار تصدى الإمام (ع) بخصوصه لها كالجهاد و نحوه و لم يقم

دليل على نفي هذا الاحتمال و لم يثبت ولايه الفقيه أو نيابته عن الامام (ع) في القيام بها فإنها لا تكون أيضا واجبه على المجتهد لأصل البراءة من وجوبها، و لا فرق فيما ذكرناه بين المجتهد المطلق أو المتجزى لما عرفت أنها من قبيل المطلوبات الكفائية التي يأتي بها لوجه الله تعالى فمقتضى القاعدة هو جواز التصدى من كل أحد إليها إذا تمكن من القيام بها على الوجه الصحيح إلا إذا قام دليل خاص أو أصل خاص على حرمة القيام بها من المتجزى كما ذكرناه في غير المجتهد.

و عليه فلا يصغى لما ذكره بعض المتأخرين من عدم جواز تصدى المجتهد المتجزى للأمر الحسينيه بدعوى أنه لا دليل على جواز تصدى المجتهد لها إلا الإجماع على الجواز و القدر المتيقن منه هو المجتهد المطلق: و أن مقتضى الأصل هو ذلك لان التصرف في أموال الغائبين و القاصرين و نحو ذلك مما ليس له ولى خاص غير جائر بمقتضى عدم جواز التصرف في مال أحد إلا بإذنه خرجنا عن

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٤٤

هذا الأصل في المجتهد المطلق من جهة الإجماع و بقى غيره تحت عموم المنع هذا و قد يقال بأن غير المجتهد لا يقدر على القيام بالأمر الحسينيه لأنه أبصر بها و أعرف بمواقعها و مجاريها و فيه ما لا يخفى فانا لا نسلم عدم القدره و لو فرض عدم القدره يكون الأمر منحصرًا بالمجتهد من باب انحصار الواجب الكفائي بواسطه العوارض الخارجيه بفرد واحد من المكلفين فالحق ان الأمر الحسينيه يجوز للمجتهد و لغيره من المسلمين القيام بها إلا ان يقوم دليل على إرادته التصدى لها من قسم خاص كالفقهاء

أو عدول المسلمين كما يقال ذلك في الحدود و التعزيرات و التصرف بمال القصير بما فيه المصلحه و ليس هنا محل البحث في تشخيص المتصدى من غير الفقهاء فإننا إنما نتكلم هنا فيما يخص الفقيه من الوظائف و الاحكام. هذا كله مع عدم ثبوت الولاية العامه للفقيه و إلا فمع ثبوتها يتعين التصدى لها على نظره كما تقدم (ان قلت) ان هذا ينافى وجوبها الكفائى على سائر المسلمين إذ مقتضى ذلك جواز قيام كل مسلم بها و مقتضى دعوى ولايه الفقيه بالتصدى لها هو وجوبها عليه دون غيره و بعبارة أخرى انه لا- معنى لإنباطه الواجب بنظر بعض المكلفين و الفرض انه مطلق لا مشروط فمقتضى وجوبها الكفائى عدم اعتبار اذن الغير فى صحه فعلها (قلنا) معنى الولاية هو أحقيته من غيره بالتصرف و عدم تصرف الغير بدون نظره و اذنه و هذا لا ينافى وجوبه على الغير بنحو الكفايه على نحو الإطلاق إذ لا منافاه بين كون الوجوب مطلقا و بين ان يكون اذن الولى شرط لصحه العمل فالغير إذا أراد ان يبرئ ذمته أخذ الاذن من الولى و أتى بالعمل فيكون اذن الولى من قبيل مقدمه الواجب فالواجب واجب كفائى على الناس كافة وجوبا مطلقا غير مشروط و يتوقف صحته على مراعاة اذن الولى.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٤٥

الخامس و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد عدم تغسيل المقتول بين يديه

من أحكام المجتهد ان المقتول بالجهد أو الدفاع عن بيضه الإسلام بأمره لا يغسل و لا يكفن و يصلى عليه سواء كان حرا أو عبدا رجلا- أو أمریه و سواء كان طاهرا أو جنبا و سواء كانت المرأه حائضا أو نفساء للإجماع المحكى عن ظاهر الغنيه بل صريحها على ثبوت ذلك

لمن قتل في سبيل الله في كل جهاد بحق و لو في حال الغيبه و لا ريب ان ذلك من الجهاد بحق بل هو أظهر مصاديقه و يشهد له إطلاق حسنه أبان بن تغلب بإبراهيم بن هاشم قال سمعت أبا عبد الله يقول الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه و لا يغسل إلا ان يدركه المسلمون و به رمق ثم يموت بعد فإنه يغسل و يكفن و يحنط ان رسول الله (ص) كفن حمزه في ثيابه و لم يغسله و لكنه صل عليه و نحوه في ذلك خبره الآخر قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن الذي يقتل في سبيل الله أ يغسل و يكفن و يحنط قال يدفن كما هو في ثيابه إلا ان يكون به رمق الحديث. و المروى عن الفقه الرضوى و ان كان الميت قتيل المعركة في طاعه الله لم يغسل و دفن في ثيابه التي قتل فيها بدمائه و لا ينزع من ثيابه شىء معقود. و مضمر أبى خالد قال اغسل كل الموتى الغريق و أكيل السبع و كل شىء إلا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل و إلا فلا. و روايه أبى مريم عن الصادق (ع) انه قال الشهيد إذا كان به رمق غسل و كفن و حنط و صلى عليه و ان لم يكن به رمق كفن في ثيابه. و روايه عمر بن خالد عن زيد بن على عن آبائه (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع) ينزع عن الشهيد الفرو و الخف و القلنسوه و العمامه و المنطقه و السراويل إلا ان يكون قد أصابه دم فإن أصابه دم ترك و لا يترك

عليه شىء معقود. و عن المعتر ان الشهيد إذا مات فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٤٦

المعركة لا يغسل و لا يكفن و هو إجماع أهل العلم إلا سعيد بن المسيب و الحسن فإنهما أوجبا غسله قالوا لأن الميت لا يموت حتى يجنب و لا عبره بخلافهما مضافا لما دل على قيام المجتهد مقامهم (ع) كما تقدم فى مبحث الولايه لكن لو تمسكنا بالأخير لا بد أن يكون ذلك فى المجتهد الذى جمع شرائط الولايه و صلح لأن يكون قائما مقام الإمام فإنه هو المنصوب من قبله (ع) لهذه المهمات و قد اعتبروا فى ذلك أمور (أحدها) ان يكون مقتولا بين يدي الإمام (ع) كما هو المحكى عن الأكثر و لا وجه لهذا الاشتراط كما هو المحكى عن المعتر و الذكرى و ذلك لخلو الأخبار المتقدمه منه. و أما أخذ الشهيد فى لسان بعضها لا يقتضى تقييد مطلقاتها لأنهما يكونان من قبيل المثبتين على ان معنى الشهيد هو القتل فى سبيل الله تعالى كما هو المحكى عن الصحاح و القاموس و فى النهايه من قتل مجاهدا فى سبيل الله (ثانيها) ان يكون وقوع موته فى المعركة بحيث لو انقضى الحرب و هو حى أو سقط جريحا و مات خارجها غسل و كفن و لم يجرى فى حقه الحكم المذكور و يمكن ان يستدل له بما تقدم من الفقه الرضوى و لكن لا- يخفى انه لا- دلاله على وقع الموت فى المعركة فإن الإضافة فيه يحتمل ان تكون من اضافه المسبب للسبب مثل ألم الضرب و يمكن ان يستدل له بمضمرة أبى خالد المتقدم و ضعفه منجر بنقل الإجماع على ذلك عن الخلاف

والتذكرة. والمحكى عن صاحب المدارك انه نسبه إلى الأصحاب. و عن مجمع البرهان قال كأنه إجماعى.

(ثالثها) ان يكون مقتولا فى الجهاد أو الدفاع عن بيضه الإسلام لا مطلق من بذل نفسه فى طاعه الله و لو عن غير جهاد كالمقتول فى سبيل الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر لدعوى الإجماع على وجوب تغسيله كغيره من المعتمر و التذكرة و هو المتبادر من القتل فى سبيل الله لمن أمعن النظر فى أخبار الباب و صريح مضمرة أبى خالد و الفقه الرضوى و ضعفهما منجبر بدعوى عدم الخلاف فى ذلك و ما عرفته من نقل الإجماع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٤٧

(رابعها) ان يكون موته قبل ان يدركه المسلمون حيا لتظافر الأخبار على ذلك و الظاهر ان المراد من ادراك المسلمين له حيا هو ان ينقذه المسلمون من الحرب كما هو الظاهر من قولهم فلان أدرك فلان و فى الدعاء (يا على أدركنى) و يؤيد ذلك ما حكى عن عمار (ره) من ان المسلمين حضروه حينما استسقى اللبن الذى كان آخر شرابه من الدنيا مع ان أمير المؤمنين (ع) لم يغسله. و يؤيد إرادته هذا المعنى أيضا ما روى عن النبى (ص) انه قال يوم أحد من ينظر حال سعد بن الربيع فقال رجل أنا أنظر لك يا رسول الله فنظر فوجده جريحا و به رمق فقال له ان رسول (ص) أمرنى ان انظر فى الأحياء أنت أم فى الأموات فقال أنا فى الأموات فأبلغ رسول الله (ص) منى السلام قال ثمَّ لم أبرح إلى ان مات. و لم يأمر النبى (ص) بتغسيل أحد منهم.

(و كيف كان) فيكون هذا الشرط يرجع للشرط

الثانى لأن لازم إنقاذ المسلمون له من حرب العدو ان يكون موته خارج المعركه. و على هذا فلو وجود فى المعركه و فيه رمق ثم مات فيها كان حكمه عدم وجوب التمسيل و عدم التكفين له لأنه يصدق عليه ان موته كان قبل ان يدركه المسلمون حيا.

السادس و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد عدم انعقاد صلاه الجمعه فى زمن الغيبه بدونه

حكى عن المحقق الثالث انه جزم باختصاص جواز إقامه الجمعه فى زمن الغيبه بالفقيه الجامع للشرائط و عده من الأمور المسلمه لدى الفقهاء و تحقيق ذلك و تنقيحه انه مبنى على مقدمتين.

(الاولى) ان صحه صلاه الجمعه مشروطه بالإمام (ع) أو نائبه و ذلك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٤٨

لتواتر نقل الإجماع على ذلك من فطاحل الفقهاء كالشيخ فى الخلاف و ابن إدريس فى سرائره و المحقق فى معتبره و العلامه فى تحريره و هو كاف فى رد من ذهب إلى خلاف ذلك كما ان نسبه الخلاف لبعض المتقدمين كذبها أكثر المتأخرين كصاحب مفتاح الكرامه (ره) و غيره.

و للأخبار المتكثره منها موثقه سماعه قال سئلت أبا عبد الله عن الصلاه يوم الجمعه فقال أما مع الامام فركعتان و أما لمن صلى وحده فهى و أربع ركعات و ان صلوا جماعه. و نحوها موثقه الأخرى قال سئلت أبا عبد الله عن الصلاه يوم الجمعه فقال أما مع الامام فركعتان و أما مع من صلى وحده فهى أربع ركعات بمنزله الظهر يعنى إذا كان امام يخطب فان لم يكن امام يخطب فهى أربع ركعات و ان صلوا جماعه. و الظاهر كما ذكره بعضهم ان التفسير من الراوى. و خير دعائم الإسلام عن على (ع) انه قال لا يصلح الحكم و لا الحدود. و لا الجمعه إلا للإمام أو

من يقيمه الامام. و النبوى المشهور المنجبر بالعمل أربع للولاه الفى ء و الحدود و الجمعه و الصدقات. و النبوى الآخر ان الجمعه و الحكومه لإمام المسلمين، و فى الصحيحه السجديه فى دعاء الجمعه و ثانى العيدين اللهم ان هذا المقام لخلفائك و أصفيائك و مواضع أمنائك فى الدرجه الرفيعه التى اختصصتهم بها. و صحيحه زراره عن أبى جعفر (ع) قال صلاه الجمعه فريضه و الاجتماع إليها فريضه مع الإمام فإنه يفهم منها انها يجب إقامتها إذا كانت مع الامام لا مع أى شخص كان و فى المحكى عن التهذيب بسنده عن أمير المؤمنين (ع) انه قال لا جمعه إلا فى مصر يقام فيه الحد و من المعلوم ان المصر الذى يقام فيه الحد هو مصر الإمام أو نائبه فيكون هذا التعبير كناية عن لزوم كونها مع الإمام أو نائبه. و فى الصحيح أو القريب منه المروى فى العلل انما صارت صلاه الجمعه إذا كان مع الامام ركعتين و إذا كان بغير الامام ركعتين و ركعتين لأن الناس يتخطون إلى الجمعه من بعد الحديث. و لا وجه لحمل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٤٩

الامام فيها على إمام الجماعة فإن الإمام ينصرف عند إطلاقه الى امام الأصل و نائبه الذى له الولاية المطلقة مضافا الى انه لو كان كذلك لامتنع الاشرط بالإمام إذ من الممتنع فى العاده عدم وجود إمام جماعه يحسن الحمد و الصلاه و الوعظ و القراءه و لو بالتلقين إذ لا يعتبر فى الخطيب للجمعه قدرته على إنشاء الخطبه فإنه يكفى أقل القليل (ان قلت) ان مقتضى النصوص المذكوره اعتبار شخص المعصوم و هو خلاف ما يدعيه المشترطون من الاكتفاء

به أو بنائبه.

(قلنا) الإجماع بل الضروره و السيره على الاكتفاء بالنائب فإن فعل النائب فعل المنوب عنه بل كل عمل يكون من وظائف الإمام لا يلزمه المباشره له بنفسه المقدسه للخرج و التعذر فى كثير من الأحوال و فى بعض الاخبار عبر بالولاه و فى بعضها بمن يقيمه الامام. و قد عرفت ان خبر التهذيب المتقدم يشمل ذلك و لعل فى تفسير الراوى فى موثقه سماعه الثانيه المتقدمه ما يدل على ذلك حيث عبر (بإمام يخطب) للتنبيه على عدم لزوم شخص الامام و الاكتفاء بنائبه و فى صحيحه الفضل بن عبد الملك التى ستجىء عبر فيها (بمن يخطب).

(ان قلت) ان قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ يَدُلُّ عَلَىٰ وَجوب صلاه الجمعه على كل أحد سواء أقامها الإمام أم لا و هكذا ما فى صحيحه أبى منصور عن أبى عبد الله و الجمعه واجبه على كل أحد لا يعذر الناس فيها إلا- خمس الميره و المملوك و المسافر و المريض و الصبى (قلنا) لا يصح التمسك بتلك الآيه الشريفه و لا بتلك الروايه الصحيحه و نحوها على نفى شرطيه امامه الإمام أو نائبه لها حيث كلها ظاهره فى بيان اراده الجمعه المعهوده التى تعارف إقامتها بشرائطها المقرره فى الشريعه فتكون اللام للعهد لا للجنس و لا أقل من احتمال ذلك فان الدليل متى تطرقه الاحتمال بطل به الاستدلال.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٥٠

و لو سلمنا ان اللام للجنس لا للعهد فان المراد ان الجمعه المنعقده يجب على كل أحد حضورها لأدائها لا انه يجب إتيانها على كل أحد كيفما كان و لو سلمنا

ذلك فهي مقيدة بالأدلة الدالة على اعتبار وجود الإمام أو نائبه فيها كما انها مقيدة بباقي شروط وجوب الجمعة.

(ان قلت) ان صحيحه الفضل بن عبد الملك قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول إذا كان قوم في قرية صلوا الجمعة أربع ركعات فان كان لهم من يخطب بهم جمعوا تدل على وجوب الجمعة بمجرد وجود من يخطب. (قلنا) هذه الرواية و نحوها ظاهره في اعتبار من يخطب في الجمعة و انه شرط وجوب لها و الإجماع منا و من الخصم انه لو كان ذلك شرط وجوب لها لكان هو المنصوب لخطبه الجمعة الذي هو الإمام أو نائبه. مضافا للأدلة الدالة على الاشتراط.

(ان قلت) ان صحيحه زراره. قال: حثنا أبو عبد الله على صلاه الجمعة حتى ظننت انه يريد ان تأتيه فقلت نغدوا عليكم فقال لا انما عنيت عندكم. تدل على صحتها بدون الإمام أو نائبه. (قلنا) لا دلالة لها على ذلك إذ ان مثل زراره و أصحاب الإمام فيهم من هو جامع لشرائط الفتوى فهو نائب عن الامام مضافا الى ان ذلك يكون نصبا للإمام لهم نيابه عنه في أدائها و نظير ذلك قول أبي جعفر (ع) لعبد الملك صلوا جماعه يعنى الجمعة مضافا الى ان الأدلة الدالة على الاشتراط تقييدها مضافا الى انها ظاهره في اعتقاد زراره عدم صحتها بدون الامام فلو كانت واجبه حتى مع عدم الإمام أو نائبه لما خفى ذلك على مثل زراره و أشباهه.

(ان قلت) ان صحيحه زراره الأخرى قال: قلت له على من تجب الجمعة قال على سبعة نفر من المسلمين و لا- جمعه لأقل من خمسة أحدهم الإمام فإذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أمهم بعضهم و خطبهم.

وقال: أبو جعفر و انما وضعت الركعتان الخير. تدل على عدم اعتبار امامه الإمام أو نائبه في وجوب الجمعة خصوصا

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٥١

ذيلها. قلنا انما هي مسوقه لبيان العدد المعتبر في الجمعة فلا يصح التمسك بها لنفي اعتبار غيره مضافا لتقييد الأدله الداله على اعتبار ذلك فيها مضافا لما نقله صاحب مفتاح الكرامه (ره) عن أستاذه من ان قوله فاذا اجتمع سبعة إلخ. يحتمل ان يكون من كلام الصدوق (ره). وقد صرح المحققون بأن كلام الصدوق (ره) في الفقيه مخلوط مع الأحاديث بحيث يشبهه على الغافل غير المطلع و يؤيد ذلك قوله قال: أبو جعفر (ع) مع ان الظاهر ان ما رواه أو لا كان عن أبي جعفر (ع) و ذلك يستشعر منه ان ما ذكره بعده كان من عند نفسه و يؤيده أن الكليني (ره) و الشيخ روي عن زراره المذكور عن نفس أبي جعفر (ع) مضمون هذه الروايه و لم يذكرها هذه الزيادة.

(ان قلت) انا نستصحب وجوبها. (قلنا) ان المتيقن السابق هو وجوبها مع الإمام أو نائبه.

(المقدمه الثانيه) ان المجتهد الجامع لشرائط الولايه منصوب من قبل الامام (ع) لإقامه الجمعة و غيرها من وظائفه (ع) لما ذكرناه في مبحث الولايه من الاخبار المتكثره الداله على ذلك فاذا ثبت ان صلاه الجمعة مشروطه بالإمام أو نائبه و في زمن الغيبه المجتهد الجامع لشرائط الولايه و المرجعيه و الزعامه الدينيه يكون هو النائب عن الامام و هو المنصوب من قبل الإمام في وظائف الإمام بما هو امام فيثبت ان الجمعة في زمن الغيبه مشروطه بالمجتهد الجامع لشرائط المرجعيه. (ان قلت) على هذا تكون صلاه الجمعة واجبه عينا

لوجود المجتهد المذكور الجامع للصفات المذكوره بحمد الله (قلنا) السيره المقطوعه و ظاهر الكثير من الاخبار ان وجوبها على سبيل التخير على الإمام أو نائبه فله ان يقيمها و له أن لا يقيمها كما هو ظاهر صحيحه زراره المتقدمه و لعل إقامتها أفضل فردى الواجب التخيري لما هو المحكى عن مصباح الشيخ (ره) بطريق صحيح عن الصادق (ع) انه قال إنى لأحب للرجل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٥٢

أن لا يخرج من الدنيا حتى يتمتع و لو مره واحده و ان يصلى الجمعة فى جماعه.

نعم لو أقامها وجب السعى إليها كما هو ظاهر الآيه الشريفه و ظاهر المحكى عن غايه المراد و التنقيح و ان كان المحكى عن جامع المقاصد انه لا يجب الحضور و ان انعقدت. و تحقيق ذلك يطلب مما كتبناه فى هذا الموضوع فى محله.

(تنبيه) إذا كان قيام المجتهد مقام الامام (ع) فى هذه الصلاه من باب الولاية العامه له فى زمن الغيبه جاز له ان يستنيب عنه فيها و أما ان كان من جهه الأدله الخاصه فلا لعدم ما يدل على ذلك.

السابع و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد عدم انعقاد صلاه العيد بدونه فى زمن الغيبه

ظاهر الأخبار عدم انعقاد صلاه العيدين بدون الإمام لصحيحه زراره عن أبى جعفر (ع) لا صلاه يوم الفطر و الأضحى إلا مع امام عادل: و صحيحته الأخرى عنه أيضا من لم يصلى مع الإمام فى جماعه يوم العيد فلا صلاه له و لا قضاء عليه. و صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عن الصلاه يوم الفطر و الأضحى فقال ليس صلاه إلا مع الامام و صحيحه أبان عن زراره عن أحدهما (ع) قال: إنما صلاه العيدين على المقيم و لا صلاه إلا بإمام. و قد يناقش

فى دلالتها.

(أولاً) بأنها مخصوصه بإمام الأصل (ع) دون نائبه فلا تدل على اشتراطها بالمجتهد الجامع للشرائط فى زمن الغيبه. و جوابه ما تقدم فى صلاه الجمعه من ان الأدله الداله على قيام المجتهد مقام الإمام فى زمن الغيبه تقتضى ثبوت هذا الأمر له مضافا الى ان الامام لا يصلى إلا فى بلده و أما سائر البلاد فالمصلى نائبه بل ربما كان مريضاً فيستنيب شخصاً عنه (ع) فى بلده مضافاً الى دعوى الإجماع من

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٥٣

غير واحد من الفقهاء المتقدمين و المتأخرين على أنه يعتبر فيها ما يعتبر فى صلاه الجمعه و قد تقدم اعتبار الإمام أو نائبه فى الجمعه قال الشيخ المرحوم المحقق الشيخ جواد ملا- كتاب و أما اعتبار شرائط الجمعه فيها (أى فى صلاه العيد) فقد قطع به الأصحاب كما فى كشف اللثام، و ادعى عليه فى الانتصار و الغنيه و المعبر و التذكره و جامع المقاصد الإجماع صريحاً كما هو ظاهر كثير من العبارات من غير استثناء شىء سوى الخطبتين المستثناتين فى معقد إجماع التذكره (و ثانياً) أن المراد بالإمام إمام الجمعه لا إمام الأصل أو نائبه و جوابه أنه لو كان الأمر كذلك لاستغنى بذكر الجماعه عن ذكر الامام لاندراجها فى مفهومها مع أن الإطلاق منصرف الى الامام الحق الأصلى مضافاً لتعريف الامام المنصرف لإمام الأصل لعدم معهوديه غيره و أن كان فى بعض النصوص قد أتى به بلفظ التنكير فإنه يحمل على ذلك المعرف و تقيد الامام بالعاقل فى بعض الروايات إنما هو توضيحى (أن قلت) لو كان الأمر كذلك لكانت صلاه العيدين واجبه عينا فى زمن الغيبه للأدله على وجوبها لدعوى إلا

جماع من غير واحد من علمائنا على وجوبها و لصحيحه جميل عن أبي عبد الله (ع) أنه قال صلاة العيد فريضه و بمعناها صحيحته الأخرى و إخبار آخر و الفرض أن شرط وجوبها قد حصل فى زمن الغيبه و هو حضور منصوب الامام و هو الفقيه الجامع لشرائط المرجعيه فيلزم أن تكون واجبه فعلا مع أن الإجماع على عدم وجوبها فى زمن الغيبه ففى المحكى عن الروض و الألفيه الإجماع على عدم وجوبها حتى أن بعضهم قال أن السرفى عدم اختيار أحد من الأصحاب الوجوب فى صلاة العيد مع اختيار المشهور فى صلاة الجمعة الوجوب تخيرا، و الحال أن الجمعة و العيدان متحدان فى الشرائط عند جميع الأصحاب و حالهما واحد بحسب الفتاوى و الإجماعات هو أن الوجوب يصير عينيا حيث لا بدل للعيد بخلاف الجمعة فيلزم المخالفه للجمعه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٥٤

فى المقام بحسب الشرائط و من تجب عليه. و صاحب المدارك مع تقويته لوجوب صلاة العيد فى زمن الغيبه أعترف بعدم عثوره على تصريح به لواحد من الأصحاب. (قلنا) قد ذهب جماعه من المتأخرين إلى وجوبها فى زمن الغيبه و عن المجلسى فى البحار الميل اليه و يحكى عن المدارك و غيره تقويته و عن الحدائق اختياره و عن المجلسى أنه صرح فى زاد المعاد بوجوبها جماعه مع الفقيه و استحبابها منفردا مع تعذره إلا أنه بمقتضى صحيحه محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) قال: قال الناس لأمير المؤمنين (ع) ألا تخلف رجلا يصلى فى العيدى فقال لا أخالف السنه ان وجوبها مشروط بإقامه الإمام لها بخصوصه و لا يكفى المنصوب عنه فان الظاهر ان الناس

طلبوا منه (ع) ينب عنه في أداء صلاة العيد الواجبه كما هو مرتكز في أذهانهم فأجاب بالامتناع و عدم مخالفه السنه: و مثله ما عن البحار نقلا عن كتاب عاصم بن حميد عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول قال الناس لعلي (ع) إلا تخلف رجلا يصلى بضعفاء الناس في العيدين قال: لا أخالف السنه و ان كان بعضهم قد حملها على غير ذلك و هو النهى عن اقامه جماعتين للعيد إلا ان الظاهر هو ما ذكرناه نعم صحتها في حال التمكن من الامام أو منصوبه مشروطه بالجماعه مع أحدهما و مع التعذر يصلحها منفردا فيكون في المقام دعاوى ثلاثه (أحدها) ان صحتها مشروطه بالانتماء لجماعه فيها بالإمام الأصلي أو منصوبه مع التمكن منهما.

(الثانيه) ان وجوبها مشروط بإقامه الإمام الأصلي لجماعه لها دون غيره فلو أقامها منصوبه لا تجب.

(الثالثه) عند تعذر الإمام أو منصوبه يستحب إقامتها لجماعه أو منفردا أما الدليل على الاولى فهي الروايات المتقدمه مع الروايات الداله على قيام منصوب الامام مقامه المعتضده بالإجماعات المحكيه الداله على اشتراطها مع الإمام أو من نصبه فتكون صحتها مشروطه بهما.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٥٥

و أما (الدليل على الثانيه) فهو مقتضى الجمع بين صحيحه محمد بن مسلم المتقدمه و السيره من عهد الأئمه (ع) و العلماء الاعلام على تركها و بين الإجماعات و الوجوه الداله على صحه الاستخلاف عن الإمام في إقامتها و بين الأدله الداله على وجوبها بل لعل أغلب الإجماعات المنقوله على وجوبها مقتصره على اشتراط الامام دون ذكر المنصوب له و هكذا ظاهر أغلب عبارات القدماء من الأصحاب ففي المحكي عن المقنع للشيخ المفيد انه قال

الصلاه فرض لازم لجميع من لزمته الجمعه على شرط حضور الإمام فإنه يستفاد من ذلك ان وجوبها مشروط بإقامه الإمام لها جماعه فقط و انما صحتها تكون منوطه بإقامه الإمامه أو منصوبه لها.

و أما (الدليل على الثالثه) فيدل على استحبابها منفردا صحيحه ابن سنان عن أبي عبد الله (ع) قال من لم يشهد جماعه الناس فى العيدين فليغتسل و ليتطيب بما وجد و ليصل وحده كما يصلى فى جماعه و على هذا يحمل موثقه سماعه عن أبي عبد الله (ع) لا- صلاه فى العيدين إلا- مع الإمام فإن صليت وحدك فلا بأس فإن الظاهر ان فى عصر الامام (ع) كان يتعذر اقامه الامام أو منصوبه لها خوفا من الظلمه فلذا أجاز (ع) للراوى إقامتها وحده و لا ريب ان جواز إتيان العباده يقتضى استحبابها و الى ذلك يرجع ما فى الخبر عنه (ع) إنما صلاه يوم العيدين على ما خرج الى الجبانه و من لم يخرج فليس عليه صلاه. فإن المراد نفى الصلاه الواجبه بقرينه (عليه). و قد حكى عن الذكرى نسبه القول باستحبابها على الانفراد عند اختلال بعض شرائطها إلى الأصحاب و فى الرياض أنه الأشهر و عليه عامه من تأخر. و أما استحبابها جماعه عند عدم الإمام أو منصوبه فهو ظاهر المنقول عن جمع كثير من علمائنا و ظاهر المحكى عن الذكرى و جامع المقاصد و العزیه و الشافيه انه مذهب أكثر الأصحاب. و ظاهر المحكى عن المختلف أنه عليه فعل الأصحاب فى زماننا قال: المحقق ابن إدريس (ره). فيما حكى عنه ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٥٦

قول فقهاؤنا أجمع يستحب فى زمن الغيبه لفقهاء الشيعة أن يجمعوا بهم

صلوات الأعياد يقتضى أن تجوز جماعه فى زمن الغيبه. و ان معنى قول أصحابنا على الانفراد ليس المراد بذلك ان يصلى كل واحد منفردا بل المراد أنها تصلى جماعه عند انفرادها عن الشرائط انتهى. ملخصا و لا يخفى أن فعل الأصحاب هو الصلاه خلف من يرون أنه منصوب للإمام بأدله الولاية العامه و أنه نائبه دون من لم يرونه كذلك فلو كان المستند فى استحبابها جماعه فعل الأصحاب لم يكن ذلك صحيحا إلا اللهم أن يكون ذلك من باب التسامح فى أدله السنن.

(تنبيه) الكلام فى جواز إنابه المجتهد غيره فى هذه الصلاه كالكلام فى صلاه الجمعة المتقدم.

الثامن و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد عدم انعقاد صلاه الاستسقاء بدونه

نقل غير واحد إجماع الأصحاب على أن صلاه الاستسقاء مماثله لصلاه العيد كما و كيفا عدى الوقت و بعديه الخطبه للصلاه. كما أن حسنه هشام بن الحكم عن الصادق (ع) يدل على المماثله لها، و هذا يقتضى أنه يعتبر فى صحتها امامه امام العصر فيها أو من ينصبه عنه إلا- إذا تعذرا و لا ريب أن المجتهد فى زمان الغيبه هو المنصوب عنه فيكون هو المعتمد فى صحتها و لو عند تعذره (أن قلت) لو كان يصح الأخذ بالمماثله لصح صلاتها فرادا. (قلنا) إنما نأخذ بإطلاق المطلق أو عموم العام إذا لم يكن مخصص فاذا فرض هناك مقيد أو مخصص على عدم صحتها فرادا لم نأخذ بالإطلاق و العموم.

تنبيه الكلام فى صحه انابه المجتهد غيره فى هذه الصلاه كالكلام فى صلاه الجمعة المتقدم.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٥٧

التاسع و العشرون من أحكام المجتهد و الاجتهاد تقديمه فى إمامه الجماعه

يستفاد من جمله من المتأخرين كالعلامه و جماعه ممن تأخر عنه أن الاولى للمأمونين تقديم المجتهد على غيره فى إمامه الجماعه فى زمان الغيبه مستدلين على ذلك بالعقل و النقل اما الدليل العقلى فهو أنه لو قدموا غير المجتهد لزم تقديم المفضل على الفاضل و هو قبيح و لأن الحاجه الى الفقه فى الصلاه غير محصوره فكان أولى بالملاحظه و لا يخفى ما فيه اما قبح تقديم المفضل على الفاضل. ففيه المنع منه فى غير الرئاسه العامه و مسائل التقليد فإنه قد تكون هناك اعراض أخر تستدعى تقديمه بحكم العقل و اما الحاجه الى الفقه فهى انما تقتضى تقليده فقط و قياس ما نحن فيه على ذلك لا وجه له فان القياس ليس بحجه و لأن المفضل قد يقدم فى إمامه الجماعه كما لو

كان هو الراتب في المسجد أو صاحب المنزل أو الأمير كما حكى عدم الخلاف في ذلك، واما النقل فمن الكتاب قوله تعالى هَيْلٌ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ، و من السنه ما حكى عن الصدوق في الفقيه مرسلا قال قال (ص) امام القوم وافدهم فقدموا أفضلكم و قال قال علي (ع) ان سرکم أن تزکو صلاتکم فقدموا خيارکم و عن الصدوق في الفقيه مرسلا و الشيخ في كتاب الأخبار مسندا قال قال (ص) من أم قوما و فيهم من هو اعلم منه لم يزل أمرهم إلى السفال الى يوم القيامة، و عن رسول الله (ص) أن أئمتکم وفدکم الى الله تعالى فانظروا من توفدون في دينکم و صلوتکم، و ما روى من صلى خلف عالم فكأنما صلى خلف رسول الله (ص)، و ما روى من ان الصلاه خلف العالم بألف ركعه و لتقديم العالم على الهاشمي في المروى عن الرضا (ع) أنه قال للهاشمي انکم سادات الناس و العلماء ساداتکم و (لا يخفى ما فيه) فان الآيه الكريمة

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٥٨

انما تدل على عظم منزلته و لا- تدل على أولويه تقديمه في الجماعه و ارجحيته على غيره في هذا المنصب و اما السنه فهي ضعيفه السند و الدلاله نعم يستفاد من تعاضد بعضها مع بعض أن الصلاه خلف المجتهد فيها ثواب عظيم و هذا لا يستدعي أولويه من غيره بهذا المنصب بحيث عند التشاح بين أئمه الجماعه على وجه لا ينافي العدالة يكون الثابت من الشرع بذلك تقديمه عليهم فلعل الأتقى يكون هو المقدم لقوله تعالى إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (نعم) قد يستدل على ذلك

بما روى عن النبي ص من قوله يؤمكم أقرؤكم وقوله ص يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله تعالى فان كانوا فى القراءه سواء فاعلم بالسنه: و بما فى معتبر ابى عبيده المروى فى الكافى قال سئلت أبا عبد الله الصادق (ع) عن قوم من أصحابنا يجتمعون فتحضره الصلاه فيقول بعضهم لبعض تقدم يا فلان فقال أن رسول الله (ص) قال يتقدم القوم أقرؤهم للقرآن فان كانوا فى القراءه سواء فأقدمهم هجره فان كانوا فى الهجره سواء فأكبرهم سنا فان كانوا فى السن سواء فليؤمهم أعلمهم بالسنه و أفقههم فى الدين و الظاهر أن هذا الترتيب فى خبر ابى عبيده مما لا يعرف به قولاً من الأصحاب عدى ما يحكى عن البيان نقلاً عن بعض الأصحاب من المصير اليه و وجه الاستدلال بذلك هو أن يقال أن المراد من الأقرء هو الأفقه كما ذهب اليه المحقق الشيخ جواد ملا كتاب و بعده المرحوم آقا رضا الهمداني بناء على ما قيل من أن المتعارف فى ذلك الزمان الملازمه بين القراءه و الفقه كما حكى عن ابن مسعود أنه قال كنا لا نتجاوز عشر آيات حتى نعرف أمرها و نهيها. و جعل الأعلم بالسنه فى النبوى و خبر ابى عبيده مرتبه متأخره عن الأقرء غير مناف لإرادته الأفقه من الأقرء كما ربما يتخيله بعضهم لان المراد به على هذا التقدير من جمع بين وصفى القراءه و الفقه و هو مقدم على من انفراد بوصف الفقه لأعلميته بالسنه: و عليه فتكون هذه الروايات دليلاً لتقديم المجتهد على غيره. و الانصاف ان من

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٥٩

المجموع مع ما ورد من فضل العالم يطمئن الفقيه

بأولويه هذا المنصب للمجتهد على غيره عند الشرع هذا كله مع قطع النظر عن ثبوت الولاية العامة و النيابة المطلقة للمجتهد الجامع لشرائط الزعامه الدينيه فإنه لا إشكال فى تقديمه على غيره لان المنصب المذكور يقدم الإمام الأصلى على غيره فيه بالإجماع و ضروره الدين و المجتهد المذكور قائم مقامه فى زمن الغيبه. و فى المروى عن النبى (ص) أنه قال و كل أهل مسجد أحق بالصلاه فى مسجدهم إلا أن يكون أمير حضر فإنه أحق بالإمامه من أهل المسجد.

الثلاثون من احكام المجتهد و الاجتهاد لو عطل الناس الحج أو زياره النبى ص و جب على المجتهد أن يجبرهم على ذلك

يجب على الفقيه الجامع لشرائط الولايه ان يجبر الناس على الحج و زياره النبى (ص) عند تعطيلهم لذلك لما فى الصحيح الذى رواه الصدوق بأسانيده عن حفص بن البخرى و هشام بن سالم و معاويه بن عمار و غيرهم عن ابى عبد الله (ع) قال لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالى أن يجبرهم على ذلك و على المقام عنده و لو تركوا زياره النبى (ص) لكان على الوالى أن يجبرهم على ذلك و على المقام عنده فان لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين، و رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن ابى عمير عن حفص بن البخرى و هشام بن سالم و حسين الأحمسى و حماد و غير واحد و معاويه بن عمار عن ابى عبد الله (ع) و فى الصحيح الذى رواه ثقه الإسلام عن عده من أصحابه عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله (ع) قال لو عطل الناس الحج لوجب على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٦٠

الإمام

أن يجبرهم على الحج ولا شبهه في أن المجتهد الجامع للشروط هو المتولى لشؤون المسلمين و الامام عليهم و مع الإغماض عن ذلك فالأدلة الداله على قيامه مقام الإمام الأصلي تقتضى ثبوت هذا الحكم له.

الواحد و الثلاثون من احكام المجتهد و الاجتهاد انه يخرج قبل صلاتى الظهر لمنى و يقيم بها الى طلوع الشمس

المشهور بين الأصحاب بل حكى الإجماع عليه أنه يستحب للإمام الخروج من مكة إلى منى يوم الترويه الثامن من ذى الحجه بعد إحرام الحج قبل صلاتى الظهر و العصر و يصليهما بمنى و يبقى بمنى الى طلوع الشمس من يوم عرفه و أن الأفضل لغيره إيقاع الإحرام بعد اتيانهما فى المسجد بالنحو الذى ذكره الفقهاء و يدل على ذلك صحيح جميل على الامام أن يصلى الظهر بمنى ثمّ يبيت بها و يصبح حتى تطلع الشمس ثمّ يخرج و فى صحيحته الأخرى ينبغى للإمام أن يصلى الظهر من يوم الترويه بمنى ثمّ يبيت بها و يصبح حتى تطلع الشمس ثمّ يخرج، بل المحكى أن الشيخ فى التهذيب و ظاهر النهايه و المبسوط ذهب الى انه لا يجوز للإمام غير ذلك و أن صاحب الحدائق قد مال اليه لظاهر النصوص المزبوره و لكن مقتضى الشهره على الاستحباب و نقل الإجماع عليه و اشعار لفظ ينبغى و نحوه به هو حملها على الاستحباب كما فى الجواهر، هذا و قد فسر فى الجواهر (الامام) بأمر الحاج ناقلا التصريح بذلك عن غير واحد من الأصحاب معللا بأنه ينبغى أن يتقدم الى المنزل فيتبعوه و يجتمعوا اليه. و لا يخفى أن هذا خلاف الظاهر و المراد به هو امام المسلمين و من يتولى شؤونهم و انما يرتب هذا الحكم على أمير الحاج باعتبار نيابته عنه فالأولى ثبوت هذا الحكم للمجتهد النائب مناب الامام و الذى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٦١

الولاية المطلقة و الزعامه الدينيه فى عصر الغيبه فإنه قد عرفت أنه كلما ثبت للإمام بعنوان الإمامه يثبت له اما لأنه إمام حال الغيبه أو للأدله على قيامه مقام الإمام الأسمى.

الثانى و الثلاثون من احكام المجتهد و الاجتهاد يستحب له أن يخرج من المشعر بعد طلوع الشمس

يستحب للإمام الإفاضه من المشعر الحرام بعد طلوع الشمس بخلاف غيره فإنه يستحب له قبل طلوع الشمس بقليل كما صرح بذلك غير واحد لخبر جميل ينبغى للإمام أن يقف بجمع حتى تطلع الشمس بل عن الشيخ و ابن حمزه و القاضى الوجوب و لا يخفى أن ظاهر الخبر هو الاستحباب. ثم أنك قد عرفت أن كل ما ثبت للإمام يثبت للفقير الجامع للشرائط حال الغيبه.

الثالث و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد استحباب خطبه المجتهد يوم النفر الأول

فى المحكى عن المختصر النافع و القواعد و غيرهما أنه يستحب للإمام يوم النفر الأول أن يخطب بعد صلاه الظهر كما عن السرائر و بعد صلاه العصر كما عن المنتهى بان يعلم الناس وقت النفيرين الأول و الثانى و عن المدارك (ينبغى أن يعلمهم فيها أيضا كيفيه النفر و التوديع و يحثهم على الطاعه و على أن يختموا حجهم بالاستقامه و الثبات على طاعه الله تعالى و أن يكونوا بعد الحج خيرا مما قبله و أن يذكروا ما عاهدوا الله عليه من خير) و لكن لم أجد حتى الآن دليلا على ذلك و لكن لا ينكر حسنه فإن ذلك من شؤون الزعامه الدينيه و الولاية لأمر الرعيه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٦٢

الرابع و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد مشروعيه الجهاد بل وجوبه بأمر المجتهد فى زمن الغيبه

اشاره

الظاهر ثبوت الإجماع على مشروعيه الجهاد بل وجوبه بأمر الإمام الموجود عند بسط يده أو بأمر من نصبه للجهاد و لكن وقع النزاع بكفايه أمر المجتهد الجامع للشروط إذا كان مبسوط اليد فى زمان الغيبه فعن المسالك و غيرها عدم الاكتفاء به و حرمة توليه. و لكن الظاهر كفايه ذلك لان مقتضى عموم أدله وجوب الجهاد و عدم اختصاصها بزمان دون زمان هو ثبوته فى زمن الغيبه و اما ما دل على اعتبار وجود الامام العادل. فإنه ظاهر فى اعتبار وجود الزعيم الدينى الجامع للشرائط لقوله فى موثقه سماعه المحكيه عن الكافى و الاحتجاج عن ابى عبد الله (ع) أنه قال لقي عباد البصرى على بن الحسين (ع) فى طريق مكه فقال له يا على بن الحسين تركت الجهاد و صعوبته و أقبلت على الحج و لینه أن الله عز و جل يقول إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الْآيَةَ فقال

(ع) أتم الآيه فقال التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْآيَه فقال (ع) إذا رأينا هؤلاء الذين هذه صفتهم فالجهاد معهم أفضل من الحج، و عن تفسير على بن إبراهيم عن أبيه عن رجاله عن على بن الحسين (ع) مثله و عن محمد بن الحسن الطوسي بسنده عن أبي حمزه الثمالي مثله: ولا ريب أن هذا يشمل المجتهد الجامع للشرائط في زمن الغيبه فيكون المراد بالإمام في تلك الروايات هو هذا المعنى، و يؤيد ذلك ما عن علل الصدوق بسنده عن ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) عن آباءه قال قال أمير المؤمنين (ع) لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم و لا ينفذ في الفى . سلمنا إرادته الإمام الأصلي لكن الأدله الداله على نيابه المجتهد الجامع للشرائط عن

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٦٣

الامام المتقدمه تثبت له جميع الأحكام الثابته له بعنوان الإمامه و لا ريب أن الجهاد انما يثبت للإمام بهذا العنوان و لذا أخذ نفس هذا العنوان في موضوع الأدله: و يرشدك إلى ذلك فتوى الفقهاء بكفايه من نصبه الإمام في الجهاد فلو لم يكن دليل النصب حاكما على تلك الأدله لما كان وجه لافتائهم بذلك لأن أدله الجهاد إذا كانت تمنع من كفايه غير الإمام فهي تمنع من ذلك سواء دلت الأدله على النصب العام لسائر الوظائف أو لبعضها بالخصوص هذا مع أن تلك الأخبار إذا قيست بالنسبه للأخبار الوارده في هذا الباب تكون ظاهره في النظر للمنع من الجهاد مع أئمه الجور، و اما دعوى الإجماع على عدم كفايه المجتهد الجامع للشرائط في زمان الغيبه فإن الظاهر من مدعيها أنها حدسيه شاك مدعيها فيها كيف

و لو سلمت فهي ليست بحجة لاحتمال استناد المجمعين الى تلك الأدله الموهون دلالتها.

باقى أحكام المجتهد فى باب الجهاد

و من هنا يظهر الحال فى الاحكام التى ذكروها فى الجهاد للإمام، من أن الكفار المحاربين لا يبدءون بالحرب إلا بعد الدعوه لهم من الامام أو من ينصبه لذلك إلى محاسن الإسلام و امتناعهم عن ذلك إلا إذا عرف لهم محاسن الإسلام بقتال سابق أو بغير ذلك. و من أن له مهاده الكفار.

و أنه ينبغي له قتال من يليه من الكفار إلا أن يكون الأبعد أشد خطرا أو أكثر ضررا. فان ذلك من أحكام السياسه التى ترجع إلى نظر الامام، و أن الواجب عليه التربص إذا كثر العدد و قل المسلمون حتى تحصل له الكثره المقاومه و يجعل كل ما يتحرس به المسلمون من الكفار كعمل الحصون و حفر الخنادق و تهيئه الجند و أخذ السلاح الكافى لهم الى غير ذلك مما يقتضيه الحال بحسب العصور و الأزمان لأن أمر الجهاد موكول لنظره لتوليه شؤون المسلمين و يجب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٦٤

على الرعيه طاعته. و من أنه يكره طلب المبارزه بدون إذن الامام بل قيل بحرمتها كما أنها تستحب المبارزه كفايه أو عينا إذا ندب إليها الامام و تجب كفايه أو عينا إذا أُلزم بها. و من أنه للإمام أو من نصبه أن يذم لأهل الحرب عموما أو خصوصا على حسب ما يراه من المصلحه. و نفى الخلاف فى الجواهر عن ذلك و لأن ولايته عامه و الأمر موكول الى نظره فى ذلك و يجب الوفاء بالذمام على حسب ما وقع عليه، و من أن الامام يرث الحربى الذى عقد الأمان لنفسه إذا لم يكن له

وراث مسلم. و علل بأنه مال لم يوجف عليه بخيل و لا- ركاب فهو من الأنفال التي جعلها الله له كإرث من لا وارث له و قد ناقشنا في ذلك بان المراد بما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب هو خصوص الأرض، و من أن التحكيم و المهادنه لا تجوز إلا بإذن الامام، و من جواز جعل الإمام الجعائل لمن يدلّه على مصلحه من مصالح المسلمين و ليس للجيش الاعتراض لعموم الولاية و لفعل النبي (ص) كما في الجواهر. و من أن كيفية القتل بيد الامام لمن أسر و الحرب قائمه، و من ان الامام يكون له التخير بين المن و الغداء و الاسترقاق للاسرى بعد انقضاء الحرب و أنه إذا استرق الزوج انفسخ النكاح، و من أن ما شرطه الامام من الجعائل التي يجعلها للقائمين بمصالح المسلمين المحاربين و من السلب إذا شرطه للقاتل يجب إخراجه لأربابه قبل قسمه الغنيمه و هكذا ما رضخه للكفار الذين قاتلوا بإذن الامام. و من أن ما غنمه المسلمون بعد القسمه إذا كان فيه مال لمسلم عاد المال لأربابه و يرجع الغانم على الامام بقيمته فيعطيه من بيت المال و بعضهم قيد ذلك بتفريق الغانمين و إلا أعاد القسمه أو رجع على كل واحد منهم بما يخصه. و من أن للإمام أو من يقوم مقامه عقد الذمه. و من أن تقدير الجزيه بيد الامام بحسب ما هو الأصلح للمسلمين، و جواز وضع الامام لها على رؤوسهم أو على أراضيهم و جواز اشتراط ضيافه ماره العسكر عليهم، و أن خرخوا الذمه في دار الإسلام للإمام

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٦٥

ردهم إلى مأمئهم، و قيل

أن الامام مخير بين ذلك و بين استرقاقهم أو مفاداتهم أو قتلهم. و من أن الامام إذا ضرب مقدارا من الجزية إلى أمد معين أو على الدوام و قد مات و جب على الإمام القائم بعده إمضاء ذلك و أن أطلق الأول كان للثاني تغييره حسبما يراه صلاحا، و قد حكى عدم الخلاف على ذلك في الجواهر و من أنه على الامام أن يمنع أهل الكتاب استيناف بناء المعابد لهم كالبيع و الكنائس و الصوامع في بلاد الإسلام و لو استجدوها و جب عليه إزالتها سواء كان ذلك البلد مما أحدثه المسلمون كالبصره و الكوفه و بغداد و سر من رأى و نحوها أو فتحت عنوه أو صلحا على أن تكون الأرض للمسلمين، دون أراضيهم التي فتحت صلحا على أن تكون لهم و يؤدون خراجها فإنه يجوز إقرارهم على بيعهم و كنائسهم و نحوها من معابدهم و أحداث ما شاءوا من ذلك و من أن أهل الذمه إذا فعلوا ما ليس بسائغ في شرعهم أيضا كالزنا كان للإمام أو من يقوم مقامه أن يجرى عليهم الحد الذي يجريه على المسلمين و ذهب بعضهم إلى أنه له أن يدفعهم إلى أهل نحلتهم ليقوموا عليهم الحد بمقتضى شرعهم. و من أن للإمام و من يقوم مقامه المهادنه و هي المعاقده على ترك الحرب بعوض أو غير عوض إذا كان في ذلك مصلحة المسلمين و أن له أن يشترط لنفسه الخيار في نقضها متى شاء قال في الجواهر أن الظاهر قيام نائب الغيبه مع تمكنه مقامه في ذلك لعموم ولايته بل لا يبعد جريان الحكم على ما يقع من سلطان الجواز المعد نفسه لمنصب الإمامه انتهى.

و من أن الامام يجب

عليه العمل بموجب ما شرطه في عقد الهدنه ما قبله الى أن تخرج مده الهدنه و أنه يجب قتال من خرج على السلطان العادل (و هم أهل البغى) إذا ندب اليه السلطان أو من نصبه السلطان لذلك بل من وظائف الامام جواز قتال كل من خالف أمره في حق وجب عليه أدائه كما لو امتنع من الزكاه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٦٦

أو الصلاه أو الصوم أو نحو ذلك، و له أن يستعين بأهل الذمه في قتال المسلمين البغاه مع الضروره.

الخامس و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد وجوب إجبار المجتهد للمحتكر على بيع ما احتكره

لا يخفى ان الاحتكار الممنوع منه شرعا هو حبس الطعام طلبا لغوا الثمن مع احتياج أهل البلد و فقد بائع له أو باذل له فلو حبسه للقوت أو للتصدق أو لطلب زياده الثمن مع عدم احتياج الناس له أو مع احتياجهم و وجود البائع له و الباذل له بنحو يقوم بحاجتهم فلا مانع منه شرعا لعدم الخلاف المحكى و لقول الصادق (ع) في حسنه الحلبي أو صحيحته إنما الحكره أن يشتري طعاما ليس في المصر غيره فيحتكره فان كان في المصر طعام أو متاع غيره فلا بأس بأن يلتمس بسلعته الفضل و لقول الصادق (ع) في صحيح الحنيط انما كان ذلك رجل من قریش يقال له حكيم بن حزام و كان إذا دخل الطعام المدينه اشتراه كله فمر عليه النبي (ص) فقال له، يا حكيم بن حزام إياك أن تحتكر، فان ظاهره الإشاره إلى الاحتكار الممنوع منه شرعا و كيف كان فالاحتكار أن كان يؤدي إلى تلف النفوس لا ضرارهم لما احتكره و لا مندوحه لهم عنه البالغ إلى حد المخمسه و ما يقرب منها فلا ريب في حرمة و يجب على

متولى شؤون المسلمين من الامام أو نائبه إجبار المحتكر على البيع للإجماع المنقول عن غير واحد بل لضروره الدين و لصالح
مصلحه المسلمين و اما إذا لم يبلغ ذلك حد الاضطرار ففي تحريمه أو كراهته قولان أكثر المتأخرين على الثانى لعدم صراحه
بعض الاخبار فى التحريم و عدم صراحه ما ظاهره التحريم فى مورد البحث بل لعله ظاهر فى الاحتكار مع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٦٧

الاضطرار مضافا لما فى حسنه الحلبى أو صحيحته عن الصادق (ع) قال سألته عن الرجل يحتكر الطعام و يتربص به هل يصلح
ذلك قال (ع) أن كان الطعام كثيرا يسع الناس فلا بأس به و أن كان الطعام قليلا لا يسع الناس فإنه يكره أن يحتكر الطعام و
يترك الناس ليس لهم طعام. و حمل الكراهه على الحرمة مجاز خلاف الظاهر و كيف كان فقد حكى عدم الخلاف بين
الأصحاب فى أن الامام أو من يقوم مقامه يجبر المحتكر على البيع أو غيره من المعاوزات بل فى الجواهر حكاية الإجماع عن
جماعه عليه و فى كتاب ملا جواد (ره) نقل الإجماع المستفيض عليه من دون فرق بين أن يكون المحتكر مالكا أو وكيلا أو وليا
و للنصوص منها خبر حمزه عن أمير المؤمنين (ع) أن رسول الله (ص) مر بالمحتكرين فأمر بحكرتهم أن تخرج الى بطون
الأسواق حيث ينظر الناس إليها، و خبر حذيفه ابن منصور عن ابى عبد الله (ع) نفذ الطعام على عهد رسول الله (ص) فأتاه
المسلمون فقالوا يا رسول الله قد نفذ الطعام و لم يبق شىء إلا عند فلان فمره يبيع الناس قال فحمد الله و اثنى عليه ثم قال يا

فلا بد أن الطعام قد نفذ الأشياء عندك فأخرجه وبعه كيف شئت ولا تحبسه، بل ذلك من المصالح العامه للمسلمين فولايه الفقيه فى زمن الغيبه تقتضى ذلك بل تقتضى أن المحتكر لو امتنع من المعامله على ماله مع الإيجابار قام الفقيه مقامه فى المعامله على ماله نعم لو بذل المحتكر طعامه صدقه لم يجبر على بيعه إلا فى حق من ينقصه قبولها، وقد اختلفوا فى جواز تسعير ولى المسلمين للطعام و المشهور عدمه للأصل و عموم التسلط على المال و الإجماع المنقول عن جماعه و لخبر حمزه عن على (ع) المتقدم فان تكملته فليل لرسول الله (ص) لو قومت عليهم فغضب حتى عرف الغضب فى وجهه و قال انا أقوم عليهم انما السعر الى الله عز و جل يرفعه إذا شاء و يضعه إذا شاء و فى مرسل الفقيه انه قيل للنبي (ص) لو سعرت لنا سعرا فقال ما كنت لألقى الله تعالى ببدعه لم يحدث

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٦٨

إلى فيها شىء و لما ورد ان الله و كل بالأسعار ملكا يدبرها. و الحق ان يقال انه لا يسعر عليه إلا أنه لو أجحف ألزمه ولى المسلمين بالنزول الى حد ينتفى معه الإجحاف إذ الميزان هو مصلحه المسلمين برفع حاجتهم مع عدم الاضطرار بالغير و فى المحكى عن كتاب الأمير (ع) لمالك الأشرى فى الاحتكار. و ليكن البيع بيعا سمحا بموازين العدل واسعا لا يجحف بالفريقين من البائع و المبتاع.

السادس و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد اعتبار قبضه فيما يعتبر فيه القبض إذا كان فى الجهات العامه

ان الأمور التى يعتبر فى صحتها القبض كالوقف و الهبه و نحوها إذا تحققت بالنسبه للجهات العامه كما لو أوقف على الفقراء أو أوقف مسجدا أو وهبه، للفقراء

نظير ما لو صنع ذلك للمجنون أو للصبي الذى لا ولى له فإنه يعتبر فى صحتها قبض الحاكم الشرعى باعتبار ان القبض لا يتحقق بالنسبه اليه إلا- بقبض جميع أفراده أو الولى العام و حيث لا- يمكن قبض الجميع فيتعين قبض وليهم كما يتولى القبول عنهم و لهذا قالوا فى الزكاه ان قبض الحاكم الشرعى لها يكون قبضا عن الفقراء أجمع و موجبا لبراءه ذمه الدافع و كان له الصلح عنها بخلاف قبض بعض مستحقيها فإنه انما يكون قبضا لما يخص المدفوع له باعتبار كونه مصرفا من مصارفها و تحقيق الحال فى هذه المسأله يطلب من مظانها و إن كان الأحوط ما ذكرناه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٦٩

السابع و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد جواز بذل السبق فى المسابقه و الرمايه من بيت المال

ذكر الفقهاء انه لو بذل الامام السبق من بيت المال جاز بلا خلاف و لا إشكال معللين ذلك بأن فيه مصلحه للإسلام و المسلمين و هى مصرفه. و مقتضى التعليل تعديه الحكم للمجتهد الثابت له الولايه العامه.

الثامن و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد عدم جواز فسخ النكاح بالعيوب بدون مراجعته

حكى عن بعض الأصحاب ذهابهم الى توقف فسخ النكاح فى جميع العيوب على الحاكم الشرعى و هو لا- وجه له لمخالفته لجميع الأخبار الحاكمه بأن الفسخ للزوجه من غير توقف على أمر آخر. (نعم) ظاهر الأصحاب أن زوجه العنين ليس لها الفسخ قبل الرجوع الى الحاكم الشرعى فيؤجلها سنه و بعد ذلك يكون الفسخ لها و ذكر المحقق الشيخ حسن (ره) شبل كاشف الغطاء (ره) ان مقتضى كلامهم ان الرجوع الى الحاكم الشرعى و الانتظار إلى سنه تعبدى حتى لو تسالم الزوج و الزوجه على العنن و قطعاً به و بعدم برئه منه و فى كلامهم بحث لا سيما فيما لم يوجد هناك حاكم شرع أو وجد و امتنع من ضرب الأجل انتهى.

و الموجود فى أخبار الباب ما يدل على ان التأجيل من حين المرافعه إلى الحاكم كخبر أبى البخترى عن جعفر (ع) عن أبيه (ع) عن على (ع) انه يقول فى العنين يؤجل سنه من يوم مرافعه المريه. و فى خبر قرب الاسناد عن الحسين بن علوان عن جعفر بن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٧٠

محمد (ع) عن أبيه (ع) عن على (ع) أنه يقتضى فى العنين أنه يؤجل سنه من يوم رافعته المريه المنجبر ضعفهما بدعوى عدم الخلاف عن الرياض و من المعلوم ان ظاهرهما أنهما لو ترافعا عند الحاكم كان على الحاكم تأجيله سنه و لا دلالة فيهما على لزوم المرافعه مطلقاً

كما انهما ظاهرهما في ان مبدء السنه هو المرافعه فيما لو ترافعا و إلا فكيف مبدئها المرافعه مع عدم الترافع و الاتفاق على وجود العنن هذا. و الظاهر ان المراد بالمرافعه مطلق النزاع بينهما في هذا الموضوع و ان لم يكن عند الحاكم بقرينه عدم تقيدها بذلك. و لكن القوم حملوها على المرافعه عند الحاكم. كما ان من الأخبار ما يدل على انتظاره سنه فقط كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال العنين ينتظر به سنه و غيره من الاخبار الداله على ذلك المؤيده بنقل الاتفاق على تأجيله سنه عن الشهيد الثاني (ره) و المحقق الشيخ على (ره) و ظاهر هذه الاخبار هو ان التأجيل من جهه احتمال عدم العنن أو احتمال برئه منه و ذلك بقرينه الخبرين المتقدمين فان مقتضى المرافعه هو احتمال عدم العنن أو البرء منه و بقرينه ما روى عن المشايخ الثلاثة عن عباد الضبي أو غياث عن أبي عبد الله (ع) أنه قال في العنين إذا علم أنه لا يأتي النساء فرق بينهما. و عن أبي بصير عن ابن مسكان في الصحيح قال:

سئلت أبا عبد الله عن امرأه ابتلى زوجها فلم يقدر على الجماع أ تفارقه قال: نعم ان شئت. و عن أبي صباح الكنانى قال: سئلت أبا عبد (ع) عن أمریه ابتلى زوجها فلم يقدر على الجماع أبدا أ تفارقه قال نعم ان شئت. و عن الكنانى بهذا الاسناد قال: إذا تزوج الرجل المریه و هو لا يقدر على النساء أجل سنه حتى يعالج. و عن عبد الله بن الحسين عن على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال:

سألته عن عنين دلس نفسه لامرئه ما حاله

قال عليه المهر و يفرق بينهما إذا علم انه لا يأتي النساء فان هذه الاخبار ظاهره في انه مع علم الرجل بالعنن و عدم برئه منه و عدم المرافعه منه في ذلك يفرق بينهما بدون تأجيله سنه. فظهر ان التحقيق ان

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٧١

العنين عند النزاع بينه و بين زوجته في العنن أو البرء منه يؤجل سنه من حين النزاع و ان لم يوجد حاكم و لعل الإجماع المحكى ناظر لهذه الصوره و أما إذا علم وجود العنن و عدم البرء منه و لم يقع من الزوج مناقشه في ذلك مع الزوجه كان للزوجه الفسخ من دون تأجيل و الله العالم.

التاسع و الثلاثون من أحكام المجتهد و الاجتهاد بعنه للحكمين في الشقاق بين الزوجين

الشقاق: هو ان يكره كل واحد من الزوجين صاحبه فيكون كل منهما بكرهته للآخر في شق عنه أى في ناحيه عنه، و الحكمان هما الشخص الذى يبعثه الزوج و الشخص الذى تبعثه الزوجه و الأصل في ذلك قوله تعالى وَ إِن خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا) و قد اختلف الفقهاء في الباعث للحكمين المذكورين هو الحاكم الشرعى كما عن المسالك من نسبه إلى الأكثر أو الزوجان كما هو المحكى عن ابن بابويه و أبيه. أو أهل الزوجين كما هو المحكى عن السدى. و عن ابن جنيد ان الامام يأمر الزوجين ان يبعثا الحكمين.

و ظاهر الاخبار ان ذلك يرجع للزوجين و ذلك لما رواه المشايخ الثلاثة عن الحلبي في الصحيح و فى آخر فى الحسن عن أبى عبد الله (ع) قال سألته عن قول الله تعالى فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا قال (ع) ليس

للحكّمين ان يفرقا حتى يستأمر الرجل والمرية و يشترطا عليهما ان شاء جمعا و ان شاء فرقا فان جمعا ففجائز و ان فرقا ففجائز. و نحوها غيرها من روايات الباب فان ظاهر اشتراط الحكّمين على الزوجين قبول ما يحكمان به ان البعث انما يكون منهما و إلا لو كان من غيرهما لما كان لهما الاشتراط و كان الأمر يرجع للباعث فان من قال إن البعث من الحاكم يجعله مستقلا لا يتوقف حكمهما على رضائهما. (نعم) عند رفع أمرهما للحاكم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٧٢

الشرعى و تشاحهما و لم يتفقا على الجعل للحكّمين فعلى الحاكم الشرعى جعل ذلك لهما و ما يحكم به الحكّمان يكون نافذا عليهما و ان لم يرضيا به و ذلك للولايه الثابته له فى رفع الخصومات. و يؤيد ذلك ما عن محمد بن سيرين عن عبيده عن على (ع) فى رجل و أمرية حدث شقاق بينهما أنه قال: (ع) ابعثوا حكما من أهله و حكما من أهلها ثمّ قال للحكّمين هل تدريان ما عليكما؟ عليكما إن رأيتما أن تجمعا جمعتهما و ان رأيتما ان تفرقا فرقتما فقالت المرية رضيت بكتاب الله على ولى الله فقال:

الرجل أما الفرقه فلا فقال: على (ع) ما تبرح حتى تقر بما أقرت به.

نعم فى الجواهر بتقريب و توضيح منا ان الضمير فى (خفتم) و فى (فابعثوا) للخطاب للجماعه و هو لا بد ان يكون للحاضرين و فى (بينهما) للغيبه للزوجين و لا- بد ان يكونا غائبين فالمرجع لهما مختلف بالحضور و الغيبه و الجمع و الثنيه فلو كان الباعث للحكّمين هما الزوجان لاتفق الضميران و لكانت الآيه فإن خفتما شقاق بينكما فابعثا.

فلا بد ان يكون ضمير الجمع فى الكلمتين عائد للحكام المنصوبين لذلك كما هو المحكى عن الأكثر فى المسالك، و عن كثر العرفان و مجمع البيان انه المروى عن الباقر (ع) و الصادق (ع) و (دعوى) المنافاه بين كون الباعث هو الحاكم و بين ما هو ظاهر الأخبار من استثمارهما بأمر الزوجين من الافتراق و الاجتماع (مدفوعه) بأنه لا منافاه بين كون الباعث هو الحاكم و المبعوث عنه يستأمر بأمر الزوجين.

و لا- يخفى ما فيه فان اختلاف الضمير لا- يوجب ان يكون المخاطب هم الحاكم فلعلة المسلمون و يكون من قبيل المطلوب الكفائى. و عليه فلو قام به الزوجان سقط عن الباقيين مضافا الى ما عرفت كما فى الحدائق ان من قال بأن الباعث هو الحاكم يقول برجوع الأمر إليه دون الزوجين و أما ما نقل عن كثر العرفان و مجمع البيان فهو لم نظفر به فى أخبار الباب كما صرح بذلك صاحب الحدائق (ره). على ان اختلاف الضمائر فى لغة العرب و فى القرآن الشريف مع اتحاد المرجع أكثر من ان يحصى.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٧٣

الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد ان يكون اللعان بين الزوج و الزوجه بين يديه

المنسوب للأكثر كما هو المحكى عن المسالك أن يكون اللعان بين الزوجين بين يدي الحاكم لحسن بن مسلم سئل الباقر (ع) عن الملاعن و الملاعنه كيف يصنعان قال: يجلس الامام مستدبر القبلة فيقيمها بين يديه. و عن ابن سعيد استحباب ذلك و يؤيده المرسل عن الصادق (ع) انه قال: و السنه ان يجلس الامام للمتلاعنين و يقيمها بين يديه كل واحد منهما مستقبل القبلة و الأدله لا تفى بوجوب ذلك.

الواحد و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد انه ينفق على اللقطه من الإنسان و الحيوان و التى يخشى فسادها ببيعها

اشاره

يظهر من الفقهاء الاتفاق على وجوب الإنفاق على اللقيط و اللقيطه من ولى المسلمين عند عدم مال لهما و لا متبرع على الإنفاق عليهما و ان اختلفوا فى ان الإنفاق عليهما يكون من بيت المال كما هو المشهور أو بنحو القرض و الأصح هو الأول لما فى الجواهر من حكاية عدم الخلاف فيه عن المبسوط و لأنه بعد الحكم بحريته و إسلامه و فقره فى ظاهر الشرع و اعداد بيت المال لمصالح المسلمين كان اللازم الإنفاق عليه منه قال: فى الجواهر و هل يلحق نائب الغيبه بالسلطان على وجه يجب على الملتقط رفع الأمر اليه لم أجد تصريحاً به و لكنه محتمل. و أما الضال و الضاله فى مفتاح الكرامه ان عبارات الفقهاء قد طفحت بأن السلطان إذا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٧٤

وجد و رفع أمرهما إليه أنفق عليهما من بيت المال صرح بذلك فى المقنعه و النهايه و السرائر و النافع و التحرير و اللمعه و المهذب و المقتصر و الروضه و المسالك و غيرها قال (ره) و فيه ما تقدم من أنه لا- ينفق على مال الغير من بيت المال بل يستقرض عليه أو يباع فيه و أما المال

الملتقط الذى يخشى فسادَه ففى محكى التذكرة انه لم يجز بيعه بنفسه مع وجود الحاكم لأنه مال الغير و لا ولايه له عليه و لا على مالكه كالمال الغير الملتقط و لا- يخفى ان هذا انما يتم لو لم نقل بأن للملتقط الولايه على المال لأن له جواز تملكه و الصدقه به بعد التعريف. و لو افتقر بقاء اللقطه إلى العلاج- كالمطرب المفتقر الى العلاج رجع الى الحاكم فيبيع الحاكم بعضه و ينفقه عليه وجوبا حذرا من التلف قال فى مفتاح الكرامه و وجه تعيين الرجوع الى الحاكم انه مال غائب و هو وليه فى حفظ ماله و فى العمل ما هو الحفظ له فيه. و لكن قد عرفت ان هذا انما يتم لو لم تكن للملتقط الولايه على المال و ظاهر الاخبار أنه له الولايه عليه.

هل يجب على الحاكم قبول اللقطه

ذهب بعضهم الى أن الملتقط يجوز له دفع اللقطه إلى الحاكم لأن يبيعها لأنه ولى الغائب فى الحفظ و فى المحكى عن المسالك أنه يجب على الحاكم قبولها لأنه معد لمصالح المسلمين و من أهمها حفظ أموالهم. و لا يخفى ما فيه فان أدله اللقطه ظاهره فى ولايه الملتقط عليها و هو الحافظ لها فلا يجب على الحاكم الحفظ لأن اللقطه محفوظه بيد الملتقط و تحقيق ذلك كله يطلب من كتاب اللقطه.

الثانى و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد جواز القضاء و الحكم للمجتهد

اشاره

تقدم ص ١٣٣ الفرق بين الحكم و الفتوى كما تقدم أنه يجوز للمجتهد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٧٥

الفتوى و الكلام هنا فى جواز الحكم له و القضاء و قد عرفت معنى الحكم فى الفرق بين الفتوى و الحكم. و اما القضاء فهو بالمد و القصر و هو فى اللغة لمعاني كثيره و عن مجمع البيان و عن الصدوق أنها عشره معانى و الظاهر ان بعضها يرجع الى بعض، منها الحكم و الإلزام كقوله تعالى وَ اللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَ منها الإتمام كقول تعالى فَإِذَا قُضِيَتْ مِنْكُمْ مَنَاسِكُكُمْ وَ عن المسالك أنه سمي القضاء قضاء لأن القاضى يتم الأمر بالفصل و يمضيه و سمي حكما لما فيه من منع الظالم عن ظلمه و عن كشف اللثام هو فصل الأمر قولاً- أو فعلاً و فى عرف الفقهاء عبارته عن ولايه شرعيه لمن له أهليه الفتوى على الحكم فى إثبات الحقوق و استيفائها و فى المصالح العامه و الظاهر أنه بمعنى الحكم المخصوص و فى محكى الروضه فسرته بنفس الحكم بين الناس و يدل على ذلك المشتقات منه كقضى و يقضى و أقضى فالظاهر عدم ثبوت معنى جديد للفقهاء يغاير معناه اللغوى كما

أنه لو كان عرف الفقهاء ما ذكر للزم اختصاص القضاء عندهم بالصحيح ولا يطلق على الفاسد مع أنه لا إشكال في إطلاقه على قضاة غير الشيعة عند الفقهاء على سبيل الحقيقة، والشرائط التي ذكرها للقضاء ليست هي شرائط لنفس القضاء وإنما هي شرائط لصحته ولكن الظاهر إنما دعاهم لنسبه ذلك المعنى للفقهاء وهو رؤيتهم صدق القاضي على صاحب الولاية وأن لم يصدر منه الحكم فعلا كما لو كان نائما لكن قد عرفت في مبحث الاجتهاد إن المشتق إذا صدق لا يلزم منه أن يكون مصدره بمعناه الحقيقي متحقق كما في نجار يصدق على النائم من دون صدور نجاره منه (ثم لا يخفى) أنا لا ننكر كون القضاء من الولايات وأنه من شعب الرئاسة والولاية العامة للأئمة الأطهار وإنما ننكر أن يكون معناه عند الفقهاء كذلك. ويدل على شرعيته العقل لاحتياج الناس إليه في فصل الخصومات الواقعة بينهم وقطع منازعاتهم فلولا ذلك لاختل النظام ويدل عليه أيضا القرآن الكريم بقوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٧٦

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) وقوله تعالى مخاطبا لداود إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَّا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ: ويدل عليه أيضا مشهوره أبي خديجه إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فإنني قد جعلته قاضيا فحاكموا إليه: وقوله عليه السلام القضاء أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة وجعل (ع) الرجل الذي قضى

بالحق و هو يعلم فى الجنة: و قول الصادق عليه السلام اتقوا الحكومه انما هى للإمام العالم بالقضاء العادل بين المسلمين كنبى أو وصى و قول أمير المؤمنين عليه السلام لشريح قد جلست مجلسا لا يجلسه إلا نبى أو وصى أو شقى و قول ابى عبد الله (ع) فى مقبوله عمر بن حنظله فى رجلين وقعت بينهما منازعه ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حاكما فإنى قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله و علينا رد و الراد علينا راد على الله تعالى و هو على حد الشرك بالله: و فى روايه أبى خديجه الأخرى اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فإنى قد جعلته عليكم قاضيا و يدل عليه أيضا الإجماع و المستفاد من الجميع أنه من مناصب النبى و الأئمه (ع) بالأصالة لكونه من شؤون الرئاسة العامه و الولاية التامه الثابته لهم (ع) من ضروره المذهب و أن ثبوت هذا المنصب لغيرهم انما هو من قبلهم و بواسطتهم و انهم (ع) قد أثبتوه للمجتهد العادل الجامع لشرائط الإفتاء للإجماع القطعى على ذلك بل الضروره و مقبول عمر بن حنظله. و مشهوره ابى خديجه المتقدمتان

[قضاء المنسد عليه باب العلم و العلمى.]

هذا (و قد يورد) على جواز قضاء المجتهد المنسد عليه باب العلم و العلمى بناء على الحكومه بل من رجوع الى الأصول العمليه العقلية بأن مثله ليس ممن يعرف الاحكام مع أن معرفتها معتبره فى القاضى كما دلت عليه المقبوله كما فى كفايه الاخذ (ره) نعم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٧٧

بناء على الكشف

يصدق عليه انه عارف بحلالهم و حرامهم كالمجتهد الذى قامت عنده الاماره فيكون مشمولاً للمقبوله. و (دعوى) أن كل من قال بجواز قضاء المجتهد قال به من دون فرق بين المنفتح عنده باب العلم و بين المنسد و بين من رجع للأصول العقلية فبواسطه عدم القول بالفصل يثبت جواز قضائه. (فاسده) لأنه ليس بمثابه يكون حجه على عدم الفصل لأن المسأله من المستحدثات أو من جهه الغفله عنها. (و دعوى) ان المجتهد المنسد عليه باب العلم أو الراجع للأصول العقلية بواسطه علمه بالأحكام التى هى موارد الإجماعات و الضرورات و المتواترات إذا كانت بمقدار يعتد به فيصدق عليه ممن عرف حلالهم و حرامهم فتدل المقبوله على جواز قضائه و ان كان منسداً عليه باب العلم فى معظم الفقه. (فاسده) لأن ظاهر أدله القضاء أن يكون القاضى عالماً بأحكام الواقعه و فرض الكلام أنه ليس بعالم لانسداد باب العلم عليه أو رجوعه للأصول العقلية. (و الجواب عنه) ان المراد بالمعرفه فى المقبوله و غيرها هو المعرفه بالوظيفه الشرعيه الفعلية حسب الموازين التى يقتضيها العقل و المنسد عليه باب العلم و العلمى قد عرف الوظيفه الشرعيه التى يريدونها منه المعصومون (ع) و قد تقدم منا توضيح ذلك و تنقيحه.

و قد يورد على جواز قضاء المجتهد ثانياً بأن المقبوله قد دلت على ان المجتهد انما يصح ان يقضى بحكمهم (ع) لقوله (ع) فيها (فاذا حكم بحكمنا) و المجتهد لم يحرز أن ما أدى اليه اجتهاده هو حكمهم (ع) بل يعرف ان هذا مؤدى الأماره أو الأصل العملى خصوصاً إذا كان منسد عليه باب العلم. (و أجاب عنه) فى الكفايه بأن إسناد الحكم إليهم (ع) على سبيل المجاز كما

لو قلت هذا الحكم السلطان و الحاكم هو وكيله أو نائبه فنسبه الحكم الصادر من المجتهد إليهم (ع) في المقبوله باعتبار أنه منصوب منهم (ع) و القرينه على هذا المجاز هو كون المجتهد فى مقام الحكم غالبا يحكم بقضايا شخصيه مثل ان هذه الدار لزيد مع ان الحكم الجزئى لم يكن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٧٨

صادرا عنهم (ع) فلو أريد بالمقبوله خصوص الصادر منهم (ع) لزم اختصاص المقبوله بالفرد النادر. و ذهب المرحوم الأصفهاني (ره) أنه يحتمل بقرينه صدر المقبوله و هو (من عرف أحكامنا) ان المراد بقوله فيها (إذا حكم بحكمنا) أنه إذا حكم بما عرفه من أحكامنا بالطرق المقرره لمعرفتها كما يحتمل ان المراد إذا حكم بأحكامهم (ع) المقرره لفصل الخصومات فى مقام القضاء كما يحتمل أن المراد هو كونه من جزئيات الحكم الوارد عنهم (ع) و كون قواعدهم (ع) منطبقه عليه و لا ريب ان القاضى يعلم بذلك بواسطه اجتهاده. (أقول التحقيق) ان المراد به أنه إذا حكم بحكم بعنوان أنه حكم للمعصومين (ع) احترازا من أن يحكم بحكم المخالفين أو أهل العرف أو بحكم العقل أو بحكم السلطان فان من نظر فى حلالهم و حرامهم قد يحكم بينهم لا بعنوان أنه حكمهم (ع) بل بعنوان حكم أهل العرف أو بعنوان حكم العقل فلا يلزم الأخذ به و جاز رده.

جواز قضاء [المجتهد] المتجزى

ثمّ أن أنه يجوز القضاء للمجتهد المتجزى كما يجوز للمجتهد المطلق إذا كان مجتهدا بالمسائل التى تخص القضاء فى المسأله المتنازع فيها و يدل على ذلك مشهوره أبى خديجه المتقدمه صفحه ١٩١ خصوصا على نسخه (قضائنا) بدل قضايانا. و للإجماع المركب بعد ما ثبت جواز تقليده فان المحكى

عن غير واحد ان من قال بجواز تقليده قال بجواز قضائه و الترافع اليه. و قد أورد على ذلك المرحوم آغا ضياء و غيره من المعاصرين بمقبوله عمر بن حنظله المتقدمه صفحه ٢٠٣ و سبقهم الى ذلك المرحوم صاحب الجواهر و ارجع مشهوره أبى خديجه إلى مفاد المقبوله و أورد على ذلك أيضا بما فى التوقيع عن صاحب الأمر (ع) من قوله (و أما الحوادث الواقعه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٧٩

فارجعوا فيها الى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجه الله) و فى بعض الكتب فإنهم خليفتى عليكم: و تقريب الإيراد بذلك ان هذه المذكورات تدل بظاهرها أنه يعتبر فى القاضى معرفه جميع الأحكام الشرعيه عن مداركها فان قوله (ع) (عرف أحكامنا) ظاهر فى معرفه جل الأحكام لإضافه الجمع و عبر (بالعرفه) للإشاره إلى اعتبار أن تكون عن مدرك لا عن تقليد، و على هذا يخرج قضاء المتجزى إلا- إذا فرض كون المتجزى عارفا بغالب الأحكام و كانت له قوه استنباط جل الأحكام بحيث يصدق عليه أنه عارف بأحكامهم (ع) و قد تقدم صفحه ٢٠٣ الجواب عن ذلك و ان المراد بها الجنس مضافا الى ما عرفته غير مره من أن مناسبه الحكم الموضوع تقتضى معرفه ما يخص الموضوع المتنازع فيه، مضافا الى أن ذلك هو مقتضى الجمع بينهما و بين مشهوره أبى خديجه المتقدمه صفحه ١٩١ فإن المقبوله لو كانت ظاهره فى بيان ما يعتبر فى القاضى فمشهوره ابى خديجه أيضا كذلك لها ظهور فى ذلك بل ظهورها أقوى من ظهور المقبوله لما عرفت صفحه ٢٠٣ أن سياق المقبوله ظاهر فى الجنس و لو سلمنا تساوى الظهورين فيتساقطان و

كل منهما يكون دالا على أن المذكور فيها منصوبا للقضاء و ليس حينئذ إحداهما تنفى نصب الآخر قاضيا. و أما التوقيع فظاهر في إرادته الجنس لكون (الحديث) مفردا مضافا و لو سلمناه فالكلام فيه عين الكلام في المقبوله، و قد أورد ثانيا على الاستدلال بمشهوره أبي خديجه لجواز قضاء المتجزى بالإيراد العاشر عليها المتقدم صفحه ١٩٥ و جوابه هو الجواب. و يرد ثالثا على الاستدلال بمشهوره أبي خديجه لجواز قضاء المتجزى عدم العمل بها في خصوص المقام كما عن بعضهم و في الجواهر عدم الجابر لسندها بالنسبه الى ذلك بل الموهن متحقق فإنني لم أجد من أثبت جميع أحكام المجتهد المطلق للمتجزى عدى ما يحكى عن الأردبيلي (ره) مستدلا بخبر أبي خديجه. (و جوابه) انه لم يعلم عدم الفتوى بمضمونها فيمن اجتهد في خصوص

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٨٠

مسائل القضاء على انك قد عرفت عدم و هن سندها و ان المحكى عن المسالك الاتفاق على العمل بمضمونها كما تقدم صفحه ١٩٢ على أن نفس صاحب الجواهر (ره) احتمال جواز الحكم بالمعلوم من أحكام أهل البيت (ع) للمتجزى و حكاه عن بعضهم خصوصا مع عدم المجتهد المطلق. و يرد رابعا أن في المسالك دعوى وفاق الأصحاب على عدم جواز الحكم ممن لم يكن مجتهدا مطلقا و في الجواهر دعوى الإجماع بقسميه على ذلك. (و جوابه) ان عبارته المسالك في باب الأمر بالمعروف غير صريحه في ذلك فإنه إنما ذكر ذلك في الفقيه المجتهد و من المعلوم ان هذا أعم من المتجزى و المطلق و أما صاحب الجواهر فقد اعترف (ره) بحكاية الخلاف في ذلك عن الأردبيلي (ره) و احتمال جواز الحكم من

المتجزى فى المعلوم من أحكام أهل البيت (ع) و حكاة عن بعضهم و (الحاصل) ان الإجماع المفيد للقطع بحكم الامام (ع) هنا غير حاصل فيصح التمسك بالروايه المذكوره على انك قد عرفت أن غيرها من الروايات أيضا فيه دلالة على ذلك بمناسبه الحكم للموضوع فان المراد بها من عرف أحكامنا التي تخص الواقعه المتنازع فيها. هذا و قد ذكر الفقهاء (ره) شروطا لقضاء المجتهد تطلب من كتاب القضاء

و ينبغي التنبيه على أمور.

[التنبيه الأول] ان الحاكم يحكم بعلمه

(التنبيه الأول) الظاهر ان المجتهد يحكم بعلمه الناشئ من الأسباب العاديه و ان قامت البيئه على خلافه كما لو رأى الهلال بعينه و اطع على قتل زيد لعمر بنفسه دون الناشئ من أسباب غير عاديه كالمكاشفات و الرمل و الجفر لقيام الإجماع على عدم جوازه (وقبل الخوض فى ذلك) ليعلم ان الظاهر أن محل الخلاف هو ما كان التخاصم فى الموضوعات الخارجيه ككون هذا ملك زيد و هذا زانى و نحو ذلك و أما إذا كان النزاع من جهه الشبهه الحكميه كما لو كان نزاعهم من جهه عدد الرضعات المحرمه فلا إشكال فى عمل المجتهد بعلمه إذ يكون الرجوع إليه حينئذ

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٨١

فى فتواه و لا ريب فى أنه يفتى بما يعلم به دون غيره و لا يتصور فى هذه الصوره مخالفه موازين القضاء من البيئه و نحوها لعلمه لأنه فى هذه الصوره لا يرجع لموازين القضاء و انما يرجع للفتوى و الحاصل أن المجتهد لا بد و ان يحكم بعلمه و يدل على ذلك الإجماع المحكى عن الانتصار و الغنيه و الخلاف و ظاهر السرائر و نهج الحق و غيرها على حكم الحاكم بعلمه فلا تضر مخالفه

ابن جنيد. و لقول أمير المؤمنين (ع) لشريح لما طلب منه شاهدين ويحك ان امام المسلمين يؤمن على ما هو أعظم من ذلك و لقوله تعالى يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ) و قوله تعالى وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ و قوله تعالى وَإِنْ حَكَمَيْتَ فَمَا حُكْمَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ. و لا- ريب في أن حكمه بحسب علمه حكم بالحق كما أن حكمه بخلاف علمه حكم بالباطل ألا- ترى أن الحاكم لو اطلع على أن عمر قتل زيدا ثم قامت البيهه على أن خالدًا قتله فان حكمه بمقتضى البيهه يكون خلاف العدل و القسط و الحق لأنه حكم بخلاف الواقع و قس الباقي على ذلك. مضافا الى ان كلما علق فيه الحكم على الأمر الواقعي من حد أو قصاص كان العقل حاكما بلزوم العمل به و الحكم به عند تحققه. و عند العلم و القطع به يرى العقل تحققه و ان شئت قلت أن جميع ما دل على حد السارق و الزانى و ما دل على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر يدل على ان الحاكم لو علم بالواقع لزمه الحكم به إذ لا- يحتاج تنجزها إلى شىء سوى العلم بها قال صاحب أنوار الفقاهه ان عدم القضاء بالعلم قد يؤدي الى إيقاف الحكم أو الفسق من الحاكم كما إذا طلق الرجل ثلاثا عند الحاكم ثم أنكرك الرجل فلو لم يحكم الحاكم بعلمه لزم أما تسليمها اليه و هو فسق أو اعانه على الإثم و العدوان و أما ترك الحكم. مضافا الى ان حجيه البيهه و باقى موازين القضاء أمارات على الواقع فهى غير مجعوله للعالم بالواقع.

فان الامارات سواء كانت حجيتها بنحو الطريقه للواقع أو بنحو الموضوعيه و السببيه انما هي مجعوله لغير العالم بالواقع مضافا الى ان القول بعدم حجيه العلم للحاكم و حجيه البيئه و نحوها من موازين

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٨٢

القضاء عند العلم بكذبها يلزمه التصويب الباطل لما عرفت من أن النزاع إن كان فى الشبهات الحكميه فالمرجع هو علم الحاكم فلا بد أن يكون محل البحث هو الموضوعات فاذا قلنا بحجيه موازين القضاء فيها حتى مع علم الحاكم بالخلاف لزم التصويب فى الموضوعات لأن مثل القاتل و الزانى و المديون و نحوها من موضوعات الاحكام ليس مما يعم الموضوع الواقعى و ما يقام عليه البيئه بالضروره من العامه و الخاصه فالبيئه أن بدلت الموضوع لزم التصويب فى الموضوعات و ان لم تبدله فلا يعقل ثبوت حكم غيره له و ان بدلت البيئه الحكم الواقعى إلى حكم آخر لزم التصويب و الإلزام اجتماع الحكامين المتباينين فى موضوع واحد فى مرتبه واحده و هى مرتبه العلم لأن الفرض أن الحكم الثابت بواسطه البيئه ثابت فى مرتبه العلم بالواقع أيضا مضافا لقوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ. و لجعله (ع) الرجل الذى يقضى بعلمه فى الجنه فى تقسيمه القضاء إلى أربعة. (أن قلت) فما تصنع فى خبر الحسين بن خالد عن الصادق (ع) انه قال الواجب على الإمام إذا نظر الى رجل يزنى أو يشرب خمرا ان يقيم عليه الحد و لا يحتاج الى بيئه مع نظره لأنه أمين الله فى خلقه و إذا نظر الى رجل يسرق فالواجب عليه أن يزجره و ينهاه و يمضى و يدعه قال قلت كيف

ذلك فقال لأمن الحق إذا كان لله تعالى فالواجب على الامام (ع) اقامته و إذا كان للناس فهو للناس و بمضمونه أخبار أخرى. (قلنا) قد أجابوا عن ذلك بما حصله أن الروايه انما تدل على كون مطالبه ذى الحق فى حق الناس شرطا لإقامه الحد فان معنى قوله (ع) (و إذا كان للناس فهو للناس) ان الحق الذى يكون للناس فأمره يرجع إليهم و هذا لا ينافى وجوب القضاء بالعلم فى حقوق الناس كما انه لا يقضى فى حقوق الناس بالبينه و الإقرار إلا بعد مطالبه ذى الحق كما هو المحكى عن جماعه مدعين على ذلك الإجماع على توقف القضاء فى حقوق الناس على مطالبه ذى الحق (نعم) يحكى الخلاف فى ذلك عن الشيخ فى المبسوط

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٨٣

و عن بعض آخرين فحكموا بجواز القضاء بالإقرار لبعض الروايات و لكنه ضعيف.

و يدل على ما ذكرناه ما رواه سماعه عن الصادق (ع) قال من أخذ سارقا فعفى عنه فذاك له و ان رفع الى الامام قطعه فان قال الذى سرق منه الا- أهب له لم يدعه الامام حتى يقطعه إذا رفعه اليه و انما الهبه قبل ان يرفع الى الامام. و ما أرسله فى الفقيه و الخصال من ان صفوان بن أميه سرق ردائه فأخذ السارق و جاء به الى رسول الله (ص) و اقام على ذلك شاهدين فأمر (ص) بقطع يمينه فقال صفوان يا رسول الله أ تقطعه من أجل ردائي فقد و هبته له فقال (ص) الا كان هذا قبل أن ترفعه الى فجرت السنه فى الحد إذا رفع الى الامام و قامت عليه البينه أن لا يعطل

و يقام (ان قلت) انه يلزم على هذا أنه لو حكم الحاكم بان هذا قول رسول الله (ص) حيث أنه علم به لزم إنفاذ حكمه عند جميع الحاكم و العمل به و هو لا يلتزم به احد (قلنا) الإجماع على عدم نفوذ حكمه في ذلك هو المانع فهو نظير الحكم بان حكم الله تعالى هو هذه الفتوى. (ان قلت) ما تصنع بقوله (ص) (لو كنت راجما من دون بينه لرجمتها) فإنه ظاهره أن النبي (ص) كان يعلم باستحقاقها للرجم و لم يحكم بذلك لعدم قيام البينه عنده على ذلك. قلنا الخبر ضعيف فلا يؤخذ به. (ان قلت) ان الاخبار خاليه عن الحكم بالعلم و انها انما علق الحكم في جميعها بالبينات و الايمان و لم يذكر معها الحكم بالعلم و إن الرسول (ص) و الأئمة (ع) لم يزالوا يحكمون بالبينه و اليمين مع علمهم بالواقع فعلا أو بالمشيئه بمعنى أنهم لو أرادوا أن يعرفوا الواقع لعرفوه. و لا ريب في عدم المطابقه بين علمهم و البينه و اليمين في جميع أحكام الدعوى و لم يزالوا يقفوا عن الحكم و الحد حتى توجد البينه. و لم ينقل عنهم (ع) أنهم ردوا بينه في حد أو قصاص أو قطع خصومه لعلمهم بخلافها أو حكموا ابتداء على شخص بحق و أسندوا ذلك إلى علمهم (ع) (قلنا) لندره حصول العلم عند القضاء لم يتعرض له في الاخبار بل لبداهه العمل

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٨٤

بالقطع ترك التعرض له. على أن الأدله الآمره بالحكم بالعدل و القسط و الحق تكون داله على اعتبار الحكم بمقتضى العلم لأن الذى يحكم بخلاف قطعه يكون قد حكم بخلاف الواقع

و هو حكم بغير العدل و بغير القسط و بغير الحق (و دعوى) أن ما دل على حصر الموازين للقضاء بأربعة يقتضى نفي كون العلم من موازين القضاء (فاسده) جدا للقطع بأن الموازين الشرعيه كلها أمارات على الواقع و من شأن الامارات اختصاصها بالجاهل فهى موازين بالنسبه للجاهل بالواقع. مضافا إلى أنه لم يثبت إهمال الامام لعلمه فى مورد و على تقدير الثبوت فهو قضيه فى واقعه محتمله لكثير من التأويلات و التوجيهات ككون الموضوع فيها مبنى على الظاهر كما يقال أن من نعلم بأنه يبطن الكفر و لكن يظهر الإسلام يرتب عليه آثار الإسلام من الطهاره و غيرها لان الموضوع لتلك الآثار هو إظهار الإسلام. أو كون المصلحه العامه تقتضى عدم الحكم بالعلم. و لعل منه عدم حكمهم بكفر بعض الفرق أو من جهه التقيه و نحوها على أنا لا نسلم انهم لم يعلموا بعلمهم الحاصل لهم من الأسباب العاديه و انا لو سلمنا ذلك فانا إنما نسلمه فى علمهم الحاصل من الأسباب الغيبه التى من المصلحه العامه إخفائها على الناس و التى قد ذكرنا فى صدر البحث عدم الدليل على لزوم العمل به.

[حرمة قضاء من ليس له أهليه القضاء.]

اشاره

من ليس له أهليه القضاء يحرم عليه القضاء بين الناس. و حكمه غير نافذ. و لا يجوز الرجوع إليه فى مقام التخاصم. و لا يجوز الشهاده عنده. و المال الذى يؤخذ بحكمه حرام (التنبيه الثانى) قال السيد (ره): فى عروته أن من ليس له أهليه القضاء يحرم عليه القضاء بين الناس و حكمه ليس بنافذ و لا يجوز الرجوع إليه فى فصل الخصومه بالترافع عنده و لا تجوز الشهاده عنده. و المال الذى يؤخذ بحكمه حرام

النور الساطع فى الفقه

و ان كان الآخذ محققا إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده فهذه أحكام خمسة (أما حرمة قضائه بين الناس) فلأن عدم أهليته إن كان من جهه جهله بالمسأله المترافع فيها أو من جهه جهله بأصول القضاء وقواعده فواضح لكون قضائه موجبا للتفويت الحقوق و تضيع الأموال و اباحه الإعراض مع أن كل ذلك مما علم بعدم رضاء المولى به فيكون التسبب لوقوعها حراما مضافا إلى أن الأدله الداله على القضاء التى سنذكرها فيما بعد تدل على أنه من الأمور المختصه بالنبي (ص) و الأئمه من بعده و من أذنوا له بذلك و المذكور لم يأذنوا له بذلك قطعا.

و ان كان عدم أهليته من جهه عدم اجتهاده المطلق و إلا- فهو عارف بالمسأله المترافع فيها و أصول القضاء فحرمة ذلك مبنى على عدم جواز قضاء المتجزى و قد تقدم منا الكلام فى ذلك فى مبحث تجزى الاجتهاد. و ان كان عدم أهليته من جهه فقدته للشروط المعتره فى القاضى من العداله أو طهاره المولد و نحوها فحرمة ذلك من جهه أن الأدله الداله على جواز القضاء تدل على أنه من الأمور المختصه بالنبي (ص) و الأئمه (ع) من بعده أو من أذنوا له بذلك و لا- ريب أن القاضى الفاقد للشروط المعتره فيه غير مأذون منهم فيحرم عليه القضاء. مضافا للأدله الكثيره منها صحيحه سليمان بن خالد عن أبى عبد الله (ع) قال: اتقوا الحكومه فإن الحكومه انما هى للإمام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين كنبى أو وصى و فى نسخه أخرى لبنى أو وصى. و كروايه إسحاق بن عمار عن أبى عبد الله (ع) قال قال: أمير المؤمنين لشريح

يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه إلا نبي أو وصى نبي أو شقى.

[من كان عالما بالأحكام الشرعية من طريق التقليد يحرم عليه القضاء.]

(و اما) إذا كان عاميا و لكنه عالم بالقضاء عن طريق التقليد فقد حكى عن بعضهم جواز القضاء له إلا ان الحق عدم جوازه له لما عرفته من ان القضاء من الأمور المختصة بالنبي (ص) و الأئمة (ع) أو المأذون من قبلهم و المقلد حتى العالم بالقضاء عن طريق التقليد لم يثبت الاذن له بذلك فهو حرام عليه. و قد حكى الإجماع من المسالك على ذلك و ادعى الإجماع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٨٦

فى أنوار الفقاهاه عليه. (نعم) حكى عن المرحوم المتبحر صاحب الجواهر (ره) فى كتاب القضاء ثبوت الاذن بالقضاء للعالم بالقضاء و لو عن طريق التقليد و انه ناقش فى الإجماع المذكور و قد استدل له على ذلك بوجهين:

(أحدهما): الروايات منها روايه أبى خديجه قال أبو عبد الله (ع): إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا (و فى نسخه) (من قضائنا) فاجعلوه بينكم فإنى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه بتقريب أن العلم أعم من القطع الوجدانى أو الظن الحاصل من الأماره المعبره شرعا بدليل شمول الروايه عند الجميع للمجتهد الذى أكثر استنباطاته ظنيه و لا ريب أن العامى المقلد قد حصل له الظن من الأماره المعبره و هى الفتوى.

(و منها) ما فى روايته الأخرى عن أبى عبد الله: اجعلوا بينكم رجلا- عرف حلالنا و حرامنا فإنى قد جعلته قاضيا، بتقريب أن المعرفه للحلال و الحرام تشمل المعرفه عن تقليد. (و منها) روايه الحلبي قال قلت: لأبى عبد الله (ع)، ربما كان بين الرجلين من

أصحابنا المنازعه فى الشىء فى تراضيان برجل منا فقال (ع):

ليس هو ذاك انما هو الذى يجبر الناس على حكمه بالسيف و السوط بتقريب ان الامام (ع) قرر السائل على جواز التراضى على قضاء رجل منا بقوله (ع) ليس هو ذاك فان المراد منه أن الرجل منا الذى تراضيا على قضاائه ليس هو ذاك القاضى المنهى عن الرجوع إليه فى القضاء، و حيث ان ترك استفعال الامام (ع) عن انه رجل مقلد أو مجتهد علم جواز قضاء كل عالم حتى عن طريق التقليد (و لا يخفى ما فيه) فان إطلاق هذه الروايات منصرف عن المقلد العامى و لو سلم الإطلاق فيها فهى مقيدة بمقبوله عمر بن حنظله بقوله (ع) فيها (ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا) فإنه ظاهر فى المجتهد لأنه هو الذى له النظر فى الروايات من حيث الدلالة و السند لمعرفة الأحكام الشرعية

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٨٧

و مقيدة أيضا بالتوقيع الشريف عن الإمام الحجة عجل الله فرجه بقوله (و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله) بناء على شمول الحوادث حتى للمنازعات فإنه (ع) أرجعهم للرواه الذين يعرفون الحكم الشرعى من الاجتهاد فى الروايات و لم يرجعهم لمطلق من عرف الأحكام الشرعية و لو عن الفتوى و دعوى أنهما لا يصلحان لتقيد تلك المطلقات لأن كل منهما مثبتين للحكم فاسده لأن الظاهر منهما انهما فى مقام بيان تمام الموضوع للحكم.

و أما ما ذكره بعضهم من أن الروايات المذكوره ليس لها إطلاق بحيث تشمل المعرفة عن تقليد لأنها فى مقام بيان

اشترط الايمان فى القاضى فى مقابل العامه و انه لا- بد و ان يكون من الشيعة، و أما من جهة أنه مطلق من يعرف الحكم أو خصوص المجتهد فليست الروايات فى مقام بيانه. فلا- يخفى ما فيه فان روايه أبى خديجه الأولى ظاهره فى مقام بيان اعتبار المعرفة كما أنها فى مقام بيان أنه من الشيعة لتعقيبه (ع) (يعلم) بقوله (منكم).

(الوجه الثانى) الذى استدل به على جواز قضاء العامى المقلد: أن المنصوبين من قبل الأئمه (ع) فى زمن الحضور للقضاء لم يكونوا مجتهدين عندهم ملكه الاستنباط بل أغلبهم سئلوا الأئمه (ع) عن الأحكام الشرعيه و عرفوها بطريق الجواب لا بطريق الاجتهاد و أعمال ملكه الاستنباط نظير سؤال العوام للعلماء و معرفتهم الأحكام الشرعيه منهم. و الجواب عنه أن المنصوبين منهم للقضاء لا بد و أن يكونوا عندهم ملكه الاجتهاد و الاستنباط للأحكام الشرعيه لابتلائهم بمختلف الوقائع و القضايا الموقوفه على اطلاعهم على الأدله الشرعيه و الأخبار الدينيه و حمل العام منها على الخاص و المطلق على المقيد و أعمال قواعد المعارضه لا سيما من بعد عن ديارهم (ع) أو شق عليه الوصول إليهم (ع) إلى غير ذلك من الأمور التى لا بد من إعمالها فى معرفه أحكام الوقائع المتوقفه على ملكه الاستنباط و ليس الاجتهاد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٨٨

إلا ذلك غايه الأمر سهوله الاجتهاد فى عصرهم (ع) لسهوله مقدماته فى ذلك العصر و صعوبته فى عصرنا لصعوبه مقدماته علينا.

(و أما ان حكمه غير نافذ) فلأن الأدله الداله على نفوذ حكم القاضى إنما تخص من كان فيه أهليه القضاء فاذا كان لا أهليه له فلا تشمله الأدله فالأصل عدم نفوذ حكمه.

[حرمة الترافع الى من ليس له أهليه القضاء.]

(و أما عدم جواز الترافع إلى من ليس بأهل للقضاء) فقد حكى الإجماع عليه و العمده فى المقام هو الاخبار الداله على عدم جواز الرجوع إلى قضاه العامه و أهل الجور فإنها و ان اختصت بقضاه العامه إلا ان مقتضى الضابط المذكور فيها أنه حكم كل من ترافع إلى غير من كان داخلا فى الضابط المزبور فيها بعد تقييد مطلقها بمقيدها (منها) روايه أبى خديجه المتقدمه حيث فيها إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم، فان قوله (ع) و لكن انظروا بمنزله الضابط و لا ريب ان المراد بالرجل هو الجامع لباقي صفات القاضى بواسطه الأدله الداله على تقييد القاضى بها فتكون الروايه داله على حرمة التحاكم و الترافع إلى غيره (و نظيرها) روايته الأخرى قال بعثنى أبو عبد الله إلى أصحابنا فقال (ع) قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومه أو تدار فى شىء من الأخذ و العطاء ان تحاكموا إلى احد من هؤلاء الفساق بينكم اجعلوا رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فإنى قد جعلته قاضيا (و نظيرها) مقبوله عمر بن حنظله قال: سئلت أبا عبد الله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحكما إلى السلطان أو إلى القضاء أ يحل ذلك فقال (ع): من تحاكم إليه فى حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتا و ان كان حقه ثابتا و فى نسخه (حقا ثابتا) لأنه أخذه بحكم الطاغوت و قد أمر الله تعالى أن يكفر به قلت فكيف يصنعان قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا

و نظر فى حالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حاكما فإنى قد جعلته حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله و علينا رد و الراد علينا راد على الله و هو على حد الشرك بالله. و قد يقرب الاستدلال بهذه المقبوله بوجه آخر بأن من كان ليس بأهل للقضاء و قد تصدى له فقد صار طاغوتا لان الطاغوت هو من طغى و تعدى على حدود الله تعالى فيكون الترافع و التحاكم عنده تحاكم عند الطاغوت و هذه الروايه قد دلت على حرمة و قد يستدل على حرمة التحاكم عند من ليس بأهل للقضاء بأنه أعانه على الإثم لأن قضاؤه حرام و الترافع عنده موجب لصدور قضاؤه.

[حرمة الشهاده عند من ليس له أهليه القضاء.]

(و أما عدم جواز الشهاده عند من ليس له أهليه القضاء) فلأن الشهاده عنده سبب لقضائه و من مقدمات قضاؤه نظير الترافع عنده فتكون محرمة من باب الإعانه على الإثم و لذا المرحوم آقا ضياء العراقي قيد عدم جواز الشهاده بصوره ما إذا قصد التوصل بها إلى فصل الخصومه. أو لأنها تقويه للباطل الذى هو القضاء المحرم لأنه إمضاء له. أو لمقبوله عمر بن حنظله المتقدمه حيث دلت على عدم جواز الترافع عند سلاطين أهل الجور و قضاتهم من جهة أنهم من الطاغوت الذى أمروا أن يكفروا به باعتبار ان الكفر بهم يقتضى عدم الشهاده عندهم و عدم متابعتهم و ترتيب الأثر على مناصبهم و بضميمه عدم الفصل بين قضاء العامه و قضاء الشيعة الذين لا أهليه لهم يتم المطلوب

[حرمة التصرف بالمال المأخوذ بحكم من ليس له أهليه القضاء.]

(و أما المال الذى يؤخذ بحكمه حرام التصرف به كالذى يؤخذ غصبا) فلعدم سببيه حكمه للاستحقاق و لا لدفع حق الدعوى بل و ان كان الآخذ محقا و مالكا لما أخذه فإنه حرام تصرفه فيه. و قد يستدل على ذلك (أولا) بأنه صار متعلقا لحق دعوى الغير بعد وقوعه بيده فلا يجوز التصرف فيه قبل ابطال حق دعوى من فى يده بعد أن أظهر دعواه و أقدم على المرافعه فلا ينافى ذلك جواز سرقة منه لعدم وجود الدعوى منه و (لا يخفى ما فيه) فإنه مختص بصوره ما إذا كان المال بيد الغير دون ما إذا كان ليس بيده. على انا لا نسلم ان حق الدعوى للغير يمنع من تصرف

يحكم له فإنما يأخذه سحتا و ان كان حقا ثابتا) و دلالتها على ذلك أما من جهة ما ذكرناه من جعل الضابط فيها للقاضي الذي يصح الترافع عنده و يكون أخذ المال بحكمه ليس من السحت بعد تقيده بما دل على ما يشترط في القاضي فيكون ما عداه من القضاء هو من لا أهليه له و يكون أخذ المال بواسطه حكمه سحت أو من جهة أن الطاغوت فيها هو كل من تجاوز حدود الله تعالى و طغى على الله و عصاه و ليس مختصا بولاه أهل الجور و السنه فيكون التعليل بقوله (لأنه أخذه بحكم الطاغوت) يشمل كل قاضى و سلطان ليس له أهليه الحكم أو من جهة عدم القول بالفصل بين قضاء أهل الجور و غيرهم من القضاء الذين لا أهليه لهم و قد أورد على الاستدلال بالمقبوله بوجه (أحدها) ما ذكره استاذنا المرحوم الشيخ كا (ره) بأن العالم بان العين له لا مانع له من التصرف و ليس فى إطلاق المقبوله قوه تخصيص لأدله جواز تصرف المالك فى ملكه و ان السلطنه على الأموال عقلى معاضد بالشرع ربما يدعى فيها الإباء عن التخصيص حتى قيل فيما ورد فى الموارد من ترخيص الماره بالأكل مما مر عليه أنه يكشف عن ثبوت حق له و إلا فالحكم بجواز التصرف فى مال الغير لا يكاد يقع فى الشرع إلا بدليل قطعى و فى حكمه المنع من تصرف المالك بل هو من أفراده فى وجه. و يمكن الجواب عنه انا لا- نسلم ذلك كيف و منع الشارع عن التصرف فى الملك أكثر من أن يحصى فهو يحرم التصرف فيه بنحو الإسراف أو بنحو الضرر أو فى حال

خاص كحال الصوم أو حال الحج و هكذا يمكن أن يكون منها حال حكم القاضى الجائر به له عند التداعى و كيف يمكن إنكار قوه إطلاقها مع تعليل الحكم فيها بالأمر بالكفر بالطاغوت (ثانيها) ما يمكن أن يقال بل لعله قد قيل بأن السؤال فيها عن الدين

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٩١

و الميراث و لا-ريب فى ظهور الدين فى الترافع فى الكلى لا- فى العين الخارجيه و هكذا ظهور النزاع فى الميراث فى الشبهه الحكميه كالنزاع فى أن الزوجه تستحق فى الأرض أم لا و لا إشكال فى هذه الصور ان حكم الجائر لا ينفذ أما فى الدين فإن أمره بالأخذ من مال الغريم معناه نفوذ حكمه فى تعيين الكلى فى فرد خارجى و هو حرام و هكذا فى الشبهه الحكميه. (و لا يخفى ما فيه) فان النزاع فى الدين قد يتصور فى العين الخارجيه كما لو استدان منه مال و عينه باقيه فعلا فطالبه به و هكذا النزاع فى الميراث طالما يكون فى غير الشبهه الحكميه كما لو ادعى بأن أباه قد ترك هذا المال و أنكره الآخر أو أودع هذا المال و أنكره الآخر أو ورث هذا المقدار من المال و أنكره الورثه أو ادعى أنه ابنه و أنكره الآخرون إلى غير ذلك فمقتضى ترك استفصال الامام (ع) هو شمول الحكم للجميع.

(ثالثها) مورد الروايه المأخوذ بحكم السلطان و قضاه العامه فلا يعم المأخوذ بحكم غيرهم من فاقدى شرائط القضاء. و لا يخفى ما فيه لما عرفت فى تقريب الاستدلال بها ص ٥٨٨ من عدم اختصاصها بهم و عمومها لكل ما يأخذ بحكم من ليس له أهليه الحكم و

القضاء و اختصاص المورد لا يخصص الوارد.

(رابعها) أن المقبوله معارضه بموثقه على ابن فضال قال: فرأت فى كتاب أبى الأسد إلى أبى الحسن الثانى (ع) و قرأته بخطه سأله عن ما فى تفسير قوله تعالى [□] وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوا بِهَا [□] إِلَى الْحُكَّامِ فَكُتِبَ (ع) بخطه الحكام القضاء ثم كتب تحته: هو أن يعلم الرجل أنه ظالم فيحكم له القاضى فهو غير معذور فى أخذه ذلك الذى قد حكم له إذا كان قد علم أنه ظالم، و وجه المنافاه ان فى الروايه اشترط عدم المعذوريه بصوره العلم بأنه ظالم و غير مستحق ما أخذه فيفهم من مفهوم الشرط أنه يكون معذورا لو لم يعلم بأنه ظالم و يجوز له الأخذ. (و دعوى) أن هذا تفسير للايه و ان الأكل بالباطل يكون بهذا النحو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٩٢

(غير مفيده) لأن ما ذكر بعد التفسير هو ناظر لبيان الحكم الشرعى للمسأله لا لبيان معنى الباطل و شرحه سلمنا ذلك إلا أنه لو كان ما يأخذه سحتا حتى لو كان محقا كما هو مفاد المقبوله كان من الأكل الباطل فتخصيصه الأكل بالباطل بتلك الصوره ينافى إطلاق المقبوله السحت على الحق المأخوذ بواسطه القضاء ممن ليس له أهليه القضاء (و دعوى) أن مراد الامام (ع) القضاء العدول فإنه لا إشكال فى عدم معذوريه المدعى لو علم أنه ظالم و معذوريته لو لم يعلم.

(مدفوعه) بأن الآيه بقريته قوله (ع) [□] وَ تَدُلُّوا بِهَا [□] إِلَى الْحُكَّامِ الظاهر فى الرشوه للقاضى ليحكم له بالباطل يوجب انعقاد الظهور لها فى قضاء أهل الجور لان قضاء أهل العدل لا يقدمون عليها بخلاف قضاء أهل الجور. مضافا لما

ورد من أن المراد بالحكام فى الآيه الكريمه هم قضاه الجور كما فى روايه أبى بصير فى كتاب القضاء من الوسائل. (نعم) يحتمل أن الضمير فى قوله (أنه ظالم) عائد للقاضى فىكون معنى الروايه هو أن يعلم الرجل أن القاضى ظالم بجلوسه مجلس القضاء و هو ليس بأهل له أو المراد أنه من الظلمه و أهل الجور و حينئذ فالروايه تكون مؤكده لمعنى المقبوله و يؤيد إرادته هذا المعنى أن إرادته المعنى الأول واضح بديهى لا يحتاج أن يكتبه الامام (ع) أن قلت كان على الامام (ع) أن يوضح هذا المعنى قلنا لما كان الحكم المذكور خلاف التقيه أجمله و أبهمه خصوصا فى الكتابات فإن التقيه فيها أكثر و الزم و يؤيد ذلك أن الكلام فى القضاء الظلمه الذين هم الحكام.

(خامسها) أن الروايه لا تشمل التداعى على العين الخارجيه لأن السحت هو المال المنتقل اليه من الغير على وجه محرم و أما مال نفسه فلا يكون سحتا و ان حرم التصرف فيه بعنوان ثانوى، و لو سلم إطلاقه على مطلق الحرام كان ذلك فيما خبث ذاتا و أما ما كان غير خبيث فى ذاته فليس بسحت و ان حرم بطرو عنوان عرضى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٩٣

عليه فلا يقال آكل السحت لمن أفطر فى نهار رمضان بطعام مملوك له أو قطع صلواته به، و عليه فالعين المتداعى عليها ليست بسحت على مالكها و ان حرم عليه استعمالها فقول الامام (ع) يأخذه سحتا لا يشمل التداعى على العين الخارجيه و انما يشمل الدين لأن حكم القاضى بتعيين كلى الدين فى مال الغريم غير نافذ فىكون أخذ الدائن له أخذ لغير ماله و

هو سحت. (و لا يخفى ما فيه) فان السحت ظاهر في (الذى يحرم الانتفاع به و يحرم التكسب به و لو كان بعنوان ثانوى) لأنه هو المتبادر من إطلاقه و فى الأمثله المذكوره لم يكن المال يحرم التكسب به حتى يكون سحتا فالعين الخارجيه لما كانت يحرم التكسب بها صارت من السحت على أنه بعد فرض دلالة المقبوله على أن ما يؤخذ بحكم القاضى سحتا صارت العين الخارجيه المأخوذه بحكم القاضى سحت كسائر الأعيان الخارجيه المحكوم بسحتيتها لذاتها أو لظرو عنوان آخر عليها كالغصبيه فاذا كان للمقبوله إطلاق و دلاله فلا- وجه لتقيد المأخوذ فيها بغير العين الخارجيه و بعبارته أخرى أن المقبوله هى التى أثبتت السحتيه للمأخوذ كذلك بينما فى حد ذاته ليس بسحت فلا وجه لإخراج بعض أفراد المأخوذ لعدم صدق السحت عليه فى العرف. (و دعوى) أنه غير قابل لأن يكون سحتا لان السحتيه يعتبر فيها الخباثه الذاتيه و هو ليس بخبيث ذاتا (فاسده) فإن السحتيه ليست تقتضى ذلك فان المال المغصوب ليس به خبيث ذاتا و انما هو بطرو عنوان عليه و هو الغصبيه صار فيه خبيث و هكذا المال المختلط بالحرام و هكذا ما يعطى لمحاربه الدين و ذلك لان السحتيه انما تثبت فيما إذا حرم الانتفاع بالمال مع حرمة التكسب به و لو بواسطة طرو عنوان يقتضى ذلك و لا- ريب أن هذا المعنى قابل للثبوت فى العين الخارجيه بالنسبه لمالكها و المقبوله بإطلاقها تقتضيه سلمنا لكن هذا الإطلاق متعارف عند العرب فإنه إذا قيل أن مالى لا يحل لأحد أخذه فإنه دم عبيط أو نار تحرق أو سم ذعاف فهل ترى يخصص

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١،

ماله بما يكون دما عبيطا أو بما يكون نارا دون ما عدها ففي ما نحن فيه الامام (ع) في مقام التشديد في الحكم و المبالغه في المنع منه عبر بالسحت عن المأخوذ به كناية عن المبالغه في الحرمة و أنه حكمه حكم السحت و ان لم يكن سحتا نظير قوله تعالى يَا كُلُّونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا.

(سادسها) هو حمل المقبوله على حرمة الأخذ فقط دون حرمة التصرف بالمال المأخوذ بتقريب منا بأن نقول أن سحتا في الروايه نائب المفعول المطلق لا حالا فيكون المعنى انما يأخذه أخذنا سحتا نظير قولهم ضربا مؤلما أى أخذنا يكون فيه خبث و حرمة. نظير ما يقال تجاره سحت أى فيها خبث و حرمة و يدل على إرادته هذا المعنى أنه لو كان مقصود الامام (ع) هو كون المأخوذ سحتا لقال (ع) و ما يحكم له به فهو سحت لكان أخصر و أوضح و انما مراد الامام (ع) هو بيان ان الأخذ محرم فقط و أما ان المأخوذ بعد أخذه يكون سحتا فهو مسكوت عنه، و بهذا تتوافق المقبوله و موثقه على بن فضال بناء على احتمال ان الضمير في الموثقه يعود للقاضي و يكون المراد إذا علم الرجل ظلم القاضي في جلوسه بمجلس القضاء كما تقدم ص ٥٩٠ و يؤيد ذلك ما ذكره صاحب معالم الزلفى في شرح عروه الوثقى من أنه لم يجد من أفتى بكون المأخوذ سحتا صريحا مطلقا حتى فيما لو كان الآخذ محقا إلا الماتن مع أنه في ملحقاته في كتاب القضاء استشكل في ذلك مثل صاحب الكفايه، لكن المحكى عن المستند دعوى الإجماع عن والده على حرمة المأخوذ بحكم الجائر حتى لو كان حقا.

و (أما أنه يجوز الترافع) إلى من ليس له أهليه القضاء و ما يأخذه بحكمه فليس بسحت إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده فقد استدل عليه جماعه بقاعده نفي الضرر و قاعده نفي العسر و الحرج لحكومتها على جميع ما ذكر من الأدله لحرمة الرجوع إليهم و قد روى عن نسخه من الكافي عن علي بن محمد قال سألته: هل يجوز لنا أن نأخذ حقوقنا منهم بحكم قضائهم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٩٥

فكتب يجوز ذلك، و حيث أن المعتمد هو قاعده نفي الضرر فلا بد من الأخذ بها بمقدار ما تقتضيه و عليه فلا بد للمدعى من إحراز كون المال له بالعلم الوجدانى أو بالدليل المعتمد عنده و أما مع الجهل بكون المال له فلم يحرز موضوع الضرر بترك الترافع حتى ينفىه بقاعده نفي الضرر كما أنه مقتضى القاعده المذكوره هو الرجوع إلى من ليس له أهليه القضاء عند فقد الجامع للشرائط أو تعسر الوصول اليه أو عدم نفوذ قضائه بمعنى عدم استنقاذ الحق بقضائه بل حتى فى صورته ما إذا كان بالرجوع للجامع للشرائط لا يظهر حقه بخلاف ما إذا رجع للجائر كما لو كان شهوده على الواقعة فسقه لا يقبلهم القاضى الجامع للشرائط و يقبلهم القاضى الجائر فإنه يجوز له الرجوع أيضا للجائر لقاعده نفي الضرر و لا ينفع إطلاق مقبوله ابن حنظله لحكومته قاعده الضرر عليها، هذا و قد نسب عدم الجواز فى المسأله للأكثر و حكى الإجماع عليه عن الروضه و استدل له بإطلاق أدله المنع و بأنه اعانه على الإثم و بأن الترافع إليه أمر بالمنكر و لكن لا يخفى أن قاعده نفي الضرر حاكمه على

الجميع و الإجماع موهون بوجود المخالف كما هو المحكى عن الشهيدين فى الحواشى و المسالك.

التنبیه الثالث [ترافع غير أهل مذهبه عنده].

الترافع من غير أهل المذهب (التنبیه الثالث) فى الشرائع فى كتاب الإيلاء ما حاصله ان الذميان إذا ترافعا عند حاكم شرعنا كان الحاكم بالخيار بين أن يحكم بينهما بمقتضى شرعنا و بين أن يردهما إلى أهل نحلتهما. و التحقيق أن يقال ان على الحاكم أن يحكم بمقتضى اجتهاده فى الحكم الشرعى حتى لو ترافعا عنده من المسلمين من هو من غير مذهبه لقوله تعالى لَتَحْكُمَ بَيْنَ الَّذِينَ أَرَاكَ اللَّهُ و لقوله تعالى وَ أَنْ احْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ و لقوله تعالى مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ* و لان غير مذهبه حتى الكفار مكلف

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٩٦

بالفروع فلا- يجوز أن يرده إلى نحلته مع أنه يعتقد بعدم صحتها و أنها خلاف تكليفه المطلوب منه. (ان قلت) ان ذلك هو مقتضى قوله تعالى فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ و ردهما الى نحلتهما من الاعراض عنهم. (قلنا) قد قيل انها منسوخه بقوله تعالى وَ أَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ كما عن بعض العامه و لو سلمنا عدم نسخها فالرد إلى أهل نحلتهما لا يصح لأنه ليس باعراض عنهما و انما هو إفتاء منه بالرجوع للباطل و خلاف حكم الله تعالى.

نفوذ حكم المجتهد و عدم جواز نقضه

اشاره

(التنبیه الرابع) ان حكم المجتهد نافذ و لا- يجوز نقضه سواء كان متجزيا أو مطلقا حتى لمجتهد آخر فيما إذا كان المتنازعان يرجع نزاعهما الى الحكم الشرعى الكلى كثبوت حق الشفعه فى أكثر من الشريكين و ثبوت الحبوه لا كبر الأولاد و ثبوت الحصه للزوجه فى الأراضى و يدل على ذلك مقبوله عمر بن حنظله و أما إذا كان المتنازعان يرجع نزاعهما إلى الموضوعات الخارجيه كالنزاع

فى ملكيه شىء أو دين و نحو ذلك فظاهر المقبوله أيضا لا يجوز نقضه و رده بقرينه صدرها فان صدرها يدل على ان النزاع كان فى الموضوع الخارجى و هو الدين و الميراث و لا أقل من ترك استفصال الامام (ع) مع عموم الجواب مع ان الإجماع قائم على ذلك بل الضروره عليه بل يقتضيه أصل تشريع القضاء. و الحاصل انه لا يجوز نقض حكمه لا من الحاكم نفسه و لا من المترافعين لديه و لا من حاكم آخر و لا من غيرهم لوجوه.

(الأول) ان الحكم هو الإلزام بإجراء تنفيذ القانون الشرعى فى الواقعه كما تقدم فى مبحث الفرق بين الفتوى و الحكم و الشارع قد فصل به الأمور و أنفذه و قرره، و نقضه يقتضى عدم ذلك.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٩٧

(الثانى) الإجماع بل الضروره التى قامت على ذلك.

(الثالث) قوله (ع) فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فبحكم الله استخف و علينا رد و الراد علينا راد على الله تعالى و هو على حد الشرك بالله تعالى (ان قلت) ان الظاهر من قوله (ع) فاذا حكم بحكمنا هو إحراز كون الحكم مطابقا للواقع و ألا لم يحرز أنه حكمهم (ع) فمقتضى الروايه عدم وجوب تنفيذ الحكم مع الشك فى كون حكمهم (ع) لأن الموضوع لوجوب التنفيذ هو كون الحكم حكمهم (ع) فاذا لم يحرز مطابقته للواقع لم يحرز موضوع وجوب التنفيذ و لا- يخفى أنه مع العلم بالمطابقه للواقع لا حاجه لجعل وجوب التنفيذ لحكم العقل بذلك فاذا الروايه ليست بداله على وجوب إمضاء كل حكم و ليست أيضا بصدد ذلك و لذا جمله من العلماء لم يستدلوا بها. (قلنا) هذه

الروايه بقرينه صدرها و انها لبيان وظيفه المتنازعين فلا- يعقل أن يجعل حل خصومتها منوطه بالعلم بالواقع الذى طالما خفى على ذوى الابصار فلا بد ان يكون المراد بقوله (حكم بحكمننا) أى حكم بحكم بعنوان أنه حكم المعصومين لا حكم المخالفين أو أهل العرف أو النصارى أو حكم العقل و لذا كان الحكم فيه نوع كاشفيه عن حكمهم (ع).

(الرابع) لزوم الهرج و المرج إذ كل ينقض حكم الآخر فلا ترتفع الخصومه فليتسلسل.

[المراد] بنقض الحكم

إشارة

أعلم ان الحكم قد ينقض بأن ينشأ إبطاله فقط و قد ينقض بأن ينشأ حكم بخلافه فمثلا إذا حكم الحاكم بحرية العبد فتارة ينشأ نقضه بأن يقول هو أو حاكم غيره أبطلت الحكم و نقضته و تارة ينشأ حكم بخلافه كأن يحكم بعبودية العبد

[موارد جواز نقض الحكم]

إشارة

و كيف كان فقد ذكروا لجواز نقض الحكم و إزالته بإزاله آثاره موارد.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٩٨

(المورد الأول) ما إذا تراضى الخصمان على تجديد الدعوى

و قبول حكم الحاكم الثانى. (ورد عليه) بأن الحكم عبارته عن فصل الخصومه بإلزام أحد المتخاصمين و من الواضح أن النزاع يستحيل أن يطرد عليه فصلان لخصومته إذ بعد فصل الخصومه لا تبقى خصومه حتى تفصل مره ثانيه سواء رضى المتخاصمان بتجديد المرافعه أم لا لأن رضاهما يكون لاغيا بعد فرض عدم الخصومه بينهما شرعا فلا يبقى محل قابل للفصل بعد الحكم الأول و بهذا استدلت الاشتيانى (ره) و مرزا حبيب الله فى تقريراته المنسوبه اليه. (و لا يخفى ما فيه) فان الكلام فى النقض لا فى الحكم مره ثانيه فان الحكم مره ثانيه يكون بعد تحقق النقض فاذا تحقق النقض برضاء المتخاصمين عاد النزاع و صار المحل محلا لفصل الخصومه و بعبارته أخرى أن الخصم يدعى أن النقض فى هذا المورد صحيح فاذا صح النقض تجددت الخصومه نظير ما إذا ظهر فسق الشهود فإنه ينقض الحكم و تتجدد الخصومه فكان على القوم أن يبينون عدم صحه النقض لا عدم النزاع و الخصومه فالأولى فى الجواب عنه أن يقال أن ما تقدم من الدليل الأول و الثالث يقتضيان عدم صحه النقض لا بالتراضى و لا بغيره.

(المورد الثاني) ما لو علم بمخالفه حكمه للواقع النفس الأمري

فإنه يجب على العالم نقضه سواء كان المترافعين أو الحاكم بل كل من علم ذلك و كان محل ابتلائه فإنه لا يجوز له العمل به لقطعه بالمخالفه للحكم الشرعى الإلهى فإن حكم الحاكم إنما أمرنا الشارع بالأخذ به باعتبار كشفه عن حكم الله تعالى فى الواقعه الخاصه فإذا علمنا بأنه غير حكم الله تعالى فلم يكن له كاشفيه عنه هذا مع أن ما دل على ان الخبر المخالف للكتاب يطرح يدل بمفهوم الأولويه على ان الحكم المخالف للواقع يطرح

لان الخبر يحتمل مطابقته للواقع و مع هذا يطرح فكيف بالحكم الذى لم يحتمل مطابقته للواقع على أن الآيات الثلاثة المصدره بقوله تعالى وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ* تدل على طرحه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٥٩٩

و ان كانت ظاهره فى صورته العمده إلا- أنه يستفاد منها طرح مثل هذا الحكم و ان صدر عن غير عمد مع ان إمضاء مثل هذا الحكم إدخال ما ليس من الدين فى الدين (و بعبارة أخرى) أن الحكم انما يكون حجه مع الجهل بالواقع و أما مع معرفه الواقع فلا- حجه له و لا لغيره من الامارات بل لا يعقل ذلك إلا على التصويب و أما لو علم بمخالفته للحكم الظاهرى فلا يجوز نقضه لأن الأحكام الظاهريه متعدده حسب تعدد الآراء فليس لمجتهد نقض ما حكم به المجتهد الآخر لمخالفته لحكمه الظاهرى و إلا لم يبق للحكم مورد لا- ينقض فيه إلا- نادرا و أدله حرمه الرد و النقض تشمل صور المسائل الخلافيه التى يكون لكل مجتهد حكم ظاهرى فيها بل مورد مقبوله عمر بن حنظله التى هى من أمتن الأدله على حرمه النقض هى صورته الاختلاف فى الحكم، و أورد على ذلك (أولا) أنه بحكم الحاكم قد فصلت الخصومه و تقرر الحال فأى دليل على ان العلم بالخلاف سبب موجب لرفع ذلك. (و جوابه) بأنه مع العلم بالخلاف ينكشف بأن الخصومه لم تفصل بحكم الشرع فهى باقيه و لا الحال قد قرر بحكم الشرع فهو باقى على وضعه فليس العلم سببا و انما انكشف ان الوضع باقى على حاله و ان الحكم ملغى عن أصله غير مؤثر فى مورده فليس فى الحقيقة

نقض للحكم في هذا المورد. (و أورد ثانيا) ان الروايات دلت بإطلاقها على أن مجرد الحكم مانع من الرد و النقض سواء علم بالخلاف أم لا فأى وجه لتقيد الروايات بصوره عدم العلم بالخلاف مع عدم وجود أى أثر له في الروايات (و جوابه) أن الروايات تدل على ان اعتبار الشارع لحكم الحاكم باعتبار كشفه عن حكم الشارع في الواقعه فإن قوله (ع) فاذا (حكم بحكمنا إلخ). ظاهر في كون حكمه كاشف عن حكمهم (ع) و هكذا قوله (ع) في روايه أبي خديجه (انظروا إلى رجل يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه قاضيا) فإنه ظاهر في كون اعتبار قضائه باعتبار كاشفيته عن حكمهم (ع). و لا ريب أنه مع العلم بالخلاف لا كاشفيه لحكمه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٠٠

(و أورد ثالثا) أنه قد تقرر في كتاب القضاء أن الميزان في اعتبار حكم الحاكم هو كونه حكما لله تعالى في نظر الحاكم لا في نظر غيره و لذا لو كان أحد المترافعين يفتى بخلاف ذلك لا يجوز له النقض للحكم. (و جوابه) ان المراد أنه لا يشترط في حكم الحاكم أن يعلم و يقطع بأن حكمه مطابق للواقع بل مجرد وجود الموازين الشرعيه كافي في حكمه لا أنه لا يجوز نقضه لمن يقطع بأنه مخالف للواقع (و أورد رابعا) أن اعتبار الحكم ان كان من باب الطريقيه فالحق كما ذكرتم ألا أنه ينافى ذلك ذهاب المشهور إلى أنه إذا علم فساد مدرك الحكم و مبناه لا- يجوز نقضه كما سيجى ء إنشاء الله و ان كان من باب الموضوعيه و السببيه فحينئذ يكون معتبرا حتى مع العلم بمخالفه الواقع. (و جوابه) أن الطريقيه و

السيبيه أنما يجعلان للأمارات في ظرف الجهل بالواقع لا عند انكشاف الواقع فان جعل حينئذ يلزم منه التصويب أو اجتماع المتنافيين. وقد يستدل بالإجماع على جواز النقض في هذه الصورة و لا يخفى ما فيه فإنه يمكن أن يناقش في الإجماع بعدم كشفه عن رأى الامام في المقام لاحتمال استناد المجمعين إلى تلك الإيرادات.

(المورد الثالث) [عدم أهليه الحاكم للحكم]

الذى ذكره القوم لجواز النقض هو صورته القطع بعدم أهليته للحكم بأن كان عاميا أو قطع بخطأ الحاكم في اجتهاده قصورا أو تقصيرا مثل الاستناد في الحكم إلى كتاب فيه غلط أو خبر له معارض أقوى مع تركه للفحص أو إلى بعض كتب الاخبار من غير المراجعة إلى غيره أو غير ذلك مما ينافى الاجتهاد الصحيح فإنه يجوز النقض بل يجب على المترافعين و الحاكم و غيرهما ممن هو محل ابتلائه لأن الحكم الذى أمضاه الشارع هو الحكم الصادر عن اجتهاد صحيح لا مطلق الحكم كما هو ظاهر المقبوله بقريته صدرها و هو قوله (ع) و عرف أحكامنا. كيف و الحكم الذى يصح ان ينسب إليهم (ع) فيقال قد حكم بحكمهم (ع) الحكم المستند إلى اجتهاد صحيح فالاجتهاد الصحيح مأخوذ في موضوع

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٠١

الحكم و في الحقيقة ان هذا ليس بنقض للحكم بعد فرض عدم صحته و إنما يكون في هذه الصورة الحكم لاغيا من أصله. و قد استشكل بعضهم في جواز النقض عند العلم بكون الحكم موافقا للواقع من جهة أن الغرض من الحكم هو وصول الحق إلى مستحقه و قد وصل فيحرم النقض لأن الحكم طريق للوصول إلى الحق فمتى حصل الوصول للحق كان حراما إبطاله. و جوابه ان الحرام هو

أخذ المال من مستحقه و ليس يلزم النقص استرجاع المال إذا علم الحاكم بواقع الحال بل يبقى الحق عند مستحقه و ينقض الحكم لما عرفت من ان الاجتهاد الصحيح له موضوعيه للحكم لا أنه طريق للواقع فلا يصح الحكم بدونه و من هنا يعلم الفرق بين هذا المورد و المورد الثاني لأن سبب النقص فى الثانى هو القطع بالمخالفة للواقع و سبب النقص فى هذا المورد القطع بفساد الاجتهاد سواء صادف الواقع أم لا، و يلحق بهذا المورد صورته ما إذا علم الحاكم بنفسه فساد اجتهاده فإنه لو اطلع الحاكم الآخر على ذلك كان على الحاكم الآخر نقضه كما على الحاكم الأول نقضه.

(المورد الرابع) الذى ذكره القوم لجواز النقص هو صورته ما لو قطع بمخالفة حكم الحاكم للدليل المعتبر عند الكل

أو المعظم كالخبر الصحيح المعمول به الموجود فى الكتب المعتبره مع عدم المعارض أو إجماع كاشف عن دليل معتبر عند الكل أو ظاهر كتاب أو سنه متواتره مع عدم المعارض فان نقض الحكم أيضا جائز فى هذه الصوره كما يحكى عن الشهيد (ره) فى الدروس لأن القطع بالواقع أو القطع بالدليل المذكور سياتى فى عدم جواز المخالفة و لذا جعلوا الإجماع من الأدله القطعيه التى لا يجوز مخالفتها مع ان الإجماع قد لا يكشف عن الواقع و إنما يكشف عن دليل معتبر عند الكل بحيث لو فرض مراعاة المجتهد لشرائط الاجتهاد لأفتى بمضمونه (و لكن الحق ان يقال) ان ذلك ان أوجب القطع بعدم مراعاة المجتهد لشرائط الاجتهاد بمعنى اكتشفنا من ذلك فساد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٠٢

اجتهاده جاز النقص و رجع إلى المورد الثالث و حكمه حكمه و إلا- فيحرم النقص لشمول أدله حرمة النقص و الرد لهذه الصوره. (و دعوى) ان هذا يرجع الى العلم و

القطع بمخالفه الحكم للتكليف الظاهري الفعلي الثابت عند الكل لثبوت الدليل على خلاف الحكم، فيكون من قبيل المورد الثاني و هو العلم بمخالفه الحكم للتكليف الثابت (مدفوعه) بأنه ليس الأمر كذلك فإنه المورد الثاني هو العلم بمخالفه الحكم للتكليف الواقعي و هنا يكون العلم بمخالفه الحكم للتكليف الظاهري و قد عرفت في المورد الثاني انه لا يجوز النقض بالعلم بمخالفه الحكم للتكليف الظاهري

(المورد الخامس) الذي ذكره القوم لجواز النقض هو انكشاف بطلان دليل الحكم

و مستنده و إن كان الحاكم أهلا للحكومه واجدا لشرائط نفوذ الحكم فاذا ظهر عند المجتهد الآخر فساد مبني الحكم بأن كان مخالفا له في المبني كأن لا يقول بحجيه خبر الواحد و الحاكم اعتمد على خبر الواحد أو بالعكس جاز له نقضه و عدم ترتيب الآثار عليه في حق نفسه و ان لم يجز معارضه الحاكم في ذلك فيجوز نقض حكم من كان مستنده الشهره أو الأولويه الظنيه أو الخير الضعيف أو غير ذلك عند من لا يعمل بها. غايه الأمر نفوذه في حق الحاكم و متابعيه ممن يقلدوه أو من لم ينكشف عنده فساد المدرك و قد نسب هذا إلى الدروس و القواعد و اما قوله (ص): «فاذا حكم بحكمنا و لم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف- الخبر» إنما يدل على خصوص حكم الحاكم الصحيح كما هو ظاهر الإضافه فمقتضاه وجوب إحراز الصحه في قبول حكم الحاكم اما بالوجدان أو الدليل أو الأصل أو أصاله الصحه و أين أحدها بعد انكشاف فساد المبني.

و لكن لا يخفى ان الظاهر من الروايه هو الحكم بحسب الموازين و ان كان المستند غير صحيح و لذا ينفذ الحكم في المتنازعين و ان كان أحدهما مجتهدا مخالفا للحاكم في فتواه و مستند حكمه،

إلا اللهم أن يقال انا نلتزم بأنه ينفذه بحسب الظاهر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٠٣

دون الواقع نظير المحكوم عليه الذى يعلم بفساد الحكم، فالعمده فى المقام ما يستفاد من مقبولة ابن حنظله، و قد عرفت غير مره ان المراد بها هو ما حكم به الحاكم بعنوان انه حكمهم (ع) و عليه حتى لو ظهر فساد المبنى فالمقبولة تدل على نفوذ الحكم و قد يورد على ذلك بأن عموم المقبولة أو إطلاقها معارض بالأدله التى قامت على خلاف حكم الحاكم فلا وجه لترجيحه عليها. (و جوابه) ان لسان المقبولة لسان حكومه عليها مضافا الى أن مورد المقبولة هو صورته الاختلاف فى الدين و الميراث أعم من الشبهه الحكميه أو الموضوعيه لترك الامام (ع) الاستفصال و لازم ذلك أن يكون الحكم مقدما على الدليل المخالف له الموجود عند أحد المتنازعين.

(المورد السادس) [عدول الحاكم إلى فتوى تخالف حكمه]

لنقض حكم الحاكم هو ما إذا عدل الحاكم الى فتوى تخالف الحكم الصادر منه كما سيجى ء إن شاء الله فى مبحث نقض الحكم بالفتوى.

هذا كله فى الحكم فى التكاليف الشرعيه. (و اما الموضوعات) كالهلال و الملكيه فالحق انه لا يجوز أيضا نقض حكم الحاكم فيها إلا إذا علم بمخالفه حكمه للواقع أو علم بعدم أهليته للحكم أو علم بتقصيره أو قصوره فى موازين الحكم فإنه ينقض حكمه لعدم حكمه بحكمهم (ع) و مع عدم أهليته للحكم لم يكن منصوبا عنهم (ع) (نعم) المحكوم عليه علمه بذلك لا- يجوز له النقض جهارا و لا تجديد المرافعه بل يجب عليه الالتزام ظاهرا بالحكم و إلا لزم نقض أغلب الاحكام فى الموضوعات من حيث ادعاء المحكوم عليه كذب الشهود أو كذب المدعى أو عدم أهليه الحاكم

أو قصوره في الموازين أو تقصيره. نعم يجوز له نقضه سرا بمعنى عدم الالتزام بآثار الحكم في الواقع فيجوز له إنقاذ ماله من المحكوم له بينه وبين الله تعالى و لو بالسرقه إلا في صوره اليمين فإنه لا يجوز للمحكوم عليه نقض الحكم لا جهرا و لا سرا بناء على ان اليمين موجبه لذهاب حقه و حرمة التقاص منه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٠٤

و تحقيق ذلك يطلب من كتاب القضاء. ثم انه قد يتوهم الإشكال في النقض في صورته ما إذا علم بمخالفته الموضوعات لواقعها الواقعه في طريق الحكم كما إذا علم الحاكم الثاني فسق الشهود واقعا و لكن التحقيق انه لا يصح النقض في هذه الصوره لأن ذلك قد يؤدي الى تنازع الحكام و عدم النظام للأنام بنقض كل منهم للآخر بمقتضى علمه في طريق الحكم و لعدم علم الحاكم بمخالفته الحكم للواقع و عدم علمه بفساد حكمه لأن الفرض ان الحاكم الأول يعلم بعداله الشهود فلا- فساد في حكمه بعد اندراج حكمه في عموم الأدله الداله على عدم النقض فيكون نظير من استند في حكمه الى روايه ليست بحجه في نظر الحاكم الآخر فإنه لا يجوز نقضه مع كونه لم يقصر في الاجتهاد و لم يقطع الحاكم الآخر بمخالفته للواقع، نعم لو ادعى المدعى ذلك أعنى فسق الشهود أو عدم أهليه الحاكم أو جوهر مع البيئه سمعت دعواه و صح الحكم على طبقها لو تمت البيئه لمطالبه ذى الحق بحقه مع إقامة الحجه عليه.

و يلحق بالمقام أمور ينبغى التنبيه عليها

(أحدها) الفحص عن حكم الغير ليعلم ما يوجب نقضه

إشاره

انه قد عرفت ان الحكم ينقضى في الموارد المتقدمه فهل يجب على نفس الحاكم أو على الحاكم الآخر أو المقلدين أن يفحصوا عن الحكم

إذا احتملوا وجود ما يوجب نقضه فيفحصوا حتى ينقضوه إذا وجدوا ذلك و لا- ينقضوه إذا لم يجدوا ذلك أو يجوز لهم الفحص أو يحرم عليهم الفحص المشهور بل الظاهر عدم وجود الخلاف في جواز الفحص و عدم وجوبه و عدم حرمة لأصالة البراءة من الوجوب و الحرمة و أصالة الصحة في الحكم و السيرة على عدم الفحص فلا يجب الملاحظة و النظر في أحكام الغير

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٠٥

و انها صدرت عن اجتهاد أولاً أو عن الطرق المعتمده في القضاء أولاً أو عن له الأهليه أولاً أو على وجه الصواب أولاً.

و قد يقال بحرمة الفحص عن ما يوجب النقض للحكم لوجهين:

(أحدهما) ان الظاهر من الروايات و الإجماعات هو وجوب قبول حكم الحاكم و ترتيب آثار الحكم الصحيح عليه و إن احتمل عدم صحته و لا ريب ان الفحص عن الحكم و النظر في صحته و فساده ينافي قبوله و ترتيب آثار الصحة عليه، و لا يخفى ما فيه، فان الفحص و النظر في الحكم ليس برد للحكم مع البناء على الالتزام به ما لم يظهر فساده كما ان قبول قول العادل و حرمة رده و قبول قول المرأه على ما في رحمها لا ينافي الفحص عن صحته احتياطاً و لا يقال إنه رد له إذا كان البناء على الالتزام به ما لم يظهر فساده. (نعم) إذا كان الفحص و النظر في الحكم بنحو يوجب صدق عنوان الرد على الحكم كان حراماً كما لو فحص عن الحكم بأن سمع الدعوى ثانياً و طلب من المدعى البيه و من المنكر اليمين و نحو ذلك فهو حرام لأنه يصدق عليه بأنه رد

لحكم الحاكم.

□ (و ثانيهما) ان الفحص يستلزم التفتيش عن عيوب الناس من فسق الحاكم أو كذب الشهود و هو محرم لقوله تعالى وَ لَا تَجَسَّسُوا. و لا- يخفى ما فيه فان التفتيش عن الواقع لمعرفة الوظيفة الشرعيه و إن كان فحصا عن العيب إلا انه ليس بحرام كما فى الفحص عن أحوال الشهود و رجال الحديث و نصح المستشار، نعم يحرم إذا كان غرضه الاطلاع على عيوب الحاكم أو الشهود فظهر انه يجوز الفحص بنحو لا يوجب صدق عنوان الرد عليه

[الصور التى يجب الفحص فيها عن حكم الحاكم.]

إشاره

و قد أستثنى صوراً يجب فيها الفحص

(الاولى) ما لو علم إجمالاً بوجود ما ينقض أحد أحكام هذا الحاكم المحصوره

كأن صدرت منه خمس أحكام نعلم بنحو الإجمال أن واحداً منها فيه ما يوجب نقضه و لكن لا نشخصه بعينه فإنه فى هذه الصورة يجب الفحص من باب المقدمه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٠٦

العلميه لتمييز ما يجب قبوله من هذه الأحكام عما يجب نقضه إذ لو بادر الى النقض قبل الفحص لم يحصل له العلم بالخروج عن عهده التكليف بقبول الحكم الصحيح ورد الفاسد. قيل يمكن تمييز ما يجب قبوله من الأحكام عن غيره بغير الفحص كشهاده البيئه أو الحاكم يعين ذلك و عليه فلا- يتوقف التمييز على الفحص حتى يكون واجبا من باب المقدمه قلنا لو أمكن ذلك كان الفحص أحد أفراد المقدمه فيكون واجبا على سبيل التخيير:

[الصوره الثانيه ادعاء المحكوم عند الحاكم فساد الحكم]

ثانى الصور التى قيل يجب الفحص عن الحكم فيها ما إذا ادعى المحكوم عند الحاكم فساد حكم الحاكم و بطلانه أو ما يوجب فساده مثل كون الشهاده كانت من الفساق أو اشتباه الحاكم أو نسيانه أو قله فحصه أو عدم أهليته و نحو ذلك مما يوجب فساد حكمه فإنه قد حكى الإجماع على وجوب فحص الحاكم الثانى عن حكم الحاكم الأول. و استدل على ذلك بدليلين:

(أحدهما) دعوى الإجماع عليه و فى الجواهر نفى وجدان الخلاف فيه و لكن يمكن ان يقال ان مصدر الإجماع هو إطلاقات سماع دعوى كل مدعى فلا يكشف الإجماع عن رأى المعصوم.

(ثانيهما) إنها دعوى كسائر الدعاوى يلزم على الحاكم سماعها لإطلاق ما دل على سماع كل دعوى وحيث لا يمكن فصل هذه الدعوى و حلها إلا- بالفحص عن حكم الحاكم الأول فيجب على الحاكم الآخر ان يفحص عن الحكم لوجوب حل الخصومه عليه و فصلها فهو يجب

من باب المقدمه. و قد أورد على هذا الاستدلال بايرادات ثلاثه:

(أحدها) أنه لا وجه لدعوى توقف حل الخصومه على فحص الحاكم عن الحكم بل يمكن حلها بالبينه بأن يقيم المدعى الشهود على عدم أهليه الحاكم أو فسق الشهود و إذا لم يتوقف حل الخصومه على الفحص فهو ليس

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٠٧

بواجب. و الجواب عنه مضافا الى أن الحل بالبينه من النظر فى الحكم و الفحص عنه فان النظر فى الحكم قد يكون بالتبع فى كيفية حكمه و قد يكون بالاستماع للبينه فهذا الفرض لا يوجب خروج الصوره المذكوره عن وجوب النظر و الفحص فيها و إنما يكون الواجب من باب المقدمه هو القدر الجامع و كل من التبع و اقامه البينه فرد منه واجب على سبيل التخيير على ان الدعوى إذا كانت على عدم مطابقه حكمه للواقع فلا تصح البينه لأن البينه إنما تقبل فى الموضوعات لا الاحكام فلا تقبل فى كون هذا حكم الله أو مخالف له و حينئذ فينحصر حل الدعوى بفحص الحاكم الثانى عن الحكم فان قطع بمخالفته رده و إلا فلا، نعم لو كانت الدعوى على عدم أهليه المجتهد أو فسق شهوده أو عدم فحصه أو غير ذلك من الموضوعات الخارجيه قبلت البينه.

(ثانيها) ان ظاهر أدله القضاء انه ليس للمحكوم عليه الاعتراض على حكم الحاكم لأنه يكون ردا عليه فلا تسمع دعواه على حكم الحاكم فيكون ظاهر هذه الأدله مقيدا للإطلاقات الداله على سماع كل دعوى من مدعى مضافا الى لزوم الهرج و المرج و فتح باب الفساد لان لكل محكوم عليه أن يدعى ذلك بعد كل حكم حكم به عليه حتى حكم الحاكم الثانى.

و أجب بأن الظاهر من أدله القضاء هو الرد على ما كان من حكمهم (ع) لقوله (ع): فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، و المحكوم عليه إنما يدعى ان هذا الحكم ليس بحكمهم (ع) أو ليس منصوبا للقضاء فليست الأدله مقيده لإطلاقات أدله سماع دعوى كل مدعى و أما الهرج و المرج فهو ليس بلازم لانقطاع الخصومه بالرجوع الى جميع الحكام الموجودين فى وقته. و لا يخفى ما فيه فان أدله القضاء ظاهره فى ان الحاكم الذى تراضى عليه المتخاصمان و كان مجلسه للقضاء مبني على أن يحكم بحكمهم (ع) لا بحكم العرف و لا بقانون الروم. حكمه لا يجوز

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٠٨

الرد عليه و الاعتراض عليه و المراد من قوله (ع): فإذا حكم بحكمنا هو كونه بانيا على ذلك و إلا فمن أين يستطيع المتخاصمان أن يعرفا ان هذا هو حكمهم (ع) و الحاصل ان الظاهر من أدله القضاء ان الرجل إذا كان من الشيعة و نظر فى حلالهم (ع) و حرامهم (ع) و قد تراضى عليه الخصمان فى أن يحكم بحكم المعصومين الأظهار و صدر منه حكم بعنوان انه حكمهم (ع) لا يجوز لهم الرد عليه و الاعتراض عليه فلا تسمع الدعوى عليه لأنها نوع من الاعتراض إن لم تكن أجلى أفراده و بعبارة أخرى إن كان المبيح للرد هو الشك فى اجتهاد الحاكم و كونه ناظرا فى حلالهم و حرامهم فأصالة الصحة تنفى هذا الشك و ان كان الشك فى مطابقه حكمه للواقع فهو غير معتبر إحرازها و إنما المعتبر اجتهاده و عدالته و كونه يحكم بعنوان انه حكمهم (ع) من دون اعتبار إحراز المطابقه.

(ثالثها) دعوى

الإجماع على عدم سماع الدعوى بالبطلان بعد حكم الحاكم كما ذكره في مبحث الدعوى المسموعه في كتاب القضاء. و جوابه ان الذى ذكره هناك هو عدم سماعها مره ثانيه بعد حكم الحاكم الأول و عدم سماع الدعوى بعدم أهليته أو بجوره فى حكمه بدون البينه بمعنى عدم إحصار الحاكم مجلس القضاء و تحليفه مع عدم البينه من المدعى على الحاكم و هذا لا ينافى التبع فى حكمه و النظر فيه و فى البينه التى استند إليها من دون إحصاره مجلس القضاء و بعبارة اخرى ان المذكور هنا هو النظر فى حكمه و المذكور هناك إحصاره فى مجلس القضاء، و أما لزوم الهرج فهو أوضح من أن يبين.

[الصوره الثالثه عدم وصول الحق للمحكوم له]

ثالث الصور التى قيل يجب الفحص عن الحكم فيها صورته ما إذا لم يصل الحق للمحكوم له كما لو حكم عليه بالمال و حبسه لاستيفاء المال منه فإنه عند مجىء الحاكم الثانى مكان الحاكم الأول يجب عليه أن يتفحص فى الحكم الأول فإن كان الحكم الأول مخالفاً للحق أبطله و إلا أزم به. و الحاصل ان الحكم فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٠٩

صورته انقطاع الفصل بين المتخاصمين بحيث يكون المحكوم له قد استوفى جميع حقه لم يجب الفحص على الحاكم الثانى الذى يجىء مكان الحاكم الأول و أما فى صورته عدم تمام الفصل بين المتخاصمين و عدم استيفاء الحق للمحكوم له كأن حبس الغريم أو حجر على ماله لاستيفاء حق المحكوم له أو حكم و لم يستوف أصلاً و جب على الحاكم الثانى الحال محل الأول الحاكم بذلك الحكم أن يفحص عن الحكم. و بعبارة اخرى ان الحاكم الأول إذا لم ينفذ حكمه بإجراء آثاره

عليه بأن يأمر من عليه الحق بالخروج عنه و يحكم عليه بوجوب أداء الحق فإنه يجب على الحاكم الثانى الفحص عن الحكم الأول فإن علم مخالفته للواقع أبطله و إلا أمضاه. و حكى القول بذلك عن الأكثر كما حكى القول به عن المسالك و المجمع و ظاهر الإرشاد و و الحق عدم الوجوب وفاقا للمحكى عن القواعد و الإرشاد لأصالة صحه الحكم و لأصل البراءه و استدلوا على وجوب الفحص فى هذه الصوره ان أصاله الصحه غير جاريه فى الحكم الأول لأنه لم يتم الفصل به حتى تجرى أصاله الصحه بعد الفراغ منه فإن أصاله الصحه فى فعل الغير انما تكون بعد الفراغ منه فاذا لم تجرى أصاله الصحه فلم يعلم صحه الحكم فيحتاج تنفيذ الحكم إلى مسوغ فلا بد من الفحص ليعلم صحته من فساده (و لا يخفى ما فيه) فأن الحكم قد تمّ الفصل به و ليس الاستيفاء و الاستنقاذ من مراتب الفصل بالحكم فإنه بإنشاء الحكم تحقق الفصل، و الاستيفاء من آثاره لا من مراتبه سلمنا انه من مراتبه إلا انه يكفى لجريان أصاله الصحه مضى مقدار من العمل الذى تكون صحته موضوعا لترتيب سائر المراتب عليه و بعبارة أخرى أنه لا وجه لتخصيص أصاله الصحه فى فعل الغير بحاله الفراغ منه و مضيه و انما المختصه بالفراغ هى قاعده الفراغ الجاريه فى حق الإنسان نفسه و هى غير أصاله الصحه فى فعل الغير.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦١٠

هل يعتبر فى النقض مطالبه صاحب الحق

(التبنيه الثانى فى المقام) أنه قد عرفت موارد النقض و هى ثابتة للحكم الباطل بأقسامه سواء كان واقعا فى حقوق الله أو فى حقوق الناس و لا يشترط فى نقض

الحاكم للحكم المطالبه للحاكم من المحكوم عليه أو من غيره بنقض الحكم أما من فى حقوق الله فواضح إذ لا- مطالب لها سوى الله تعالى و لا يتصور مطالبه الله عن نفسه و لذا قام الإجماع على عدم اشتراط المطالبه. و أما فى حقوق الناس فالمحكى عن القواعد و المبسوط و بعض العامه اشتراط المطالبه و ظاهر غيرهم عدم اشتراطها حيث أطلقوا النقض (و الحق) عدم الاشتراط المطالبه لأن ما تقدم من الأدله على النقض تشمل صورته المطالبه و عدم المطالبه بل تدل على النقض حتى لو طالب المحكوم عليه بعدم النقض فراجعها. (ان قلت) ان المحكوم عليه إذا لم يطالب بالنقض فربما كان قد أسقط حقه فلا وجه للنقض و اعاده الخصومه و اما إذا طالب بعدم النقض فقد أسقط حقه قطعاً فلا معنى للنقض و إعادته الخصومه.

(قيل فى جوابه) أنه ان أريد بالحق هو نفس النقض فمعلوم ان النقض حق الهى مفروض على الحاكم الآخر و ليس بيد المحكوم عليه و لا- بيد غيره فإنه إن تمت موازين النقض صح صدوره و إلا- فلا. و ان أريد به متعلق الحكم فإن إسقاطه و ان كان بيد المحكوم عليه بإبراء أو هبه و نحوهما إلا- ان ذلك لا ينافى نقض الحكم و بيان فسادته بإنشاء النقض الذى يسقط الاستحقاق بسبب الحكم المنقوض لا بغيره من الأسباب.

المراد بالجواز فى قولهم جواز النقض

(التبيه الثالث) ان الظاهر ان المراد بجواز النقض لمن تحقق عنده

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦١١

موجبات النقض هو الجواز بالمعنى الأعم فمن كان الحكم محل ابتلائه بمعنى ان آثاره تترتب عليه و جب عليه نقضه لبطان الحكم عنده فلا يجوز له ان يرتب عليه الآثار

بما هو حكم و أما من لم يرتبط به ذلك و لم يترافع عنده الخصمان فيجوز له النقض.

المراد بالنقض

(التنبيه الرابع) ان المراد بالنقض من الحاكم هو إنشاء بطلان الحكم و فساده أو إنشاء حكم بخلافه، و النقض من غير الحاكم هو عدم ترتيب الأثر عليه و عدم العمل بموجبه.

ابتداء النقض من حينه أو من حين صدور الحكم

(التنبيه الخامس) ان نقض الحكم هل يقتضى عدم تأثيره من أول الأمر بأن يكون وجوده كعدمه فيكون نظير فسخ المعامله من حينها أو يقتضى رفع اليد عن استمراره مع تأثيره قبل زمن النقض نظير النسخ. الحق هو الأول لما عرفت فى موارد نقض الحكم من أنها يكون الحكم فيها لاغيا من أول الأمر لا من حين النقض.

الشك فى جواز النقض

(التنبيه السادس) فى مورد الشك فى جواز النقض كما لو صدر حكمان من مجتهدين و لم نعلم بأن الثانى جامع لشرائط جواز النقض أم لا- فلا- وجه لإجراء أصاله الصحه لتعارض الأصلين فى الحكم الأول و الثانى و حرمة الرد فى كليهما و لا- وجه لاستصحاب تأثير الحكم الأول لعدم اليقين السابق بتأثيره نعم يصح استصحاب عدم تأثير الحكم الثانى و عدم نفوذه بعد الحكم الأول بناء على صحه استصحاب العدم الأزلى و لكن هذا لا- يثبت تأثير الحكم الأول حتى على القول بالأصل المثبت إذ لا ملازمه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦١٢

بينهما (لا يقال) ان هذا العدم لم يحرز لاحتمال أنه فى الواقع يكون الحكم الثانى مؤثرا لكونه هو المطابق للواقع (لأننا نقول) ان عدم التأثير يكون هو الثابت لانتفاء الموضوع و هو الحكم فى السابق فإن السالبه بانتفاء الموضوع تصدق لا محاله بخلاف الموجه فإنها تكذب عند انتفاء الموضوع (و التحقيق أن يقال) أن الحكم الثانى حاكم على الأول لأنه يشتمل على نقض الأول بخلاف الأول فإنه لم يكن ناظرا للحكم الثانى و بعبارة أخرى أن الحكم الثانى لا يكون إلا بعد فساد الأول فهو كاشف عن فساد الأول نظير اليد الثانيه الكاشفه عن زوال حكم اليد الاولى. (و ان شئت قلت)

أن الحكم الثانى يشتمل على حكمن أحدهما الحكم بنقض الحكم الأول و ثانيهما الحكم بالوظيفه نعم لو كان الحكم الآخر غير ناظر للحكم الأول كأن حكم أحدهما بالهلال و الآخر بعدمه من دون التفات منهما إلى حكم صاحبه فحينئذ يرجع إلى المرجحات المذكوره فى مقبوله عمر بن حنظله فإن فقدت يتساقطان و يرجع لحكم حاكم ثالث لأن مقبوله عمر بن حنظله تعرضت لترجيح الحكمن المتعارضين (لا- يقال) أنا نشك فى مانعيه الحكم الثانى من نفوذ الحكم الأول و الأصل عدم المانع (لأننا نقول) انا نشك أيضا فى مانعيه الحكم الأول من نفوذ الحكم الثانى و الأصل عدم المانع. (لا يقال) أن الحكم الثانى قبل صدور الأول كان نافذا قطعاً فيستصحب بعد صدوره (لأننا نقول) أنه قبل صدور الحكم الأول لم يكن موجوداً حتى يستصحب نفوذه.

المراد من حرمة النقض

(التنبيه السابع) هل المراد بحرمة النقض و قبول الحكم الالتزام بآثار المحكوم به مطلقاً فى نوعه أو فى شخصه من حيث انفصال الخصومه أو ما هو محط الحكم بأن يكون الحكم طريقاً بالنسبه إلى الجهه التى وقعت الخصومه فيها و كانت محط

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦١٣

الحكم أو أن المراد به الالتزام بآثار المحكوم به مطلقاً بحيث يكون الحكم طريقاً إلى جميع آثار المحكوم به نظير الفتوى فمثلاً إذا اختلف المتبايعان فى نجاسه المبيع كالعصير الذاهب ثلثاه بالشمس و طهارته فيدعى المشتري بطلان البيع من جهه بنائه على نجاسته و يدعى البائع صحته من جهه بنائه على طهارته فحكم الحاكم بالطهاره من جهه صحه البيع أو حكم الحاكم بصحه البيع فعلى الأول لا يرتب عليه إلا خصوص الأثر الذى يرفع الخصومه و كان محط الحكم و

المقصود به أعنى صحه البيع و لزومه و تملك الثمن للبائع و المثلن للمشتري و أما باقى الآثار و هى الطهاره و شربه و الصلاه به فلا ترتب بخلافه على الثانى فإنها ترتب عليه و الحاصل أن فى المقام مطلبان. (أحدهما) أن الحكم فى مورد يسرى إلى نوعه فلو حكم بصحه بيع العصير المذكور فى هذه الدعوى فهل الحكم يسرى إلى باقى أفراد العصير الذى ذهب ثلثاه فيكون الحكم نافذا بالنسبه لكل عصير كذلك و لا يجوز رده أو ان الحكم يختص بخصوص هذا الفرد فى خصوص هذه الوقعه (الحق) ان الحكم لا- يسرى إلى باقى الأفراد بل لا يتجاوز هذه الوقعه أيضا للإجماع و لأن الدليل انما دل على إمضاء الحكم بالنسبه لمتعلقه و متعلقه كان هو خصوص هذا الفرد فى خصوص هذه الوقعه فلو فرض كان متعلقه عاما كما لو حكم بحليه أخذ مال الكفار فى هذا اليوم و قلنا بأن للحاكم أن يحكم فى مثل هذا أو بوجوب الصوم على كل أحد من جهه الهلال فهو ينفذ بمقدار متعلقه فقط لأن عدم إنفاذه فى غير متعلقه لا يسمى ردا له فلذا يجب فى هذا المقام أن يعرف سعه دائره المتعلق و عدمها (و اما ما استدل به) لتسريه الحكم لباقى الأفراد بدعوى أنه لو لا التسريه لزم القول بالفصل بين الأفراد فيكون هذا الفرد صحيح بيعه دون غيره من الأفراد و هو قول بالفصل. (فجوابه) أنه بحسب الأحكام الظاهرية يجوز التفكيك و القول بالفصل كما قرر فى علم الأصول. و الحكم تكليف ظاهرى (و ما يقال) ان الحكم فيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦١٤

طريقه للواقع (فإنه يقال) ان

غرضهم أنه لا يجوز مخالفته للواقع و إلا فهو إنشاء محض ليس له أدنى حكاية عن الواقع فدليل اعتباره لا يقتضى إلا حجيته فى خصوص متعلقه و مورده و محط نظر الحاكم فى حكومته فقط فلا يتعدى الى غيره و عليه فلا مانع من الحكم بعدم صحه بيع ذلك العصير فى منازعه أخرى فلو باعه على آخر و وقع النزاع بينهما و ترافعا لحاكم آخر يرى نجاسته نفذ حكمه بفساد البيع و الحاصل ان استصحاب بقاء الفتوى و بقاء آثارها يقضى بالبقاء و عدم انتقاضها بالحكم فى غير مورد الحكم نعم لو كان الحاكم بالخلاف هو صاحب الفتوى انتقضت الفتوى فى سائر الأفراد لأنه لو لم يعدل عن فتواه لما حكم بذلك و إلا لزم القول بالفصل بين الأفراد فى فتواه.

(ثانيهما) أنه سواء قلنا بأن الحكم يسرى لباقي الأفراد أو يختص بخصوص الفرد الموجود فى الواقعه التى حكم فيها فهل الحكم يقتضى ترتب جميع الآثار أو خصوص الأثر الذى كان محط الحكم و المقصود منه. (و الحق) هو الثانى و ان الذى يرتب هو خصوص ما كان محطاً للحكم و مورداً له لأن الذى حكم الحاكم به هو خصوص صحه البيع و كون الثمن للبائع و المثلث للمشتري لأن الحكم كما قد عرفت إنشاء و ليس حجيته كالفوتوى من باب الطريقيه المحضه فهو ليس له إراءه إلا عن متعلقه فدليل اعتباره لا يقتضى إلا أن يثبت به متعلقه دون غيره فلا يعتبر الحكم إلا فيما تعلق به إنشائه و لا يرتب أى اثر آخر بل حتى آثاره الشرعيه إذا لم يعلم شمول الحكم لها، و عليه فيكون فرق بين ما إذا كان متعلق الحكم الطهاره

بأن يقول الحاكم حكمت بطهارته و بين ان يقول حكمت بصحة البيع فيما إذا كان نظره فصل الخصومه و هي كانت من جهة صحة البيع و استرداد الثمن فإنه لم يكن قد حكم بالطهاره نعم لو فرض انه كان قد حكم بالطهاره و قلنا بصحة حكمه فيها ترتب عليه آثار الطهاره بمقدار ما كان مقصودا للحاكم فى حكمه و أما ما عداها من الآثار فيكون الحكم بالنسبه إليها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦١٥

بمنزله الفتوى أو الشهاده التى لا تنفذ بالنسبه للحاكم الآخر و مقلديه لعدم تعلق حكمه بها لأن مخالفته فيها لا تكون ردا على حكمه حيث انها ليست بمتعلق حكمه

[صور] نقض الحكم بالفتوى و بالعكس

اشاره

(التنبيه الثامن) قد عرفت عدم جواز نقض الحكم بالحكم و موارد جوازه و منه يظهر نقض الحكم بالفتوى و نقض الفتوى بالحكم أما نقض الفتوى بالفتوى فقد حققنا الكلام فيه فى مبحث تبدل رأى المجتهد. و الحاصل أن الصور المتصوره أربعه

[الصوره] (الأولى): نقض الحكم بالحكم

بأن ينقض الحكم الأول بإنشاء حكم بخلافه كأن يحكم بملكه الدار لزيد ثمَّ يحكم هو أو حاكم آخر بملكيتها لخالد و قد عرفت أنه ينتقض الحكم بالحكم الثانى إذا كان الأول مخالفا للواقع أو كان مقصرا فى اجتهاده و إلا فلا ينقض به و كان الحكم الثانى باطلا فاسدا فراجع.

[و] (الصوره) الثانيه و هي نقض الحكم بالفتوى

كأن حكم بصحة بيع العصير العنبى فى واقعه خاصه لأنه كان يفتى بطهارته ثمَّ بعد هذا أدى نظره الى نجاسته و أفتى بنجاسته أو أفتى بفساد بيعه فهل هذه الفتوى المتأخره توجب نقض الحكم السابق منه المستند لفتواه بطهاره العصير يمكن ان يقال أنه لا يجوز النقض فى هذه الصوره للإجماع و لأنه إذا لم نجوز نقض الحكم بالحكم بالطريق الأولى أن لا نجوز نقضه بالفتوى لأن الحكم أقوى من الفتوى. (و ان شئت قلت) ان الظاهر من المقبوله و غيرها كون حكم الحاكم حاكم على جميع الطرق و الامارات و مقتضى حكومته أن لا- ترفع أثره الفتوى و لا- غيرها من الامارات. (ان قلت) ان ما دل على حرمه الكتمان و وجوب الردع و تدمير الباطل يقتضى أن يكون بالفتوى ينقض الحكم لأن الحكم يكون بنظر المفتى بالخلاف باطل. (قلنا) ان الإجماع و الأدله الداله على حرمه نقض الحكم تكون مخصصه لأدله حرمه الكتمان و وجوب الردع (نعم) فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦١٦

صورة جواز نقض الحكم تكون الفتوى ناقضه له عن موردہ الخاص. (و الحاصل) أنه في صورة عدم جواز نقضه لا يجوز نقضه
بافتوى المتأخره لا من الحاكم نفسه و ان عدل عن فتواه التي استند الحكم إليها و لا من حاكم آخر قد خالفه في الفتوى التي

استند إليها الحاكم في حكمه و أما في صورته جواز نقضه فيجوز ان ينقض بالفتوى لأنه لم يكن من الحكم الذى حرم الشارع نقضه بل هو ملغى من أصله كما عرفت تحقيق ذلك في مبحث موارد نقض الحكم فتصح الفتوى في مورده لعموم أدله الفتوى لتلك الموارد، و المراد بنقض الحكم بالفتوى هو ان يفتى في خصوص مورد الحكم بخلافه و إلا فالفتوى بنحو العموم بما هو حكم المسأله تصح حتى من الحاكم نفسه إذا عدل نظره عن الفتوى السابقه و ان لم يكن مجوز النقض موجودا لكنه لا ينقض بها الحكم عند عدم المجوز للنقض و ينقض بها الحكم عند وجود المجوز للنقض. (و الحاصل) ان الفتوى بنحو العموم المخالفه للحكم سواء كانت من الحاكم أو من غيره تصح و تجوز و ان لم يكن المجوز للنقض بها موجودا و انما الذى لا- يجوز هو الفتوى المخالفه في مورد الحكم بخصوصه و في نفس الواقعه مع عدم المجوز لنقض الحكم. (فتلخص) أن الحكم لا- ينقض بالفتوى و ان كان قد تبين للحاكم فساد حكمه بالظن الاجتهادى لأن حكم الحاكم كما عرفت مقدم و حاكم على جميع الامارات و الظنون المعتمده كما يستفاد من المقبوله و غيرها. (و قد يتمسك) في المقام باستصحاب عدم جواز النقض فيكون الشك في المقام نظير الشك في النسخ فان الحكم مثبت للتكليف و يشك في رفع استمراره و لا يخفى ما فيه فإنه مع الشك لا يقين سابق بعدم النقض إذ يرجع الشك إلى صحه الحكم من أصله لا في ارتفاع أثره بعد القطع بثبوتة و أما التشبيه بالنسخ فهو غير صحيح فان الحكم يثبت حكما ظاهريا ما دام

لم يعلم بمخالفته للواقع فاذا علم بمخالفته للواقع فلا بد من البناء على عدم الحكم الظاهري من أول الأمر و إلا لزم التصويب

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦١٧

(هذا وقد يمنع) من شمول أدله حرمة النقض بالنسبة إلى نفس الحاكم فيما لو تبين فساد حكمه بالظن الاجتهادي فان المقبوله و غيرها من أدله الرد انما هي ناظره لحرمة رد الغير على الحاكم بالظنون الاجتهاديه و أما بالنسبه إلى الحاكم نفسه فهي غير ناظره إلى رده على حكمه و (الحاصل) ان الأدله التي دلت على حكومه حكم الحاكم على سائر الامارات و الطرق الظنيه انما هي ناظره إلى حكم الحاكم بالنسبه لغيره و أما بالنسبه إلى نفسه فلا و هكذا ما جعل دليلا من الهرج و المرج و عدم حل الخصومه انما يختص بغيره لا بالنسبه لنفسه و إذا كان الأمر كذلك فلا دليل لنا على حرمة نقض حكم الحاكم بفتوى نفسه و مع الشك فالأصل يقتضى جواز النقض بفتوى نفسه بل وجوب النقض لقيام الظن المعبر الاجتهادي على فساد الحكم و لا دليل على حرمة نقضه فيجب إبطاله من أصله فيكون الحكم فاسدا من أصله لقيام الحجه على ذلك فيكون وجوده كعدمه. و أما الإجماع المنقول على حرمة نقض الحكم بالفتوى لم يعلم ثبوته بالنسبه إلى الحاكم نفسه فيؤخذ القدر المتيقن منه و لو سلم شموله للحاكم نفسه فلا- نسلم كشفه عن رأى المعصوم (ع) في هذا المورد لاحتمال اعتماد المجمعين على الروايات المناقش في دلالتها. (و أما دعوى لزوم الهرج و المرج) بدعوى انه ربما يكون رأى المجتهد يتبدل بمرات عديده فالزوجه المرتضعه بعشر رضعات عده مرات تنفصل عن زوجها

و ترجع إليه.

(فاسده) لأن الفرض نادر الوقوع من مجتهد و لو فرض اقتصر على مورده الخاص فهو نظير دعوى لزوم العسر و الحرج.

(و [الصوره] الثالثه) و هى نقض الفتوى بالحكم

و قد عرفت أنه ينقض الحكم الفتوى إذا وقع الحكم على الوجه الصحيح و بحسب الموازين الشرعيه و لم يعلم بمخالفته للواقع إذ لو لم تنتقض الفتوى به لكان جعل اعتباره لغوا لسبق الفتوى غالبا عليه و للزم دوام الخصومه بين كل مختلفين فى رأى اجتهادا أو تقليدا مضافا إلى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦١٨

الإجماع على نقضها بالحكم و سيره المسلمين على ذلك فالحكم ينقض الفتوى السابقه عليه فى مورد الحكم. و قد خالف فى ذلك المحقق القمى (ره) فى قوانينه و ظاهر كلامه (ره) أنه فى صورته ثبوت حق الدعوى ينقض الحكم الفتوى و أما فى صورته عدم حق الدعوى كما لو تراضيا على العقد بالفارسيه بأن قلدا مجتهدا فيه مع علمهما بالخلاف ثم دعاهما الهوى إلى المنازعه فلو رجعا لمجتهده آخر يقول بفساده فحكمه بالفساد لا ينقض فتوى مقلدهما بالصحه، و فى عوائد النراقى (ره) ما حاصله ان المتنازعين المقلدين لمجتهد واحد فى الواقع المتنازع فيها إذا ترافعا عند حاكم يخالفه فى رأى فحكمه بمقتضى رأيه لا ينقض الفتوى و لا يعمل به و إنما يجب عليه أن يحكم برأى المجتهد الذى قلدها فى هذه الواقعه سابقا. و لعل نظر الأول منهما الى أن الاتفاق بين المتعاقدين على عقد يوجب إسقاط حق الدعوى فلا تصح الدعوى منه و نظر الثانى منهما الى ان المتعاقدين إذا كانا مقلدين لمجتهد واحد كان حكمهما الشرعى الواقعى فى المعامله هو فتوى مجتهدهما لا حكم الحاكم. (و الجواب) عن الأول

ان

إسقاط حق الدعوى لا يوجب سقوط حكم الحاكم مع أن مجرد الاتفاق على شىء لا يوجب سقوط الدعوى و عدم سماعها و عن الثانى ان الفتوى حكم ظاهرى لهما و قد تقدم ان حكم الحاكم مقدم على حكمهما الظاهرى و لذا يقدم الحكم على فتوى المجتهد نفسه فإنه لا- يجوز له أن يعمل بفتواه و يجب أن يعمل بحكم الحاكم، نعم لو علم بالواقع فحكم الحاكم يرد و ينقض (و قد أجاب) عن ذلك المرحوم ملا على بما حاصله من أنه على الحاكم أن يحكم بما أنزل الله تعالى بحسب معتقده و لذا لم يشترط أحد فى حكم الحاكم استفساره عن رأى المتداعيين فى المسائل الخلافية بل انعقدت السيره على عدم الاستفسار بل يلزم ذلك أن لا- يجوز لنا الحكم على الكفار و المخالفين بما هو حق عندنا إذا احتمل فى حقهم التراضى على حكم حاكم خاص فى الواقعه و هو خلاف الإجماع.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦١٩

و بالجمله: الواجب على الحاكم بما أدى إليه نظره من الصحة و الفساد فى الواقعه و لو كان المتنازعان قلدا مجتهدا آخر فى خلاف ما يراه الحاكم، نعم حكمه إنما يكون حكما ظاهريا فلا يقلب حكمهما الواقعى الذى قلدا فيه فلو قلدا فى صحه بيع المعاطاه و أوقعاه ثم ترافعا عند من حكم بفساده لم يحل المبيع على البائع و الثمن على المشتري فى الظاهر لكون الحكم الشرعى فى حقهما خلافاه فالحكم ينقض الفتوى فى الظاهر لا فى الواقع.

(و [الصوره] الرابعه) نقض الفتوى بالفتوى

و هو غير جائز إذا لم تكونا من مجتهد واحد فان المجتهدين طالما يختلفون فى فتاواهم و لو كانت فتوى المجتهد الآخر تنقض الفتوى السابقه عليها

للمزم سد باب الإفتاء و انحصار الحكم الظاهري بالفتوى المتأخره لأنها تنقض جميع ما تقدم عليها من الفتاوى و يلزم من ذلك تقليد الجميع له و الإجماع بل الضروره على خلاف ذلك، نعم المقلد لا يجوز له أن ينقض فتوى مجتهد بالعدول لآخر إلا إذا كان الآخر أعلم من الأول فيجب عليه النقض بناء على وجوب تقليد الأعلّم، هذا كله بالنسبه إلى الإفتاء و أما بالنسبه إلى ترتيب الأثر في حق مجتهد بالنسبه لمجتهد آخر أو مقلديه فنقول ان الصحه ان كانت عند نفس المجتهد تكفى في ترتب الأثر كما إذا علم من الأدله ان الصحه عند الفاعل تكفى في ترتب الأثر من الغير عليه و إن كان عند الغير فاسدا فحينئذ ترتب الاثار كما يقال في الطلاق فإنه لو كان صحيحا عند الفاعل جاز لمن كان فاسدا عنده التزويج منها و لذا كان طلاق المخالف مجوزا لأخذ غيره لزوجه، و أما إن كانت غير كافيه بل لا بد من الصحه عنده أيضا فحينئذ لو كان العمل فاسدا بحسب فتواه فلا يرتب الأثر عليه و لو فرض انه كان صحيحا عند الفاعل كما لو ذبح و لم يكن الذبح صحيحا عند الغير و مع الشك فالقاعده عدم ترتب الأثر لعدم إحراز الموضوع للأثر إلا إذا كان هناك أصل يقتضى الصحه، و من هذا الباب ما لو أفتى بجواز دخول النجاسه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٢٠

الغير المسريه للمسجد فأدخلها و الغير مقلد أو مجتهد فى وجوب تبعيد النجاسه عنه فلا إثم على الأول فى إدخالها و وجب على الثانى إخراجها إن تمكن و هكذا لو بنى المسجد من آجر لا يرى نجاسته

و يرى الغير نجاسته و يشكل فيما إذا أوقف شيئاً يراه طاهراً على المسجد و شرط عدم إخراجهم و اطلع المجتهد المفتى بوجوب إخراجهم و الظاهر انه يجب عليه إخراجهم لأن شرط الواقف إن اختص بمن يراه طاهراً فهذا المجتهد ليس منه و إن كان عاماً فالظاهر فساد هذا الشرط حيث انه شرط مخالف للشرع، و أما إذا كانت الفتويان من مجتهد واحد فالتأخره تنقض المتقدمه بمعنى انه يجب العمل على الثانيه من المفتى و من يقلده فلا يجوز العمل بالأولى في موارد الثانيه سواء كان يقطع بفساد الأولى أو يظن بالظن المعبر بفسادها و قد تقدم البرهان على ذلك في مبحث عدول المجتهد عن رأيه و أما نقضها بمعنى زوال آثارها التي تترتب على العمل بها بالفتوى الثانيه فقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث عدول المجتهد، و أما نقض الفتوى بالفتوى من نفس المقلد بالنسبه لمجتهدين و مرجعه إلى جواز العدول من مجتهد لآخر فيما قلده فيه فقد حققناه البحث عنه في مبحث جواز العدول من مجتهد لآخر:

وجوب اعلام الحاكم بخطئه في حكمه

(التنبيه التاسع) ان الحاكم إذا علم بخطئه أو قامت عنده الحجة المعتبره على خطئه وجب عليه أن يعلم من يعمل بحكمه لعين ما ذكرناه في وجوب إعلام المجتهد بتبدل رأيه، و أما إذا علم المجتهد بمخالفه حكم المجتهد الآخر للواقع أو بعدم أهليته للاجتهد أو بتقصيره فيه فلا- يجب على ذلك المجتهد إعلام من يعمل بحكمه بعدم صحه حكمه، نعم قال أستاذنا المرحوم العراقي بوجوب ذلك عليه في الدماء و الاعراض لكثرة اهتمام الشارع بهما بحد يجب حفظهما على كل من

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٢١

يتمكن من ذلك، و أما في الأموال

فوجوبه مبنى على أحد أمرين و هما اما دعوى ان حفظ الأموال من وظائف قضاءه الجور و كل ما كان من وظائف قضاءه الجور ثابت لقضائنا بإطلاق المقبوله، و أما دعوى صدق الإلتلاف للمال على مجرد سكوت ذلك المجتهد عن إعلام خطأ المجتهد الآخر فى حكمه و إلا فلا دليل على وجوب حفظ مال الغير بالإعلام بعد فرض قيام الحجه للمحكوم له فى أخذه المال، و دليل النهى عن المنكر غير ظاهر الشمول لمثل المورد، نعم لو كان المحكوم له عالما بخطأ الحاكم يجب على كل من يعلم بحاله نهيته عن عمله لكون عمله منكرا حتى عند نفسه.

عدم نفوذ حكم الحاكم

(التنبيه العاشر) ان القوم ذكروا ان الحاكم إذا كانت له منازعه مع غيره لا ينفذ حكمه لنفسه على ذلك الغير بل يلزم الرجوع إلى حاكم آخر مستدلين على ذلك بالإجماع. و بأخبار رجوع المتنازعين إلى من عرف أحكامهم فإن ظاهرها كون الحاكم غير المتنازعين. و هكذا ذكروا ان حكمه لا ينفذ على من لا تقبل شهادته عليه كحكم الولد على والده و العبد على مولاه. و كذا لا ينفذ حكمه لمن لا يقبل شهادته له كحكمه لمن يعبر بحكمه له نفعاً. قال السيد فى ملحقاته و لا دليل لهم على ذلك إلا دعوى ان الحكم شهاده و زياده و هو كما ترى فالأقوى عدم المانع من شمول إطلاق أدله نفوذ الحكم.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٢٢

فيما لو أخطأ الحاكم فالديه من بيت المال

(التنبيه الحادى عشر) لو نقض حكم الحاكم بالأمر المصححه لنقضه كما تقدم و قد استوفى المحكوم له فان كان قتلا أو جرحا فلا- قود على الحاكم قطعاً و لا على كل من وكله فى إقامته و إنما تكون للمحدود الديه فى بيت المال و لا يضمنها الامام و لا عاقلته و قد نقل فى الجواهر عدم الخلاف فى ذلك إلا ما يحكى عن ظاهر الحلبي من ضمان الإمام فى ماله و هو فاسد لما هو المروى عندنا عن أمير المؤمنين (ع) فى خبر الأصبغ ان ما أخطأت القضاء فى دم أو قطع فهو على بيت المال و ضعف سنده منجبر بالشهره. و ما أورد على ذلك من الروايه المشتمله على تضمين أمير المؤمنين (ع) عاقله عمر بن الخطاب باطل لأن الروايه لم تثبت من طرفنا و لأنه ليس بحاكم شرع و لا منصوب من قبل حاكم

الشرع. و كيف يضمن حاكم الشرع و هو محسن و لا- سبيل على المحسنين. على انه منصوب لمصالح المسلمين و يعمل لصالحهم فضمن خطأه على بيت ما لهم. و إن كان المحكوم به القصاص و كان المباشر له الولي فذهب صاحب الشرائع و تبعه الفاضل إلى أنه لا يضمن مع حكم الحاكم و إذنه لأن السبب و هو حكم الحاكم أقوى من المباشر و لا الحاكم لأنه ليس على المحسنين من سبيل و إنما الضمان على بيت المال للرواية المتقدمة بخلاف ما إذا اقتصر قبل الحكم أو بعد الحكم و قبل الاذن من الحاكم فإنه يضمن لعدم قوه السبب على المباشر. و إن كان المحكوم به ما لا ديه أو غيرها فيستعاد إن كانت العين باقيه لأنها لا سلطان لأحد عليها إلا لمالكها و إن كانت تالفه فيضمن المحكوم له لأن على اليد ما أخذت حتى تؤدي و مع إعساره ينتظر كما هو الحال في كل ضامن بخلاف القصاص إذ لا دليل على ضمان المحكوم له بالقصاص لأن

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٢٣

دليل الضمان اما دليل (على اليد) و يد المحكوم له في القصاص لم تأخذ شيئاً أو دليل من أتلف ماله و المحكوم له لم يتلف مالا في القصاص، و من ذلك يعلم ان الحاكم لو أنفذ إلى حامل إقامة الحد فأجهضت خوفا فديه الجنين في بيت المال لأنه خطأ و خطأ الحكام في بيت المال كما هو المنسوب لأكثر علمائنا قال في الجواهر و دعوى ان ذلك من الخطأ الشبيه بالعمد لا يدفع اندراجه في خطأ الحكام بعد فرض جواز الإرسال إليها. و في الجواهر أيضا لو أمر الحاكم

بضرب المحدود زياده على الحد فمات سهوا كأن تخيل ان حد الشارب هو حد الزنا أو غلط في الحساب فنصف الديه من بيت المال لأنه من خطأ الحكام.

بقية أحكام المجتهد و الاجتهاد بالنسبه للقضاء

بقى هناك أحكام للمجتهد و الاجتهاد فيما يخص القضاء مثل هل للحاكم البحث عن حال الشاهد إذا جهل أمره و هل له نقض الحكم لو تبين فسق البينه و غير ذلك مما ذكر في كتاب القضاء من الأحكام التي تخصه و حيث ان الأمر فيها واضح فمن أراد الاطلاع عليها فليرجع الى كتاب القضاء.

(الثالث و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد ان الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إذا كانا يفتقران الى الجرح أو القتل افتقرا الى إذنه

في المحكى عن الشيخ و فخر الإسلام و الشهيد و المقداد و الكركي انه لا- يجوز الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إذا كانا بنحو الجرح و القتل إلا

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٢٤

ياذن الإمام. قال في الجواهر (ره) لما في جواز ذلك لسائر الناس عدو لهم و فساقهم من الفساد العظيم و الهرج و المرج المعلوم عدمه في الشريعة خصوصا في مثل هذا الزمان الذي غلب النفاق فيه على الناس.

(إن قلت) ان إطلاق الأدله الداله على وجوبهما لا سيما الداله على وجوبهما باللسان و اليد يقتضى شمولهما للجرح و القتل من دون اشتراط إذن الامام. كيف و وجوبهما لمصلحه العالم فلا يتوقفان على شرط. (قلنا) لا إطلاق لها بالنسبه الى ذلك بعد ما عرفت من أن وجوبهما كذلك يوجب فساد النظام فالمقيد لهما عقلي.

(إن قلت) لا إشكال في وجوبهما على النبي و الأئمه (ع) و لو بنحو الجرح و القتل بدون إذن أحد و مقتضى اشتراك التكليف أن يكونا واجبين كذلك على كل أحد. (قلنا) نعم لكن بعد قيام الدليل على عدم وجوبهما كذلك بدون الاذن لا وجه للتمسك بأدله اشتراك التكليف.

(إن قلت) انه روى عن تاريخ الطبرى عن عبد الرحمن ابن أبى ليلى قال انى سمعت عليا يوم لقينا أهل الشام يقول: أيها المؤمنون انه

من رأى عدوانا يعمل به و منكرا يدعى إليه فأنكره بقلبه فقد سلم و من أنكره بلسانه فقد أوجر و هو أفضل من صاحبه و من أنكره بالصيف لتكون كلمه الله العليا و كلمه الظالمين السفلى فذلك أصاب سبيل الهدى. و قول الباقر (ع): فأنكروا بقلوبكم و الفظوا بألسنتكم و صكوا بها جباههم و لا تخافوا فى الله لومه لائم فإن اتعضوا و الى الحق رجعوا فلا سبيل عليهم إنما السبيل على الذين يظلمون الناس و يئغون فى الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم. هنا لك فجاهدوهم بأبدانكم و أبغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطانا و لا باغين به مالا و لا يريدون بالظلم ظفرا حتى يفيئوا إلى أمر الله و يمضوا على طاعته. (قلنا) هذه الاخبار و نحوها ظاهره فى قتال أهل البغى و الجهاد فى سبيل الله لا فى الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر. فتلخص ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٢٥

هذا الحكم لا بد فيه من إذن الامام أو المتولى لشؤون المسلمين و هو المجتهد العادل الذى له الولاية عليهم.

الرابع و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد اقامه الحدود و التعزيرات

اشاره

اختلفوا فى ان للمجتهد إقامه الحدود و التعزيرات فى زمن الغيبه مع تمكنه من ذلك و عدم الضرر عليه فالمحكى عن الشيخين و الديلمى و الفضال و الشهيدين و المقداد و ابن فهد و الكركى و السبزوارى و الكاشانى و الشيخ الحر هو أن له ذلك و نسب القول للمشهور و نقل الإجماع عليه. و عن الحلبي عدمه. و عن ظاهر الشرائع و النافع التردد و الحق هو الأول لما قلنا من ثبوت الولاية العامه له و منها ولايته على اقامه الحدود و التعزيرات لحفظ شؤون المسلمين من

المعاصى و تعدى بعضهم على بعض، مضافا الى روايه حفص بن غياث المنجبر ضعفها لو كان بالشهره قال سألت أبا عبد الله (ع) من يقيم الحدود السلطان أو القاضى؟ فقال (ع) اقامه الحدود الى من اليه الحكم و يؤيده روايه أبى مريم قال قضى أمير المؤمنين ان ما أخطأت القضاء فى دم أو قطع فعلى بيت مال المسلمين، فلو لم يكن لهم ذلك لكان عليهم الدية لا على بيت مال المسلمين. و قد استدل أيضا بإطلاقات مثل قوله تعالى (فَاقْطِعُوا) و قوله تعالى (فَاجْلِدُوا) و نحو ذلك من الأوامر الداله على الحدود و التعزيرات. و احتمال كون ذلك من خصائص الإمام أو مدخلية حضوره أو إذنه مدفوع بإطلاق أدلتها و عدم تقيدها مضافا لعموم أدله النيابة كما تقدم ثم لا يخفى أن ثبوت ذلك للفقهاء على سبيل الوجوب لان ترك اقامه الحدود و التعزيرات يؤدى الى العظيم من المفاسد و لأن أوامر الحدود مثل (اجلدوا و اقطعوا) داله على الوجوب و لان كل من قال انه له ذلك قال بوجوبه عليه،

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٢٦

و لقول أمير المؤمنين (ع) فى روايه ميثم الطويله التى رواها المشايخ الثلاثة الوارده فى حد الزنا. و انك قد قلت لنيك فيما أخبرته به من دينك يا محمد من عطل حدا من حدودك قد عاندى و طلب بذلك مضادتى اللهم و انى غير معطل حدودك و لا طالب مضادتك و لا مضيع أحكامك الحديث و هو ظاهر فى العموم لكل زمان مضافا الى التشديد من المعصومين فى تعطيل الحدود فإنه يستفاد من ذلك وجوب اقامه الحدود لكن الظاهر انه مع أمن الضرر من السلطان عليه و

على غيره من الشيعة لقاعده نفى الضرر. وهذه الأدلة المختصة بالحدود يتعدى منها الى التعزيرات بالإجماع المركب بل قد يقال بأن لفظ الحدود يشمل التعزيرات (وقد استدل بعضهم) على منع إقامه الفقيه لها بالمرورى عن كتاب الأشعثيات لمحمد بن محمد بن الأشعث بإسناده عن الصادق (ع) عن أبيه عن آباءه عن علي (ع) أنه قال لا يصلح الحكم ولا الحد ولا الجمعه إلا بالإمام. ولا يخفى ما فيه لضعفه سندا بل المحكى عن بعض الأصحاب أن الكتاب المذكور ليس من الأصول المشهوره بل ولا المعبره و لم يحكم أحد بصحته من أصحابنا بل لم تتواتر نسبتة لمصنفة و لم تصح على وجه تطمأن به النفس و لذا لم ينقل عنه الحر في الوسائل ولا المجلسى في البحار مع شدة حرصهما خصوصا الثانى على كتب الحديث. و من البعيد عدم عثورهما عليه. و الشيخ و النجاشى و ان ذكرا ان مصنفة من أصحاب الكتب إلا أنهما لم يذكر الكتاب المزبور بعبارة تشعر بتعيينه. و مع ذلك فان تتبعه و تتبع كتب الأصول يعطيان أنه ليس جاريا على منوالها فإن أكثره بخلافها و انما تطابق روايته فى الأكثر روايه العامه و لو سلمناه لكن عرفت أن المجتهد فى زمن الغيبه يثبت له كلما يثبت للإمام بعنوان الإمامه و ان لم نقول أنه يصدق عليه لفظ الامام.

قال فى الجواهر ما حاصله و لا إشكال و لا خلاف فى وجوب مساعده الناس

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٢٧

للفقهاء على ذلك نحو مساعده الإمام (ع) ضروره كونه من السياسيات الدينيه التى لا يقوم الواحد بها و من البر و التقوى

اللذين أمر بالتعاون عليهما

و ينبغي التنبيه على أمور.

ان الحاكم يبدأ برجم المرجوم إذا كان مقرا

(الأول) أنه حكى الإجماع عن الخلاف و ظاهر المبسوط أن على الامام أن يبدأ بالرجم ثم الناس إذا أقر المرجوم، و يبدأ بالشهود ثم الامام بعدهم ثم الناس إذا قامت البيه و يعضد ذلك المروى فى الفقيه و غيره إذا أقر الزانى المحصن كان أول من يرحمه الامام ثم الناس فاذا قامت البيه كان أول من يرحمه البيه ثم الناس. كما ذكروا أنه يستحب للإمام أو نائبه أن يحضرا شاهدين عارفين بمواقع القصاص و شرائطه عند القصاص من الجانى.

ان الحاكم يجب عليه اقامه الحد بعلمه

(التنبيه الثانى) أنه يجب على الحاكم اقامه حدود الله عز و جل لو علم بها كحد الزنا دون حقوق الناس فإنه بمجرد علمه بها لا يقيمها إلا بالمطالبه لخبر الحسين بن خالد المتقدم فى مبحث حكم الحاكم بعلمه. و لما فى الصحيح من أنه إذا أقر على نفسه عند الإمام بسرقة قطعه فهذا من حقوق الله تعالى. و إذا أقر على نفسه أنه شرب الخمر حده فهذا من حقوق الله تعالى. و أما حقوق المسلمين فإذا أقر على نفسه عند الإمام بفريه لم يحده حتى يحضر صاحب الفريه أو وليه و إذا أقر بقتل رجل لم يقتله حتى يحضر أولياء المقتول فيطالبوه بدم صاحبهم و بمعناه الصحيح الآخر فى حقوق الناس من أقر على نفسه عند الامام بحق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٢٨

أحد من المسلمين فليس على الامام أن يقيم عليه الحد الذى أقر به عنده حتى يحضر صاحب الحد أو وليه و يطلب بحقه.

ان للمجتهد العقاب زياده على الحد فيما لو وقعت المعصيه فى وقت شريف أو موضع شريف

(التنبيه الثالث) ذهب جل الأصحاب على أن للحاكم الشرعى أن يعاقب العاصى زياده على الحد بحسب ما يراه إذا أتى بالمعصيه فى زمان شريف كشهر رمضان أو فى مكان شريف كالمساجد و المشاهد المشرفه و يشهد لذلك ما فى المرسل انه أتى أمير المؤمنين (ع) بالنجاشى الشاعر و قد شرب الخمر فى شهر رمضان فضربه ثمانين ثم حبسه ليله ثم دعى به من الغد فضربه عشرين سوطا فقال يا أمير المؤمنين ضربتنى ثمانين فى شرب الخمر فهذه العشرون ما هى فقال هذه لجرئتكم فى شهر رمضان قال فى الجواهر و من التعليل يستفاد الحكم لغير مورده كما فهمه الأصحاب و يشهد له الاعتبار بل لا يبعد

ملاحظه الخصوصيات أيضا بالنسبه إلى الأزمنه و الأمكنه كليله القدر و كالمشاهد المعظمه الى غير ذلك مما يكون فيه هتك الحرمه أو زياده الهتك.

عفو المجتهد عن المجرم و عدم اقامه الحد أو الجلد عليه إذا أقر بالجريمه

(التنبيه الرابع) أنه حكى الإجماع عن السرائر على ان الامام مخير في إقامه الحد على من أقر بالجريمه ثمّ تاب و حكى الإجماع أيضا في الجلد كذلك و الشهره العظيمة على ذلك جابره للنصوص الوارده في المقام التي منها ما رواه في الوسائل عن محمد بن الحسن عن بعض الصادقين (ع) أنه جاء رجل الى أمير المؤمنين (ع) فأقر بالسرقه فقال

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٢٩

أ تقرأ شيئا من القرآن قال نعم سوره البقره قال قد وهبت يدك لسوره البقره فقال الأشعث أ تعطل حدا من حدود الله تعالى فقال ما يدريك يا هذا إذا قامت البيئه فليس للإمام أن يعفو و إذا أقر الرجل على نفسه فذاك الى الامام ان شاء عفى و ان شاء قطع قال في الوسائل و رواه الصدوق بإسناده إلى قضايا أمير المؤمنين (ع) و روى أيضا بإسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن يحيى عن طلحه بن زيد عن جعفر بن محمد (ع) نحوه و خصوص المورد لا- يوجب تخصيص الوارد. و ما رواه صاحب تحف العقول عن أبي الحسن الثالث في حديث قال و أما الرجل الذي اعترف باللواط فان لم يقم عليه البيئه و انما تطوع بالإقرار من نفسه و إذا كان للإمام الذي من الله يعاقب عن الله كان له أن يمن عن الله أما سمعت قول الله هذا عطاءنا فامنن أو أمسك بغير حساب، و عن ابن شهر اشوب في المناقب مثله و عن الكافي بسنده

عن أبي جعفر (ع) و عن دعائم الإسلام عن أبي جعفر محمد بن علي (ع) لا يعفى عن الحدود التي لله دون الامام الخبير. و عن فقه الرضا مثله قال في الجواهر ليس في النصوص اعتبار التوبه و لعل اتفاهم عليه كاف في تقييدها و لعل ظاهر الإقرار و الاعتراف بالذنب هو التوبه. و إذا ثبت ذلك للإمام فقد ثبت لنائبه في زمن الغيبه لما تقدم من أن كلما ثبت للإمام بعنوان الإمامه يثبت لنائبه بل ظاهر النصوص هو ثبوت ذلك له بعنوان الولاية العامه من الله تعالى و هي كما عرفت ثابتة للمجتهد الجامع لشرائط الزعامه في زمن الغيبه.

بقي الكلام في بقيه أحكام الحاكم الشرعي المتعلقة بالحدود

ككونه مخيرا بين رجم اللائط و بين قتله بالسيف أو حرقه بالنار أو إلقائه من شاهق. و كونه مخيرا في الكافر الذي يلوط بمثله بين إقامه الحد عليه و بين دفعه الى أهل ملته لقيموا عليه حدهم و إخراج الزاني من البلد الذي أقيم فيه الحد عليه.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٣٠

و غير ذلك من الأحكام يطلبها من أراد معرفتها من كتاب الحدود و القصاص و الديات.

الخامس و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد انه له الحبس على التهمه

حكى عن الشيخ و أتباعه و الطبرسي و العلامه أن ولي الدم إذا اتهم شخصا جاز للحاكم حبس الشخص المتهم حتى يحضر الرجل بينته و استندوا في ذلك الى روايه السكوني عن أبي عبد الله (ع) أن النبي (ص) كان يحبس في تهمه الدم ستة أيام فإن جاء أولياء المقتول بينه يثبت و إلا- خلى سبيله، و ضعف الخبر بالسكوني منجر بعمل المذكورين به و حكاية الإجماع على العمل برواياته نعم لو لم يرد الرجل حبس المتهم لم يكن للحاكم حبسه لكون الحق له. كما أن ظاهر ذيل الخبر اختصاص الحكم بالقتال دون الجرح.

السادس و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد ان اذنه رافع للضمان

أن كل فعل يحصل التلف بسببه كحفر البئر في غير الملك و نصب السكين و طرح المعائر في المسالك يوجب ضمان ديه العائر للإجماع المحكي و لصحيح الحلبي عن أبي عبد الله سألته عن رجل ينفر برجل فيعقره و تعقر دابته رجلا آخر قال هو ضامن لما كان من شىء و عن شىء يوضع على الطريق فتمر الدابه فتتفر بصاحبها فتعقره فقال كل شىء مضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه و صحيح الكناني قال قال أبو عبد الله (ع) من أضر بشىء في طريق المسلمين فهو له ضامن و موثق سماعه سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل يحفر البئر في داره أو ملكه فقال ما كان حفره في داره أو ملكه فليس عليه ضمان و ما حفر في الطريق أو في غير ملكه فهو ضامن لما يسقط فيها. و يستفاد من هذا أنه لو صنع ذلك

النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٣١

بأذن الحاكم الشرعي فيما للحاكم الشرعي الولاية عليه لم يضمن كما لو حفر في طريق

المسلمين بالوعه بإذن الإمام لأنه أقوى من المالک فى ولايته فى ملكه و من أراد تحقيق الحال فليراجع كتاب الديات.

السابع و الأربعون من أحكام المجتهد و الاجتهاد ان الامام عليه ديه من قتل خطأ

و لا وارث له و لا عاقله كما أن تقسيط الديه على ما يراه من المصلحه المجتهد الذى له الولايه على المسلمين و قائم مقام الامام يضمن ديه القاتل خطأ و لا- وارث له و لا- معتق و لا ضامن جريره له ففى المرسل فى الرجل إذا قتل رجلا خطأ فان لم يكن له عاقله فعلى الوالى من بيت المال و هكذا تقسيط الديه على العاقله بحسب ما يراه من حالها كما هو المنسوب للمشهور و تحقيق ذلك يطلب من كتاب الديات.

خاتمه فيها مطالب

حقوق العالم الدينى على غيره

(الأول) فى الكافى بسنده عن سليمان الجعفرى عمّن ذكره عن أبى عبد الله (ع) و مثله عن المحاسن قال كان أمير المؤمنين (ع) يقول أن من حق العالم أن لا تكثر عليه السؤال. و لا تأخذ بثوبه. و إذا دخلت عليه و عنده قوم فسلم عليهم جميعا و خصه بالتحية دونهم. و أجلس بين يديه و لا- تجلس خلفه و لا- تغمز بعينك و لا تشر بيدك و لا تكثر من القول قال فلان و قال فلان خلافا لقوله و لا تضجره بطول صحبته فإنما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شىء و العالم أعظم أجرا من الصائم القائم الغازى فى سبيل الله. و عن آمالى الصدوق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٣٢

بسنده عن معاويه بن وهب قال سمعت أبا عبد الله الصادق يقول اطلبوا العلم و تزينوا معه بالحلم و الوقار و تواضعوا لمن تعلمونه العلم و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم و لا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلکم بحقکم. و عن الخصال عن على بن الحسين (ع) و حق سائسك بالعلم التعظيم له و التوقير

لمجلسه و حسن الاستماع اليه و الإقبال عليه و أن لا- ترفع اليه صوتك و لا تجيب أحدا يسأله عن شىء حتى يكون هو الذى يجيب و لا تحدّث فى مجلسه أحدا و لا تغتاب عنده أحدا و ان تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء و ان تستر عيوبه و تظهر مناقبه و لا- تجالس عدوا له و لا- تعادى له و ليا. و فى الإرشاد ما رواه الحارث قال سمعت أمير المؤمنين (ع) يقول من حق العالم أن لا يكثر عليه السؤال و لا يعنت فى الجواب و لا يلح عليه إذا كسل و لا يؤخذ بثوبه إذا نهض و لا يشار اليه بيد فى حاجه و لا يفشى له سر و لا يغتاب عنده أحد و يعظم كما حفظ أمر الله و يجلس المتعلم أمامه و لا يعرض من طول صحبته و إذا جاءه طالب علم و غيره فوجده فى جماعه عمهم بالسلام و خصه بالتحيه و ليحفظ شاهدا و غائبا و ليعرف له حقه فان العالم أعظم أجرا من الصائم القائم المجاهد فى سبيل الله و إذا مات العالم ثلم فى الإسلام ثلمه لا يسدها إلا خلف منه، و طالب العلم تستغفر له الملائكه و يدعوا له من فى السماء و الأرض.

و عن غوالى اللثالى قال الصادق (ع) من أكرم فقيها مسلما لقي الله يوم القيامة و هو عنه راضى و من أهان فقيها مسلما لقي الله يوم القيامة و هو عليه غضبان.

فرض العلم و البحث على طلبه

(الثانى) فى الكافى بعده طرق عن أبى عبد الله (ع) و عن بصائر الدرجات بثلاثه طرق عن أبى عبد الله (ع) و عن أمالى الشيخ و مجالس المفيد أيضا عن

أبي عبد الله (ع) ان طلب العلم فريضة على كل مسلم و لعل هذا الخبر من المتواتر نقله عن أبي عبد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٣٣

الله (ع) و لا شك فى وجوب طلب العلم بالعقائد الدينيه كما لا ريب فى وجوب معرفه الأحكام الشرعيه التى هى محل ابتلائه و لو بالتقليد و أما ما عداها فهو مستحب لما هو المحكى عن أمالى الصدوق و عيون أخبار الرضا و غيرهما من قول أمير المؤمنين (ع) قيمه كل امرئ ما يحسنه و لما عن بصائر الدرجات بسنده عن جابر عن أبى جعفر (ع) قال قال رسول الله (ص) العالم و المتعلم شريكان فى الأجر للعالم أجران و للمتعلم أجر و لا خير فى سوى ذلك. الى غير ذلك من الأخبار الكثيره.

سؤال العالم

(الثالث) قال الله تعالى فَسَيُلْوَ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* و قد كاد أن يتواتر عن المعصومين (ع) انهم قالوا العلم خزائن و مفاتيحه السؤال فاسئلوا يرحمكم الله فإنه يؤجر فيه أربعة السائل و المعلم و المستمع و المحب لهم.

مجالسه العلماء و مذاكرتهم

(الرابع) عن ثواب الأعمال و أمالى الصدوق و الخصال عن الصادق (ع) عن آبائه عن رسول الله (ص) انه قال مجالسه أهل الدين شرف الدنيا و الآخره. و عن العده عن على (ع) قال جلوس ساعه عند العلماء أحب الى الله من عباده ألف سنه و النظر الى العالم أحب الى الله من اعتكاف سنه فى البيت الحرام و زياره العلماء أحب الى الله من سبعين طوافا حول البيت و أفضل من سبعين حجه و عمره مبروره مقبوله و رفع الله له سبعين درجه و أنزل الله عليه الرحمه و شهدت له الملائكه ان الجنة وجبت له.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ١، ص: ٦٣٤

تمّ الجزء الأول من كتاب النور الساطع و يليه الجزء الثانى يشتمل على مباحث التقليد و أحكام المقلد و التقليد

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، النور الساطع فى الفقه النافع، ٢ جلد، مطبعه الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ١٣٨١ هـ ق

الجزء الثانى

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

[الديباجه]

الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله و صحبه الطيبين الطاهرين. و بعد: فيقول المفتقر إلى الله تعالى على ابن المرحوم الشيخ محمد رضا ابن المرحوم الشيخ هادي قد ساعدني التوفيق الإلهي على إنجاز الجزء الأول من كتابي (النور الساطع في الفقه النافع) و قد كان يشتمل على القسط الأوفر مما وضعته مقدمه للبحث في مسائل الفقه من مباحث الاحتياط و الاجتهاد و المجتهد. و هذا الجزء الثاني منه يشتمل على ما بقي مما وضعته مقدمه له من مباحث التقليد و شروطه و ما يعتبر في المقلد و المقلد فيه و أحكام ذلك. و من الله نستمد الصواب و التوفيق.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤

مباحث التقليد

[بحوث تمهيديه]

تعريف التقليد

معناه اللغوي

التقليد: في اللغة مصدر مأخوذ من قلد بتشديد اللام فهو نظير التقديس المأخوذ من قدس و ليس بمأخوذ من تقلد زيد السيف فان مصدره تقلد بفتح القاف و ضم اللام نظير التدحرج المأخوذ من تدحرج و الظاهر انه من المصادر الجعليه المأخوذه من المواد الجامده نظير حجر المأخوذ من الحجر فهو مأخوذ من القلاده و لذا فسرّه غير واحد من أهل اللغة كما هو المحكى عن الصحاح و مجمع البحرين بتعليق القلاده في العنق فإنه مرادهم تعليق الشخص القلاده في عنق الغير لا- تعليق الشخص القلاده بعنقه نفسه فان هذا يناسب معنى التقليد لا التقليد.

و صاحب الفصول لما فسر التقليد في اللغة بذلك تخيل بعضهم ان مراده تعليق الشخص القلاده بعنقه نفسه فأورد عليه بأن هذا تقلد لا تقليد و ما درى ان مراده هو ذلك، و كيف كان فالتقليد بالمعنى الذى ذكره اللغويون يصلح للتعديده لمفعولين الأول منهما القلاده و ما

هو بمنزلتها و الثاني منهما ذو القلاده و منه قول الفقهاء فى كتاب الحج يجب تقليد النعل الهدى فإن مرادهم تعليق النعل الذى صلى فيه بعنق الهدى، و منه فى حديث الخلافه قلدها رسول الله (ص) عليا (ع) أى ألزمه بها و جعلها فى عنقه، و منه قول العامه للمجتهد «قلدتك أمور دينى أو قلدتك أعمالى الدينيه» أى جعلتها فى عنقك و يكون فيه تقديم المفعول الثانى على المفعول الأول لأن المقصود من ذلك انه قد جعل أمور دينه و أعماله الدينيه مرتبطه بالمجتهد و فى عهدته و منوطه به و ملزمه برأيه فكانت أعماله الدينيه و أموره الإلهيه كالقلاده للمجتهد باعتبار ارتباطها به كارتباط القلاده بعنق الغير و جيد الفتاه حيث كانت منوطه به و موضوعا عهدتها عليه لا انه جعل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥

المجتهد مرتبطا بأمور دينه و منوطا أمره بها و إلا- لكان المجتهد بمنزله القلاده لأمور دينه لا- أن أمور دينه بمنزله القلاده للمجتهد. و منه أيضا تقليد الولاه الأعمال و قد يعدى للمفعول الثانى بنفسه و للأول بالباء أو بفى فيقال قلدتك فى معرفه القبله و قلدتك بمعرفه القبله.

[معنى التقليد اصطلاحا. المراد من (العمل) فى تعريف التقليد]

اشاره

و فى اصطلاح الفقهاء هو العمل بقول الغير من غير حجه كما هو فى القوانين و المعالم، و المحكى عن السيد الصدر فى شرحه على الوافيه و العضدى و المدارك فى مبحث القبله و النهايه و الأحكام، و من الغريب ما ذكره بعض أساتذته العصر فى تقريراته ان التقليد باق على معناه اللغوى عند عرف المشرعه و هذا يخالفه الوجدان لتبادر هذا المعنى الخاص إذا أطلق فى كلماتهم دون أن يحتملوا معنى آخر مضافا إلى تصريح

أهل العرف بذلك و هم أرباب النقل و أهل البيت أدري بالذى فيه، و لا بد لتوضيح هذا التعريف من التكلم فى أجزائه:

(الأول) منها هو العمل و لتحقيق المراد منه نقول: ان بعضهم أبدل العمل فى التعريف بالأخذ كما فى الفصول و هو المحكى عن المقاصد العليه و بعضهم أبدله بالقبول كما عن مجمع البحرين ناسبا له لاصطلاح أهل العلم و كما هو المحكى عن الوافيه و الإيضاح و جامع المقاصد و شرح المبادئ لفخر الإسلام و بعضهم أبدله بالمتابعه، فهل هذا كله اختلاف فى التعبير و المقصود واحد و هو تطبيق الحركات و السككات على قول الغير بإرجاع الجميع إلى ظاهر لفظ العمل و يكون المراد من الأخذ و القبول هو العمل و الجرى على مقتضى قول الغير و قد استعمل الأخذ بهذا المعنى فى كثير من الموارد مثل من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات فان المراد به العمل بها و مثل الأخذ بأعدلهما و الأخذ بما وافق الكتاب، و يشهد لكون المراد بالأخذ هو العمل تمثيل بعض من فسره بالعمل (بأخذ العامى من مثله) كصاحب القوانين و المعالم، و ذكر القبول فى المحكى عن النهايه بعد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٦

تعريفه بالعمل. أو المقصود من الجميع هو الأخذ و القبول لقول الغير لأجل العمل به عند الحاجه و إن لم يتعقبهما العمل لعدم تحقق الحاجه إليه بمعنى جعل قول الغير مستندا له و معتمدا عليه و جعل مؤداه حكما فى حقه و التوطن على العمل به وقت الحاجه و إن لم يتعقبهما العمل بأن يرجح ظاهر لفظ الأخذ و القبول الواقعان بعد تعريفهم التقليد بالعمل كما تقدم على عكس

ما تقدم و يكون المراد بالعمل هو الأخذ أو أن ذلك اختلاف منهم فى معنى التقليد فبعض يفسره بالعمل و بعضهم يفسره بالأخذ و القبول. (و بالجمله) التقليد فى عرف المشرعه دائر بين معنيين:

(أحدهما) هو جعل قول الغير مستندا له و جعله طريقا إلى نفسه بالنسبه إلى الوظائف الدينيه و جعل مؤدى فتوى الغير حكم الله الفعلى فى حقه الذى هو من أفعال القلوب، و هذا يتحقق بأخذ الرساله بهذا القصد أو التعلم للفتوى بهذا القصد أو بعقد القلب على الرجوع فى أمور دينه لهذا المجتهد و ان لم يعرف فتاواه على سبيل التفصيل و لم يعمل بها فعلا.

و (ثانيهما): العمل على طبق قول الغير الذى هو من أفعال الجوارح و هذا لا يتحقق بأخذ الرساله و لا التعلم للفتوى و لا بعقد القلب المذكور إذا لم يعرف الفتوى و يعمل بها أو أن معنى التقليد مختلف فيه بينهم، و قد ذهب جماعه من المتأخرين إلى الأول، و فى تعليقه المرحوم عمنا: التقليد كالبيعه و العهد يتحقق بإنشاء الالتزام و حجتهم فى ذلك أمور:

[الأدله على ان التقليد هو الأخذ لا العمل]

(الأول) انه الأقرب إلى المعنى اللغوى كما تقدم من أنه يكون بالانقياد و الاعتماد على قول الغير وقت الحاجه قد جعل قلاده عمله فى رقبه ذلك الغير و قلده إياه بخلاف مجرد العمل على طبق قول الغير فإنه ليس فيه جعل كذلك. و قول أستاذنا المشكيني (ره) و المناسب لهذا المعنى كون التقليد فى قولهم قلده المجتهد هو أخذ قوله فكأنه جعل قوله و فتواه قلاده

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٧

فى عنقه فيكون المجتهد مفعولا أولا بمنزله القلاده لكون فتواه كذلك فاسد لأن هذا المعنى يناسب تقلد

لا قلد. و يمكن الجواب عن هذا الوجه الأول بأن الأقربيه لا نسلم انها موجه لكون الاصطلاح كذلك.

(الثانى) ان الأغلب عند المتشرعه استعماله فى هذا المعنى فإنهم يقولون وقع هذا العمل عن تقليد لا عن اجتهاد. فإنه ظاهر فى ان التقليد قبل العمل مضافا إلى أن كثيرا ما يطلقون على من التزم بذلك انه مقلد و إن كان فاسقا لا يعمل بقول مقلده بل بعضهم ادعى تبادل هذا المعنى من لفظ التقليد اصطلاحا و عدم صحه السلب عنه اصطلاحا و لذا فى محكى مجمع البحرين علل تسميه قبول قول الغير بالتقليد بأن المقلد يجعل ما يعتقد من قول الغير قلاده فى عنقه (الثالث) إن التقليد لو كان هو العمل امتنع وقوع العمل على وجه العباده إذا كان مما اختلف فى عباديته كصلاه الجمعه فى زمان الغيبه و صلاه القصر فى أربعه فراسخ فان وقوع العمل على صفه العباديه لا يتحقق إلا بالتقليد، ضروره انه لو لم تقم الحجه على عباديته لم يكن يعلم انه عباده حتى يوقعه العبد على صفه العباديه. و بعبارة أخرى: إن العمل العبادى موقوف على العلم بمشروعيته للعامى و العلم بمشروعيته له موقوف على تقليده للغير إذ مع عدم تقليده له لا يعلم بمشروعيته له فلو كان التقليد موقوفا على العمل لزم الدور و هكذا يمتنع تحقق العمل على وجه الوجوب أو الندب فيما اختلف فيهما كغسل الجمعه بعين التقريب المذكور، بل يقال ان العمل الذى يراد إتيانه لإحراز الواقع موقوف على التقليد و التقليد موقوف عليه لفرض انه نفس العمل. (و دعوى) انه متوقف على الأخذ بالفتوى و الاعتماد عليها و هو ليس بتقليد فلا دور (فاسده) فإنه إذا فرض

توقف العمل على الأخذ بالفتوى و الانقياد لها و هو ليس بتقليد لزم توقف العمل على غير الاجتهاد و التقليد و الاحتياط و هذا لا يلتزم به أحد.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٨

فلا بد من الالتزام بأن الأخذ بالفتوى هو التقليد. (و دعوى) ان المعتبر فى العمل هو وقوعه على وجه التقليد أى صدوره مطابقا لرأى الغير عند المكلف فالعمل لا يتوقف على سبق التقليد و لا يلزم من عدم سبقه كون العمل بلا تقليد فصحة العمل لا تتوقف على أزيد من كونه صادرا ممن يرى مطابقتها لفتوى الغير كشرط الاستقبال للصلاه فلا دور و المكلف يعلم بأن العمل الموافق لفتوى الغير هو المكلف به فيقصد القربه بالعمل الكذائى. نعم لا بد من العمل بقول الغير و فتواه من العلم بأن العمل الكذائى مطابق له. و لا ريب ان مجرد العلم لا يكون تقليدا. و الحاصل ان الواجب على المكلف هو إيجاد العمل على طبق فتوى الغير و هو يتوقف على العلم به فالمقدمه ليست بتقليد فلا بد أن يكون هو العمل (و بعبارة أخرى) منع توقف العمل على سبق صفه العباديه عنده بل الإتيان به على صفه العباديه كاف فمشروعيه العمل و عباديته أو وجوبه موقوفه على وقوعه على وجه التقليد لا على تقدم التقليد عليه (فاسده) لأنه إن كان مراد الخصم ان العمل يكون صحيحا بمجرد المطابقه للفتوى و إن لم يستند إليها فمسلم لكن فى هذه الصوره لا يوجد تقليد أصلا، فإن الجاهل إذا وافق عمله فتوى المجتهد من دون استناد إليها لا يقال له مقلد و إن كان غرضه ان العمل بعد استناده لقول الغير يكون تقليدا فصحته

موقفه على الاستناد لقول الغير لا على التقليد فهو فاسد لما عرفته فى جواب الدعوى الأولى من لزوم توقف صحة العمل على غير الاجتهاد و التقليد و هو لا يلتزم به أحد، و أما دعواه ان مجرد العلم لا يكون تقليدا ففيها انا لا نقول ان العلم هو تقليد و إنما الاستناد و الاعتماد على قول الغير هو التقليد.

(الرابع) انه لو كان عندهم التقليد هو مجرد العمل لكان العامى فى عرف المشرعه مقلدا للمجتهد إذ أتى بالعمل مطابقا لفتوى ذلك المجتهد بحسب الصدفه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٩

و الاتفاق مع إنه قطعاً لا يسمى عندهم بمقلد له (و جوابه) ان هذا يخرج عن التعريف لمكان الباء فإنها ظاهره فى الاستعانه و ان العمل كان بواسطه قول الغير فهى يستفاد منها لا بديه استناد العمل لقول الغير فى تحقق مفهوم التقليد.

(الخامس) ان التقليد مقابل الاجتهاد، فكما ان الاجتهاد مقدم على العمل فكذلك التقليد (و بعبارة أخرى) ان التقليد خلاف الاجتهاد فاذا كان الاجتهاد هو أخذ الأحكام عن الدليل كان التقليد هو أخذها من الغير بلا دليل و إذا كان عمل المجتهد لا بد فى صحته من سبق أخذه الحكم من الدليل كان عمل المقلد أيضا لا بد من سبق أخذه للحكم من غيره بلا دليل فالاجتهاد و التقليد أمران سابقان على العمل لا- محاله. و أوجب انه لا- تقابل بينهما و إنما التقابل بين العمل بهما نظير الاحتياط فان العمل بنفسه احتياط مع انه يقابل بالاجتهاد و التقليد باعتبار ان عمله مقابل لهما.

(السادس) ان العمل متفرع على الاجتهاد و التقليد و لا يصدر ممن يخاف الله إذا لم يحتاط إلا عنهما و كما

ان الاجتهاد مقدمه للعمل فكذلك التقليد، لأن التقليد يقوم مقامه و هو بديل عن الاجتهاد. (و جوابه) ان للخصم أن يناقش في ذلك و لا يسلمه.

(السابع) ان التقليد الذى هو محط البحث هو تقليد العوام للمجتهد فى أمور دينه و أعماله الدينيه، و من رجع إلى العوام وجدهم انهم قبل العمل يقولون قلدنا فلانا أو قلدناك أيها المجتهد ثم يعملون و هذا ما يدل على ان التقليد الذى هو حجه عند العوام بفطرتهم مرتبته سابقه على العمل و متقدمه عليه و لعل كل إنسان قد قلد يجد ذلك من نفسه.

(الثامن) ان التقليد لو كان هو العمل لزم أن لا يتحقق العدول من التقليد و لا يتصور البقاء على تقليد الميت أصلا لأن لكل حادثه جزئيه حكم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٠

جزئى خاص فصلاه الظهر فى يوم الجمعة لها حكم غير صلاه الظهر فى يوم السبت فيكون كل عمل موجبا للتقليد بالنسبه لحكمه الخاص و لا يكون مقلدا بالنسبه لحكمه فى الواقعه الثانيه فلا يتصور العدول و لا يتصور البقاء على تقليد الميت لتجدد الحوادث. (و جوابه) ان مرادهم بالعمل هو مجرد الإتيان بفرد واحد مضافا إلى أن الحكم هو الأمر الكلى الذى أفتى به المجتهد و الأحكام الشخصيه أحكام عقليه منتزعه منه فالعمل به إنما يكون بإتيان فرد منه.

(التاسع) ما حكى عن صاحب الفصول ان العمل مسبوق بالعلم فلا يكون سابقا عليه. (و فيه) ان العلم سابق على الأخذ أيضا لأنه ما لم يعلم لم يأخذ (و ذهب إلى الثانى و هو ان التقليد نفس العمل) المتقدمون لأن كلامهم بين مصرح بأن التقليد هو العمل و بين ما يمكن إرجاعه إلى

ذلك و لم ينبه أحد على وقوع الخلاف فيه بل نسب صاحب القوانين تفسيره بالعمل إلى علماء الأصول و يمكن استفاده ذلك من استدلالهم على حرمه التقليد بما دل على المنع من العمل بغير العلم و استدلووا على ذلك بأمور:

[الأدله على ان التقليد هو العمل لا الأخذ]

إشاره

(أحدها) أن الأخذ بقول الغير لا يصح أن يكون هو التقليد لأنه ان كان المراد به مجرد العلم بقول الغير و العلم بأن فتواه كذا فهو ليس بتقليد لان المجتهد يعلم بفتاوى غيره من المجتهدين مع انه ليس بتقليد و ان كان المراد به التعبد و الالتزام بمقتضى قول الغير بحيث يكون هنا واجب آخر متعلق بالجنان من قبيل الالتزامات و التدينات فلزومه على المكلف ممنوع و توقف صحه العمل عليه غير مسلم و إذا بطل كون معناه الأخذ تعين كون معناه العمل لعدم وجود معنى ثالث عندهم (و لا يخفى ما فيه) فإنك قد عرفت ان المراد بالأخذ هو جعل قول الغير مستندا له و معتمدا عليه بمعنى جعل مؤداه حكم الله فى حقه نظير جعل المجتهد أحد الخبرين المتعارضين مستندا له و طريقا للواقع بل نظير جعله الأماره المعينه طريقا له بل نظير جعل المجتهد رأيه فى المسأله طريقا له عند الحاجه للعمل به

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١١

فيسجله ليعمل به عند ما يحتاج الى ذلك بخلاف ما إذا سجله لا للعمل به كما فى بعض الكتب الاستدلاليه فإنه قد يبدى رأيه لا للعمل به فليس مجرد العلم بقول الغير تقليدا و لا-التدين به تقليدا و انما التقليد هو جعل قول الغير مستندا له و مرجعا له نظير الاجتهاد فى أخذ الرأى من الأدله للعمل به و الاعتماد

عليه وقت الحاجة لا مجرد إبداء الرأي. و سيجى ء إنشاء الله بيان وجوب ذلك عند الجواب عن الدليل الرابع.

(ثانيها) أن تفسير التقليد بالعمل يطابق معناه اللغوى إذ العامى يقلد المجتهد عمله من حيث المخالفه و الموافقه. (و فيه) أن التقليد استعماله فى تقليد الغير للمجتهد استعمال مجازى باعتبار ان ارتباط عمل العامى بالمجتهد يشبه ارتباط القلاده بالعنق فالتقليد عباره عن هذا الارتباط و ما يتحقق به هذا الارتباط: و الأخذ المذكور هو نوع من الارتباط بين العمل و المجتهد.

(ثالثها) ان الاستعمال للفظ التقليد عند الفقهاء فى الأغلب انما هو فى العمل و الشى ء يلحق بالأعم الأغلب نحو قولهم يحرم على المجتهد تقليد غيره و يحرم على العامى تقليد مثله فان متعلق التحريم لا يكون إلا العمل إذ مجرد الأخذ لا حرمة فيه و هكذا الآيات و الروايات الناهيه عن التقليد انما هى ناظره إلى العمل بقول الغير لا- مجرد الاعتماد عليه و الاستناد له. (و فيه) انه لا اشكال ليس المراد بالحرمة الحرمة الشرعيه إذ العمل لو كان موافقا للواقع كان صحيحا و لا عقاب عليه و انما المراد بالحرمة عدم الصحه فى الاعتماد على رأيه و الأقرب للحرمة بهذا المعنى هو إرادته الأخذ من التقليد فى تلك الاستعمالات و ان الأخذ بقول الغير غير صحيح لأنه لا يجوز الاعتماد من المجتهد على قول غيره.

(رابعها) ما ذكره المرحوم آغا ضياء فى مقالاته و تعرض له صاحب تقريراته من أن التقليد واجب و الأخذ بقول الغير لا يصلح ان يكون متعلقا للوجوب لان مفاد أدله حجية التقليد هو وجوب تصديق رأى المجتهد عين مفاد دليل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٢

حجيه الخبر و

هو وجوب تصديق الروايه الذى يرجع بالأخره إلى وجوب المعامله مع الخبر و الرأى معاملة الواقع و العمل به تعبدا و من المعلوم انه لا يجب على العامل بالروايه الالتزام بشىء و التدين بشىء مقدمه للعمل و لا يجب فى حقه الا العمل بل صريح فتاواهم ان المقلد لو عمل و اتفق عمله على طبق فتوى المجتهد المنحصر حجيه فتواه فى حقه اجزئه (و بعبارة أخرى) ان الالتزام و التدين بقول الغير مقدمه للعمل لا تقتضيه أدله التقليد و لا يكون له دخل فى حجيه الفتوى و لا فى صحه العمل لأن الأدله للتقليد انما تدل على حجيه قول الغير من دون تقييد له بالتدين و الالتزام فالتدين بقول الغير أمر مستقل فى نفسه يحتاج وجوبه الى قيام دليل عليه بالخصوص فهو أجنبي عما دل على وجوب التقليد من السيره و العقل الفطرى الارتكازى و سائر الأدله الشرعيه هذا كله على فرض انحصار المجتهد فى معين الذى تكون فتواه حجه فى حقه. (و اما) مع فرض عدم انحصار المجتهد و اختلاف فتاواهم مع تساويهم فى الفضيله فلا محيص من الالتزام بفتوى أحدهم لعدم إمكان حجيه الجميع فى حقه لتنافى فتاواهم و تكاذبها و لا احدى الفتاوى لا على التعيين لابهامها و عدم استفاده الحكم منها و لا احدى الفتاوى على التعيين للزوم الترجيح بلا مرجح و لا تساقطها رأسا عن الحجيه و الرجوع الى غير الفتوى لكونه خلافا للإجماع فلا محيص من ان يكون حجيه خصوص أحدهما مشروطه بأخذه و الالتزام بحجيته و طريقيته (و الحاصل) انه يتعين عليه التخير فى الأخذ بإحدى الفتاوى طريقا للواقع نظير التخير فى الخبرين المتعارضين و فى مثله يتعين

الحجه بما يختاره فيجب عليه عقلا- الاختيار بمعنى الالتزام بالعمل على طبق احدى الفتويين أو الفتاوى معينا و ليس الأخذ بمقدمه للعمل و انما هو مقدمه لتحصيل الحجه على امثال الاحكام بمناط حكم العقل فى الشبهه قبل الفحص بوجوب تحصيل الحجه على الجاهل المتمكن من تحصيلها لا بمناط وجوب رجوع الجاهل للعالم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣

و حجيه فتواه لأن حجيه كل من الفتاوى مشروطه بالأخذ بها بمعنى الالتزام بحجيتها إذ قبل الأخذ بأحدها لا تكون واحده منها حجه فى حقه. و لو سلمنا وجوب الأخذ و الالتزام مطلقا و انه مقدمه للعمل ينتزع منه عنوان التقليد إلا ان وجوبه حينئذ لا يكون إلا- عقليا بمناط تحصيل الحجه على امثال الأحكام الشرعيه لا شرعيا مولويا بل لو ورد دليل شرعى على وجوبه يكون إرشادا لحكم العقل و انما الوجوب الشرعى متعلق بالفتوى فى ظرف اختيارها كما حققنا ذلك فى الأمر بالتخير فى الخبرين المتعارضين و حينئذ فلا- مجال للتشبث على وجوب التقليد بالمعنى المذكور بمثل السيره و سائر الأدله الشرعيه و لا- بالعقل الفطرى الارتكازى الحاكم بوجوب رجوع الجاهل الى العالم لأنها ناظره إلى إثبات حجيه فتوى المجتهد نظير أدله حجيه خبر الواحد فإنها ترجع الى وجوب العمل على طبق فتوى المجتهد لا الى وجوب تحصيل الحجه على امثال الاحكام لان البرهان على وجوبه هو حكم العقل المستقل بوجوب تحصيل الحجه على المتمكن منها مقدمه لامثال الاحكام. (و الجواب) عن ذلك ان فى مقام التقليد عندنا مرحلتين:

(الاولى) حجيه قول الغير و هى لا تقتضى إلا وجوب العمل على طبق قوله سواء عند العمل كان ملتزما بقول الغير أم لا آخذا به

أم لا- فان مقتضى الحجيه ليس إلا- أن يكون مؤداها هو الواقع، أما وجوب التدين به و الالتزام بأنه هو الواقع المسماه بالموافقه
الالتزاميه فليست تدل عليها أدله حجيه قول الغير و لا- أدله حجيه كل شىء حتى الخبر الواحد و إنما تدل على وجوب كون
العمل على طبقها و ان صحته بمطابقتها، سواء كان حجيتها بحكم العقل كالظن عند الانسداد أو بحكم الشرع كخبر الواحد و
سواء قلنا بالسببيه أو بالطريقيه.

و (الثانيه) وجوب تحصيل قول الغير الذى هو الحججه و الاستناد اليه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٤

فى مقام الامتثال و العمل فرارا من العقاب فهذا أمر يحكم به العقل من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، و من باب وجوب
الإطاعه لأنه مقدمه لها، و لو ورد به أمر فهو إرشادى و هذا لازم على المجتهد و على المقلد فى مقام عمله و ليست حجيه الاماره
موقفه عليه فإنها حجه استند إليها أم لا اتخذت أم لم تتخذ فحجيه فتوى الغير كحجيه الخبر الواحد لا تتوقف على الاستناد إليها
و الأخذ بها بدليل أن حجيتها مقدمه على الأخذ بها و الاستناد إليها إذ لا يؤخذ إلا بالحججه و لا يستند إلا إليها فهى موضوع
لذلك، و إنما الاستناد و الأخذ واجب عقلى آخر لأجل الامتثال و العمل الخارجى، و هكذا وجوب تحصيل الحججه أمر عقلى
لتوقف الاستناد للحججه فى العمل عليه من دون توقف الحجيه عليه بدليل ان الذى يحصّل و يعين هو الحججه فالحججه موضوع
للتحصيل

فظهر أن المكلف قبل الامتثال و العمل لا بد له من أمور ثلاثه:

(الأول) حجيه الاماره كالخبر أو فتوى الغير فى حد ذاته و هى لا تقتضى إلا وجوب العمل على طبقها من دون دلالة لها

على وجوب الالتزام بأن مؤداها هو الواقع و لا- وجوب التدين المسمى بالموافقه الالتزاميه، و هذا لا يتوقف على التحصيل و التعيين للأماره و لا الاستناد إليها فى مقام العمل و الامثال.

(الثانى) تحصيل الحجه و تعيينها و هو واجب عقلى لأجل وجوب امثال التكليف و إطاعته لأن اطاعه التكليف لا يحرزها العبد إلا بتحصيل الحجه عليه، و الإحراز للطاعه واجب عقلى من باب دفع الضرر المحتمل.

(الثالث) الاستناد إلى الحجه التى حصلها و عينها و هو واجب عقلى من باب وجوب الطاعه و الامثال إذ لو حصلها و لكنه لم يستند إليها عند العمل لم يحرز إطاعه التكليف و امثاله و الإحراز للطاعه واجب من باب دفع الضرر المحتمل. إذا عرفت ذلك فالظاهر ان الخصم لما رأى ان نفس فتوى الغير ليست

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٥

بتقليد قطعاً و تحصيلها ليست بتقليد قطعاً لأن المجتهد لو حصل فتوى مجتهد آخر لم يكن مقلداً له فيتعين الاستناد لقول الغير و الأخذ به و هذا أيضاً لا يكون تقليداً عند المشرع لأن المشرع بين منكر لجواز التقليد و بين من يقول انه واجب شرعى و بين من يقول انه واجب عقلاً و بين من يقول انه واجب بحسب الفطره فلو كان التقليد هو الأخذ و الاستناد لقول الغير لما صح هذا النزاع لأن الأخذ كما عرفت واجب عقلى لا مجال للنزاع من المشرع فيه فيتعين أن يكون معنى التقليد العمل بقول الغير فإنه يتصور فيه النزاع المذكور عند المشرع. و لكن غير خفى فساد ذلك لأنك قد عرفت ان مرادهم بالأخذ هو الاستناد و الاعتماد الذى هو الأمر الثالث من الأمور المتقدمه لا ان

مرادهم به الالتزام والتدين و هو كما عرفت يحكم به العقل، و توهم ان هذا لو كان معنى التقليد لما صح النزاع فى انه واجب عقلا أو شرعا لوضوح كون وجوبه عقلى فاسد، لأن النزاع فى أن التقليد واجب شرعا أو عقلا أو فطره باعتبار متعلقه و هو قول الغير فمن يقول بأن قول الغير حجه عقلا لانسداد باب العلم و العلمى قال ان التقليد وجوبه عقلى و من يقول بأنه حجه شرعا قال ان وجوبه شرعى و من يقول فطره و ارتكازا قال وجوبه ارتكازى نظير ما حرره الأصوليون من أن العمل بخبر الواحد عقلى من باب الانسداد أو شرعى من باب النقل فان العمل هو الأخذ و هو واجب عقلى و إنما وصف بالشرعى عند بعضهم و العقلى عند آخرين بالنظر لمتعلقه و هو الخبر، و هكذا قولهم العمل بالاستصحاب عقلى أو شرعى نظرهم إلى ذلك.

(خامس الأدله) على أن التقليد هو العمل

ما ذكره المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ره) من أن ما يقتضيه الأدله للتقليد من السير و الأدله النقليه و العقليه هو العمل بقول الغير لا عقد القلب عليه و لا الانقياد اليه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٦

و الالتزام به قلبا و لا أخذه بوجوده الكتبى أو بوجوده العلمى فإن الظاهر من السير هو العمل بقول العارف و هو الذى يقتضيه العقل، و ان اللازم بحكم العقل لمن لا- يتمكن من الحججه هو الاستناد عملا- إلى من له الحججه لا- الانقياد قلبا و الأخذ كتباً أو علما، و آيه نفر على فرض دلالتها على وجوب التقليد لا تدل إلا على العمل على طبق ما أنذر به المنذر فإنه المراد من التحذير القابل

تعلق الوجوب به و هو الذى يقتضيه الخوف عاده، و آيه السؤال إن كانت مسوقه لوجوب القبول بعد الجواب، فالمراد به القبول عملا لا قلبا و إن كانت مسوقه لتحصيل العلم فهى أجنبيه عن التقليد التعبدى (و لا يخفى ما فيه) فان المراد بالأخذ الذى فسر التقليد به ليس هو عقد القلب و إنما هو الاستناد إلى الحججه قبل العمل من باب وجوب الطاعه كما تقدم فى جواب الدليل الأول و الدليل الرابع، و الأخذ بالرساله أو تعلم فتوى الغير إنما يكون تقليدا إذا كان بداعى الأخذ و الاستناد فإنه يصير تقليدا باعتبار تحقق الأخذ و الاستناد بهما كما تقدم. و أما ما ذكره من الأدله فهى تقتضى حجيته قول الغير و أما لزوم الاستناد اليه عند العمل فهو يقتضيه العقل كما اعترف به. و من هذا ظهر لك فساد ما ذكره بعض شارحى العروه من أن مقتضى الأدله جواز العمل بالفتوى بلا توسط الالتزام فلا يكون دخيلا فى حصول الأمن من الضرر، و وجه ظهور فساده ما عرفته من أن المراد بالأخذ هو الاستناد لا الالتزام القلبى، و لا ريب ان الاستناد فى العمل لقول المجتهد له تمام الدخل فى الأمن من الضرر لأن من يعمل بلا اعتماد على شىء لا يأمن على نفسه فى أن يقع فى خلاف الواقع.

(إن قلت): ان الاعتماد على قول الغير فى أعماله المستقبليه ليس بلازم و لا واجب عليه. (قلت): عدم وجوبه لا ينافى كونه تقليدا للمجتهد فى الأعمال المستقبليه و من قال بوجوبه إنما يقول به من جهة حرمة العدول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٧

ثمره النزاع فى أن التقليد هو الأخذ أو العمل

و قد ذكروا لثمره النزاع فى أن التقليد

هو العمل أو الأخذ، جواز البقاء على تقليد الميت في الفتاوى التي التزم بها في حياته و لم يعمل بها.

فان من قال بجواز البقاء على تقليد الميت ان ذهب إلى أن التقليد هو الأخذ جواز البقاء على تقليده في تلك الفتاوى التي لم يعمل بها، و إن ذهب إلى أنه هو العمل لم يجوز ذلك لعدم صدور التقليد منه، و هكذا كل مسأله أخذ في موضوعها التقليد نظير مسأله حرمه العدول عن تقليد الحي فإن من ذهب إلى أن التقليد هو الأخذ لم يجوز العدول عن الفتاوى التي أخذ بها و من ذهب إلى أنه هو العمل جوز ذلك لعدم تحقق التقليد بالنسبه إليها (و قد ناقش) في هذه الثمره بعض أساتذه العصر بأنه لا فائده في البحث عن معنى التقليد و انه هو العمل أو الأخذ لأنه لم يؤخذ عنوان التقليد في أدله تلك المسائل و موضوع المسأله سعه و ضيقا تابع لدليل المسأله. (نعم) في روايه ضعيفه عن تفسير العسكري قال (ع): فللعوام أن يقلدوه. و لا يخفى ما في هذه المناقشه فإن بعض أدلتها الإجماع و هو مأخوذ فيه عنوان التقليد بل في تلك المسائل بعضهم لم يعتمد إلا على الإجماع، و أما ما ذكره من ضعف الروايه فهو منجبر بشهرتها بل و العمل بها.

[المراد بالباء الداخلة على (القول) في تعريف التقليد]

(الثاني) من اجزاء التعريف للتقليد هو الباء الداخلة على لفظ القول و الظاهر انها نظير الباء الداخلة على القلم في قولهم: كتبت بالقلم. فهو للاستعانه، و عليه فلا يشمل التعريف العمل المطابق من دون اعتماد عليه.

[المراد (بالقول) في تعريف التقليد]

(الثالث) من اجزاء التعريف هو لفظ (القول) و المراد به الرأى فلا يشمل

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٨

العمل بالروايه فإنه لا يسمى تقليدا و يشمل الرأى في المسأله الفقيهيه أو الأصوليه أو الاعتقاديه أو الفرعيه، و لا ينافى هذا التعميم كون بعض أقسامه تقليدا فاسدا فان هذا التعريف ليس للتقليد الصحيح.

[المراد (بالغير) في تعريف التقليد]

(الرابع) من اجزاء التعريف (الغير) و المراد به الأعم من واحد معين كأن يأخذ بفتوى العلامة (ره) أو غير معين كفتوى واحد من علماء العصر لا يعينه بخصوصه أو فتوى جماعه كأن يأخذ بجواز صلاه الجمعه باعتبار انه فتوى لعلماء عديدين معينين أو غير معينين و سيجى ء إن شاء الله في شروط المفتى وجوب الاستناد إلى الفتوى و عدم لزوم تعيين المفتى

[ما في تعريف السيد في العروه للتقليد]

و به يظهر ما فى تعريف السيد (ره) فى العروه للتقليد حيث اعتبر فيه تعيين المجتهد فعرفه بالالتزام بالعمل بقول مجتهد معين، إلا اللهم أن يدعى السيره و الإجماع على لزوم التعيين للمجتهد فى التقليد و سيجى ء إن شاء الله تحقيق ذلك فى شروط المفتى.

[المراد (بغير دليل) فى تعريف التقليد]

(الخامس) من أجزاء التعريف (من غير دليل) و الظاهر تعلقها بالقول لا بالعمل لأن العمل بقول الغير من غير حجه يختص بعمل العامى بقول مثله و المجتهد بقول مثله فإنه يكون من غير دليل على العمل و هذا فرد نادر، و اما عمل العامى بقول المجتهد فهو بدليل و هو حكم العقل أو السيره أو الآيات أو الأخبار، و اما إذا علقناه بالقول فالتعريف يشمل الجميع لوضوح دخول الفردين الأولين فيه لكون العمل من غير دليل على قول الغير، و اما الفرد الثالث و هو عمل العامى بقول المجتهد فان عمله به و إن كان يستند إلى تلك الأدله لكن قول المجتهد لم يكن دليل عليه عند العامى. و الحاصل فرق بين العمل بالقول و نفس القول.

و الدليل فى التقليد الصحيح على الأول دون الثانى.

[ما يورد على تعريف التقليد]

و قد أورد على التعريف باعتبار أخذ (من غير دليل) فيه (أولا) بالمحكى عن القوانين بأن المراد من لفظ التقليد إن كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٩

فى الفروع و إن كان مما ثبت عليه دليل فكيف لا- يجوز فى الأصول. و أجاب عنه (ره) بأن التقليد فى الفروع يحمل على اصطلاح جديد و هو الأخذ ممن قام الدليل على جواز الأخذ منه، و التقليد فى الأصول يحمل على ما عرفوه فإن أخذ قول الغير فى الأصول أخذ من غير دليل، (و لا يخفى ما فيه) فان التقليد فيهما بمعنى واحد و من غير دليل متعلق بالقول و لكن الأخذ فى الأصول لا دليل عليه و الأخذ فى الفروع عليه الدليل. نعم القول فى كل منهما لا دليل عليه.

و (ثانيا) انه

على تقدير رجوع (من غير دليل) إلى العمل فقد عرفت يلزم أن يخرج عن التعريف رجوع العامى إلى المجتهد، و على تقدير رجوعه إلى (قول الغير) فيلزم أن يدخل فيه الرجوع إلى المعصومين (ع) فاننا نرجح إليهم من غير دليل على صحه أقوالهم، و هكذا الرجوع إلى الإجماع و الشهره بناء على حجيتهما فإنه رجوع إلى الغير من غير دليل عليه، و هكذا الرجوع إلى الشهاده أو الشيعاء و حكم الحاكم و أخبار ذى اليد و المترجم و الإجماع المنقول و فتوى الواحد فى السنن بناء على التسامح فى أدله السنن فإنه رجوع إلى الغير من غير دليل على قولهم. (و دعوى) بأن المراد من غير دليل على صحته و مطابقتها للواقع و المعصومين عليهم السلام بواسطة العصمه يكون لنا دليل و هو العصمه على مطابقه قولهم للواقع بخلاف قول المجتهد فإنه لا دليل لنا على صحه قوله و مطابقه للواقع (مدفوعه) بأن هذا إنما يتم فى المعصومين و اما فى الشهره و فى الشهاده و حكم الحاكم و الشيعاء و المترجم و الإجماع المنقول بناء على حجيته و أخذ الفتوى من جهه أدله التسامح فى السنن فلا يتم لعدم الدليل على صحه قول الغير و مطابقتها للواقع و إنما يجب العمل به تعبدا نظير ما نقوله فى فتوى المجتهد (و دعوى) ان الدليل على رجوع العامى للمجتهد دليل واحد عام و هو ان هذا ما أفتى به المفتى و كل ما أفتى به المفتى فهو حكم الله فى حقى (لا تنفع مدعيها)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٠

لأن التعريف للتقليد قد أخذ فيه (الدليل) و هو يشمل الواحد أو المتعدد مضافا إلى

أن الشهرة و ما ذكر أيضا ترجع إلى دليل واحد عام فيقال هذا ما اشتهر بين أصحابنا و كل ما اشتهر بين أصحابنا حكم الله في حقي فهذا حكم الله في حقي.

(إن قلت): ان هذا يؤخذ من الروايات و باقى الأدله (قلنا) الدليل المذكور أيضا يؤخذ من الأدله العقلية و النقلية و غيرها (و دعوى) إنما يثبت قول المفتى على العامى و يصير فى حقه حكما شرعيا بعد أخذه به فهو يأخذ ما لا دليل عليه حال الأخذ و إن قام الدليل عليه بعده بخلاف الأخذ بأخبار ذى اليد، و قول الشاهد و نحو ذلك فان ما دل على حجيتها دل على ثبوت مقتضاها فى الظاهر أخذ به أو لم يأخذ. (مدفوعه) بأن الآيات و الأخبار التى استدلوها بها على التقليد لا تدل على ذلك إذ هى تثبت قول المفتى على العامى سواء أخذ به أم لا- نظير إثباتها ذلك لخبر واحد بل الكثير منها استدل به لخبر واحد كآيه السؤال و النفر فإنهم استدلون بها على حجيه الخبر و على حجيه الفتوى،

[الاولى فى تعريف التقليد]

و الأولى أن يقال فى تعريف التقليد أنه الأخذ بقول الغير من غير دليل عليه يجوز الفتوى بمضمونه.

(و قد أورد) على تعريف التقليد أيضا بأن هذا التعريف يشمل العمل بقول الغير فى الأحكام النحويه و الصرفيه، و غير ذلك، فكان عليهم أن يقيدوه بالأحكام الشرعيه كما هو المحكى عن شرح المبادئ لفخر الإسلام، و لكن يمكن الالتزام بأنه عند المتشرعه يسمى ذلك تقليدا و لذا يقال قلد فى معرفه القبله و الوقت عند الفقهاء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢١

الأدله على جواز التقليد

إشاره

الحق جواز التقليد كما ذهب اليه نوع علمائنا (ره) و المراد بالجواز صحته و كونه عذرا عند المخالفه لا الجواز بالمعنى الأعم كما تخيل بعض أساتذته العصر فإنه ليس الكلام فى هذا المقام فى الحكم التكليفى و إنما فى الطريقيه للواقع و المؤمّنيه عن العذاب و قد خالف فى ذلك بعض قدماء الأصحاب و فقهاء حلب كابن زهره فى الغنيه و كابن حمزه و أبى صلاح و سلار و معتزله بغداد و الأخباريين و قد تقدم منا نقل كلماتهم و توضيح آرائهم ص ٢٥٦ ج ١ فى مسأله وجوب الاجتهاد كفاثيا، و الدليل على جواز التقليد أمور:

(أحدها) العلم القطعى اليقيني للعوام بجواز رجوع الجاهل بشىء لمن يعلم

بذلك الشىء و هذا العلم و القطع قد حصل لهم بفطرتهم و جبلتهم و مرتكز فى قرار نفوسهم لا من مقدمات علميه و لا برهان

عقلى بل خلقه الله لهم فى نفوسهم نظير علمهم بأن الإحسان حسن و الظلم قبيح و لهذا ما اشتهر من رجوع العالم إلى الجاهل. و العلم القطعى حجه بنفسه لا يحتاج إلى إمضاء الشارع و لا شىء آخر و يدل على ذلك انه لو لم يكن ارتكازى تقتضيه النفوس بصرف طباعها لما أمكن حصول العلم لهم بجواز التقليد إذ الفرض انهم عوام لا يقدرّون على الاجتهاد و لا يعرفون شيئا من الأدله و لا يحسنون استعمالها فالكتاب و السنه لا يعرفون شيئا منهما و لا يحسنون شرائط الاستنتاج منهما. و الدليل العقلى لا يعرفون طرق جمع مقدماته و لا العلم بها. و لا يمكن أن يقلّدون فى هذه المسأله و هى جواز التقليد للزوم التسلسل أو الدور لأنه يصير جواز التقليد فى المسائل موقوفا على جواز التقليد فى هذه المسأله، فاما أن تذهب

بأن جواز التقليد فى هذه المسأله موقوف على جواز التقليد فى المسائل و هو الدور نظير ما لو أثبت حجيه الخبر بحجيه الخبر فاذا ثبت ان مسأله جواز التقليد ليس للعامى دليل يفيده العلم و القطع بها مع انه وجدانا كثير من العوام عالمين بها لما نراهم يعملون بها فى سائر قضايهم و وقائعهم فلا بد أن يكون علمهم بها ارتكازى تقتضيه فطرتهم التى فطروهم الله عليها بصرف طباعهم، و (دعوى) انه ليس لنا قطع بأن علم العامى بجواز التقليد فطرى لأن له ما يوجب قطعه بجواز التقليد و هو دليل الانسداد، و تقريبه أن يقال ان العامى يعلم إجمالاً بوجود تكاليف عليه و لا يمكنه الاجتهاد فيها للعسر و الحرج المنفيين فى الشريعه و لا الاحتياط فيها لعدم معرفته بموارده و للعسر و الحرج لو احتاط فى جميع التكاليف فيحكم عقله السليم بلزوم الرجوع إلى قول العالم لكونه أقرب الطرق عنده إلى الواقع (فاسده) فإن ذلك مضافاً إلى عدم علم أغلب العوام البسطاء بهذه المقدمات إذ لا يعلم أغلب العوام البسطاء بأن الاجتهاد أو الاحتياط فيه عسر عليهم و لا يعلمون ان العسر منفي فى الشريعه بحيث يوجب رفع التكليف و لا يعرفون الاجتهاد الصحيح من غيره، و لو سلمنا علمهم بتلك المقدمات فهى لا توجب علمهم بجواز التقليد و الرجوع إلى العالم و عدم الرجوع إلى ظنونهم المخالفه لقول العالم فإنها أقرب فى نظر الظان إلى الواقع أو إلى طرق أخرى غير التقليد. و عليه فيجوز للمجتهد أن يفتى بجواز التقليد للعامى لوجود العلم القطعى للعامى بذلك و إن كان

لا يحتاج العامى إلى التقليد فى هذه المسأله لقطعه بها و تكون فتواه من قبيل التنبيه على ما فى نفسه من العلم بها و إلا فلا يجوز له تقليده فيها.

(الدليل الثانى لجواز التقليد) نقل الإجماع على جوازه

عن جماعه من العلماء منهم السيد المرتضى (ره) فى الذريعه و الشيخ (ره) فى العده و المحقق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٣

فى المعارج و العلامه فى النهايه و ولده الفخر فى الإيضاح و الشهيد فى الذكرى و الآمدى فى الاحكام و العضدى فى شرح المختصر و غيرهم من الخاصه و العامه (و لا يخفى ما فيه) فقد عرفت مخالفه فقهاء حلب و الأخباريين و إيجابهم للاجتهد و قد أجب عن ذلك بأن خلافهم لا يضر لاستفاضه نقل الإجماع و لأن خلافهم مسبوق بالإجماع على الجواز و ملحوق به.

(الدليل الثالث) السيره

، و قد تقرر بالسيره الجاربه بين المسلمين على الإفتاء و الاستفتاء من غير نكير من الصدر الأول، و قد تقرر بالسيره على رجوع العالم إلى الجاهل فى العرف و العقلاء و المتدينين فى أمور معاشهم و معادهم و قد تقرر السيره على الرجوع إلى أهل الخبره و قد أمضاها الشارع، إذ لو كان قد ردع عنها لنقل ذلك إلينا لتوفر الدواعى إلى نقله. (و قد أورد) على السيره أن الإفتاء فى الصدر الأول إنما كان بنقل الروايه بألفاظها أو بمضمونها فهى من أدله حجيه الروايه لا حجيه الفتوى. (و قد أجب) عن ذلك بأننا لو سلمناه فنقول: ان نقل الروايه منهم فى مقام الإفتاء بالواقع إنما كان باعمال الرأى و النظر فى حكم المسأله و الاجتهاد فى استفادته من ظاهر الروايه لا بصرف نقل الروايه عن الامام بما هى روايه فان صرف نقل الروايه لا يوجب عمل السامع و إنما هو يعمل بما هو رأيه قد أذاه بلفظ الروايه (و قد يقال) بأن الشارع قد منع السيره و لم يمضها بالآيات و

الآخبار المانعه من العمل بغير العلم و باستصحاب عدم حجيه التقليد و حرمة العمل به. (قلنا) قد أجبنا عن ذلك بأنه لو تمّ لسقط الاستدلال بالسيرة في جميع الموارد.

و التحقيق ان مثل هذه الأمور لا توجب عدم الإمضاء و المنع لعدم التفات العوام لها، فلو كان الشارع يريد منعها لنص على ذلك كما نص على القياس.

بل يمكن أن يقال ان هذه السيره قبل ورود المنع من الشارع قد تمّ حجيتها

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٤

و كانت أخص من تلك الروايات و الآيات فتكون مخصصه لها، هذا مع دعوى انصرافها إلى الأمارات الغير الحججه عند العقلاء.

(الدليل الرابع) دليل الانسداد

بتقريب أن العامي يعلم إجمالاً بالتكليف و بطلان الاجتهاد و الاحتياط في حقه للزوم العسر و الإخلال بالنظام، و الاستدلال على الخواص صعب فكيف على العوام فيتعين التقليد حيث لا طريق ثالث إليه.

(إن قلت) ان الاجتهاد الناقص بالنحو الذي ذكره فقهاء حلب أو الأخباريين كما تقدم لا عسر فيه عليه و لا حرج. (قلنا) ان النحو الذي ذكره فقهاء حلب محتاج إلى ملكه الاستنباط المفقوده في أغلب العوام البسطاء مع عدم مساعدته وقت العالم على تعليم عشر من ذلك مع انه ليس في نظر العامي ان هذا الاجتهاد أقرب للواقع من فتوى المجتهد و لا دليل له على حجيته.

(الدليل الخامس) إطلاقات أدله حجيه الخبر الواحد

لأن المفتي بفتواه ينقل مقتضيات الأصول و القواعد المقرره في الشريعه فيكون ذلك نظير نقل مضمون الروايه (و بعبارة أخرى) لنقل الروايه مراتب: أولها نقل الألفاظ المسموعه بنفسها ثم نقلها بترجمتها و ذكر مرادفها في العربية أو غيرها ثم نقل المتحصل منها من دون زياده أو نقيصه المسمى عندهم بنقل المضمون ثم نقل المتحصل منها و من غيرها بعد ضم بعضها إلى بعض و ترجيح النص على الظاهر. و منه نقل مقتضيات الأصول من التخيير و البراءة و الاحتياط و الاستصحاب بعد فقدان الحججه الفعلية فكأن المجتهد بفتواه يخبر بمقتضيات القوانين المجعوله في الشريعه.

(و دعوى) انصراف الأدله عن الآخبار الحدسيه و اخبار المجتهد عن ذلك حدسي فهو ليس بحججه (مدفوعه) بأننا إنما نسلمه بالنسبه الى غير الحدسيات القريبه من الحس أو المنتهيه إلى العلم و لذا كانوا يقبلون الجرح و التعديل، و أخبار المجتهد بالوظيفه الشرعيه أخبار علمي مستند إلى مبادئ قطعيه و مقتضى عموم حجيه الخبر هو

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٥

شمولها للأخبار العلميه و قد أصر على ذلك أستاذنا الجليل المحقق الشيخ كاظم الشيرازى (ره) و لكنه لا يخفى ان الفتوى هو الاخبار عن حكم الله بحسب الاعتقاد المستند الى الخبر و غيره فلا تخلو عن أعمال الظنون الاجتهاديه و بذلك تفارق النقل بالمعنى و لأجله منع الأخباريون عن الإفتاء دون النقل بالمعنى بل لم يحكى المنع عن الثانى عن أحد.

(الدليل السادس) [آيه الذكر و هي]

عموم قوله تعالى فَسَيُلْوَ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* بناء على أن الذكر هو القرآن أو مطلق العلم. (و قد أورد) على الاستدلال بها انها إنما تدل على وجوب إظهار الواقع و ليست فيها دلالة على وجوب التعبد بقول أهل الذكر حتى لو لم يقد القطع بالواقع فيكون المراد بالآيه فَسَيُلْوَ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* حتى تعلموا (و يمكن الجواب) عنه بأن تقييد جواز العمل بقول أهل الذكر المستفاد من الآيه بصوره حصول العلم بالواقع يدفعه الإطلاق فإن ظاهر الآيه فى مقام القبول مضافا الى الملازمه العرفيه بين جواز السؤال و جواز القبول مضافا الى ان ظاهرها بقرينه إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* ان السؤال بنفسه موجب للعلم من دون حاجه الى ضم شىء آخر و هو إنما يكون كذلك إذا كان مجرد الجواب حجه و لو لم يحصل العلم منه (و قد أورد) على الاستدلال بها أيضا ان الآيه بحسب سوقها يكون المراد فيها (بأهل الذكر) أهل الكتاب و بحسب بعض التفاسير الواردة فيها الأئمه (ع) و فى بعضها علماء اليهود و على أى حال فهى أجنبيه عن حجيه الفتوى و الروايه. (و جوابه) ان مقتضى الجمع بين ذلك هو حملها على بيان المصاديق لأهل الذكر فالمراد بها مطلق أهل الذكر

(وقد أورد) على الاستدلال بها أيضا بأنها في مقام السؤال عن بشرية الأنبياء لأن الآية كما في سورتى النحل و الأنبياء و ما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٦

لا تعلمون. و يمكن الجواب عنه بأن تعليق السؤال على خصوص عدم العلم يدل على ان الحكم لا يختص بخصوص السؤال عن البشرية على أن نزول الآية فى مورد خاص لا يوجب اختصاصها بذلك المورد لأن التعبير فيها كان بوجه العموم مضافا الى ما دلت عليه الروايات المتضافره من أن القرآن لا يختص بمورد دون مورد و قد رواها صاحب تفسير البرهان فى مقدمه كتابه المسماه بمرآه الأنوار، و فى بعضها تعليل ذلك بأن القرآن لو نزل فى قوم فماتوا لمات القرآن.

(الدليل السابع) [آيه النفر و هى]

عموم قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون فإنه يشمل الإنذار بالفتوى و يقتضى ذلك الحذر من عدم قبولها (وقد أورد) على الاستدلال بها (أولا) ان المراد بها الإنذار بنحو الروايه لا- الفتوى (و لا- يخفى ما فيه) لإطلاق الإنذار مع ان ظاهر الإنذار بما تفقه فيه هو الإنذار بالفتوى لا فى الروايه كيف و ظاهر الإنذار هو ان الشخص لا ينذر إلا بما هو معتقده و رأيه.

و (ثانيا) بمنع اقتضائها وجوب الحذر مطلقا و لو مع عدم حصول العلم للمنذرين و يكون المراد لعلهم يحذرون عند حصول العلم لهم من المنذرين بواسطه تظافر أخبارهم بذلك، و يشهد لذلك انه لا شك فى دلالة الآية على التفقه فى أصول الدين و فروعها، و لذا استدل

الإمام بالآية الشريفة على وجوب نفر جماعه من كل بلد لمعرفة الإمام اللاحق إذا حدث على الإمام السابق حدث كما فى روايه يعقوب بن شعيب عن أبى عبد الله (ع) عند ما سأله عن الإمام إذا حدث عليه حدث كيف يصنع الناس؟ فقال (ع): أين قول الله عز و جل:

فَلَوْ لَا نَفَرَ الْآيَةَ. مع وضوح انه لا يجوز الحذر عقيب الإنذار فى أصول الدين بدون حصول العلم إجماعا. و منها الإمامه فإنها لا تثبت إلا بالعلم فلو كان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٧

المراد بها القبول بمجرد الإنذار و لو لم يفد العلم ما استشهد بها الإمام (ع) و لا ريب ان اخبار جماعه بشىء موجب للعلم عاده. (و الجواب عنه) إنا لا نسلم دلالتها على التفقه فى أصول الدين لأن ظاهر التفقه التفقه فى فروع الدين و الخبر المذكور لا نسلم حجتيه. سلمنا ذلك لكن تقييد بعض أفراد المطلق بصوره خاصه بمقيد منفصل لا يستدعى تقييد سائر أفراد ذلك المطلق، ألا ترى انه لو قال أكرم العالم ثم قال لا تكرم النحوى الفاسق فإنه لا يوجب تقييد العالم فى أكرم كل عالم بغير الفاسق و إنما يقيد خصوص النحوى منه و فيما نحن فيه كذلك فإن الإجماع على وجوب تحصيل العلم فى أصول الدين الذى ادعاه الخصم يكون مخصصا منفصلا لبعض أفراد الآية بصوره العلم و لا يوجب تخصيص جميع أفرادها بذلك.

(و أورد على الاستدلال بها ثالثا) ان المراد بالنفر الواجب المشتمله عليه الآية إنما هو نفر إلى الجهاد بقريته قوله تعالى قبلها و مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فيكون المراد بالتفقه هو التبصر بمشاهده آيات الله و غلبه أوليائه على

أعدائه و سائر ما يشتمل عليه حرب المؤمنين مع الكفار مما يوجب قوه الايمان و تأكد اليقين و البصيره لهم فى الدين و المراد بالإنذار هو الاخبار بما شاهدوه لقومهم المتخلفين إذا رجعوا إليهم و المراد بحذرهم هو الحذر من مخالفه الدين فان ذلك هو الذى يحصل بالنفر للجهاد فالآيه أجنبيه عن التقليد (و الجواب) عنه ان سوق الآيه فى آيات الجهاد بل و حتى ظهور النفر فيها فى النفر للجهاد لا ينافى ظهورها فى وجوب التفقه فى معرفه أحكام الدين فان الله تعالى يطلب منهم أن ينفروا للجهاد مع رسول الله (ص) ليصاحبه حتى يتعلموا منه الأحكام الشرعيه فتكون الآيه على تقدير ظهور النفر فيها للجهاد قد اشتملت على بيان فائده للجهاد و هو تعلم أحكام الدين فى أثناء القيام بهذه المهمه، و يرشدك إلى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨

إرادته التفقه فى معرفه أحكام الدين من الآيه روايه الفضل بن شاذان فى علله عن الرضا (ع) قال: إنما أمروا بالحج لعله الوفاده إلى الله و طلب الزياره إلى أن قال: و نقل أخبار الأئمه إلى كل صقع و ناحيه كما قال عز و جل فَلَوْ لَا نَفَرَ الْآيَه.

(و أورد على الاستدلال بها رابعا) ان الآيه تخص الروايه و لا- تشمل الفتوى و ذلك لأن الاجتهاد لم يكن متعارفا فى ذلك الوقت و إنما المتعارف فيه هو الرجوع للحجه أو الروايه عنه و لذا تمسك بها الأصحاب على حجيه الخبر، مضافا لما تقدم فى جواب الإيراد الثالث من استدلال الامام (ع) بها على مطلوبيه نقل الاخبار فى كل صقع و ناحيه (و فيه) ما لا يخفى فان عدم وجود فرد أو

نوع وقت نزول الآيه لا- يوجب انصرافها عنه و إلا- لما دلت أغلب الآيات و الروايات على أحكام هذا العصر، مضافا إلى أن الفتوى كانت موجوده أ فهل ترى ان الناس كلهم كانوا يراجعون الحجه و هل كلهم عند ما يريدون معرفه الحكم الشرعى يقول لهم العارف به أروى أو روى فلان لى سلمنا ذلك و لكن تكون الفتوى منهم بلسان الروايه، و الاجتهاد كان عندهم سهل المؤمنه.

(و أورد على الاستدلال بها خامسا) ان الآيه إنما تدل على وجوب الحذر إذا كان المنذر عالما بما ينذر به لا ما إذا كان ظانا به، و المهم إثبات جواز التقليد فى الفتاوى الظنيه إذ الفتاوى العلميه تحصل من إجماع أو ضروره فالعامى لا يحتاج إلى التقليد فيها لكونها معلومه لديه، و لو فرض إمكان ذلك فالقدر الثابت حينئذ جواز التقليد تعبدا فى صوره حصول الفتوى عن علم (و لا يخفى ما فيه) ان الإنذار يحصل بالفتوى سواء كانت عن علم أو علمى فإن الدليل فإذا قام على الحكم صح الإنذار به كما هو المتعارف سلمنا لكن ليس كل فتوى عن علم يكون العامى عالما بها و لا يقلد فيها إذ لعلها عن خبر قد حف بالقرائن القطعيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٩

أو التواتر أو الإجماعات التى لم يلتفت إليها العامى و إذا ثبت جواز التقليد فى ذلك فبضميمه الإجماع المركب يتم المطلوب.

(الدليل الثامن على جواز التقليد) آيه الكتمان

وهي قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ
اللَّاعِنُونَ. و تقريب الاستدلال بها ان حرمه الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الإظهار و إلا لكان

الإظهار لغوا، نظيره ما عن المسالك من الاستدلال على وجوب قبول قول النساء في العده بقوله تعالى:

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ، ولكن يمكن المناقشه في دلالتها بدعوى عدم الملازمه المذكوره و ان المطلوب إظهار الحق فقط حتى يراجع في شأنه إذا حصل الشك فيه، إلا اللهم أن يدعى الملازمه عند العرف. و نوقش فيها أيضا بأن موردها كتمان اليهود لعلامات النبي (ص) فلا دلالة فيها على التقليد في التعبديات (و فيه) ان تخصيص المورد لا يخصص الوارد. إلا اللهم أن يقال ان المورد لا يجوز فيه التقليد فلا يعقل خروجه إلا اللهم أن ينكر كون ذلك موردها.

(الدليل التاسع على ذلك) آية النبا

و هي إن جاءكم فاسق بنبأ الآية و يرشدك إلى دلالتها على جواز التقليد استدلال العلماء بها على عداله المفتى فلو لا دلالتها على التقليد لم يكن وجه لذلك (و فيه ما لا يخفى) فإنك قد عرفت ان الفتوى غير النبا فإنها اخبار عن الرأى و النبا اخبار عن الواقع.

(الدليل العاشر) الأخبار الداله على جواز التقليد

صريحا أو فحوى (منها) ما فى الوسائل عن الاحتجاج للطبرسى و عن تفسير العسكرى عن الصادق:

«فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه». و قد يورد عليه (أولا) بأن مورد هذا الكلام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٠

هو أصول الدين و هو النظر فى أمر رسول الله (ص) و معجزاته و لا شك ان التقليد لا يجوز فى ذلك، فلا بد أن يكون مراد الامام (ع) بالتقليد غير هذا المعنى (و لا يخفى ما فيه) فان موردها مطلق الأحكام و كان ذكر أمر رسول الله (ص) و معجزاته من باب زياده النقد على اليهود و انهم يتابعون فساق علمائهم حتى فى هذا الأمر البين الواضح فراجع الاحتجاج و لو لا ان الروايه طويله لذكرتها لك.

و (ثانيا) بما فى الوسائل ما حاصله من انه لا يجوز الاعتماد عليها لضعف سندها بالإرسال إذ التفسير المذكور لم يثبت تواتره عن العسكرى (ع) و لا نقله عنه على وجه يعتمد عليه و احتمال حملها على التقيه و قال أيضا: انها معارضه بمتواتر قطعى السند (و فيه) ان ضعف سندها مجبور بمصير معظم الأصحاب إلى جواز التقليد و استنادهم إليها، و أما احتمال الحمل على التقيه فمدفوع بالأصل و لو لا الأصل لارتفع الوثوق بأكثر الأخبار. و أما

دعوى كونها معارضه بالمتواتر فممنوعه، فان المقطوع به عدم التواتر فى منع التقليد فى الفروع، إلا أن يكون المراد به العمومات المانعه من التقليد أو العمل بغير العلم و هى لا تصلح للمعارضه لأن الروايه أخص منها.

و (منها) ما دلت على وجوب التعلم من أهل العلم مثل روايه محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع): فتعلموا العلم من حملة العلم. و قد أورد على الاستدلال بها بأن قبول أخبار الغير من غير دليل على المخبر به يصدق عليه التقليد عرفا و هو ليس بعلم بخلاف المعرفه من الروايات فإنها يصدق عليها العلم فتكون هذه الطائفة من الأخبار مختصه بالروايات (و فيه) انا لا نسلم ان العلم لا يصدق على المعرفه الحاصله من التقليد.

و (منها) ما تدل على إظهار الفتوى مثل قول أبى جعفر الباقر (ع)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣١

لأبان بن تغلب: اجلس فى مسجد المدينه و أفت الناس فإنى أحب أن أرى فى شيعتى مثلك. فان جواز الإفتاء يلازم عرفا لجواز القبول.

و (منها) ما ورد من إرجاع الأئمه إلى مثل أبى بصير و زكريا بن آدم و زراره و محمد ابن مسلم و ابان بن تغلب و يونس بن عبد الرحمن و أمثالهم من ثقات أصحابهم (ع) فى معرفه المسائل الشرعيه. و اما ما فى الكافى عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا الحسن (ع) و قلت له: من أعامل أو عمن آخذ و قول من أقبل؟ فقال (ع) له: العمرى ثقه فيما أدى إليك عنى، فهذه الروايه ظاهره فى حجه الروايه لا الفتوى.

و (منها) ما تدل على النهى عن الفتوى بغير علم و هى كثير روى الكثير منها فى الكافى،

ففى الصحيح عن أبى جعفر (ع) قال: من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكه الرحمه و ملائكه العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه، و مثل قوله (ع): أنهاك عن خصلتين - الى أن قال -: و أن تفتى الناس بما لا تعلم.

و قوله (ع): أن تفتى الناس برأيك. و قوله (ع): من أفتى بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكه الرحمه، الحديث. و قول أبى الحسن (ع) فيما كتبه لعلى بن سويد: لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله. و قوله (ع): من أفتى الناس و هو لا يعلم الناسخ من المنسوخ و المحكم من المتشابه فقد هلك.

و (منها) ما تدل على وجوب قبول حكم الحاكم مثل مقبوله ابن حنظله ففيها (ينظر من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرض به حكما فإنى قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا و لم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف) الحديث. و قد عرفت ان المراد انه إذا حكم بالحكم الذى ينسبه إلينا يجب القبول بقرينه انه لو كان المراد بالحكم المعلوم عند سامعه انه حكمهم (ع) لا يكون حينئذ حاجه الى قبوله من الغير و الرجوع اليه فيه مضافا الى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٢

ان تتمه الحديث الداله على اختلاف الخبر صريحه فى جهل السامع بالحكم فيكون المعنى فاذا حكم بحكم ينسبه إلينا و دلالتها على قبول الفتوى اما أن يقال بأن المراد بالحكم أعم من أن يكون بعد الترافع أو قبله فيشمل الفتوى أو يقال ان قبول الحكم يستلزم

جواز التقليد بطريق أولى أو يقال ان جواز الترافع قد يكون باعتبار اشتباه الحكم و الرجوع فيه الى الحاكم تقليد أو يقال انه لا قائل بالفصل بين الفتوى و الحكم كما التزم بذلك بعضهم.

و (منها) ما دل على الرجوع للعلماء مثل ما رواه البرقى فى المحاسن عن أبى جعفر (ع) قال: و بقول العلماء فاتبعوا. و ما رواه الصدوق فى كتاب الإكمال و الغيبة و الاحتجاج عن صاحب الزمان (ع): و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواه أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله عليهم. و دعوى ان المراد بالوقائع المرافعات و لا عموم فيها لكون اللام للعهد فاسده. لوجود (اما) دون أن يقول و الحوادث. و دخول اللام على الجمع يوجب الظهور فى الاستغراق سلمنا لكن لا- خصوصيه للحوادث المذكوره سلمنا لكن التعليل بأنهم حجتي عليكم يقتضى العموم، و ما رواه الكشى و ذكره الشيخ فى الاختبار و هو ان أحمد بن حاتم بن ماهويه قال: كتبت إليه- يعنى أبا الحسن الثالث (ع)- أسأله عن أخذ معالم دينى و كتب أخوه أيضا فكتب (ع) إليهما: فهمت ما ذكرت ما فاعتمدا فى دينكما على كل مسن فى حينا و كل كثير القدم فى أمرنا فإنهم كافوكما إن شاء الله. و ما رواه الصدوق (ره) فى علل الشرائع فى الصحيح عن محبوب عن يعقوب السراج قال لأبى عبد الله (ع): هل تبقى الأرض بلا عالم حتى ظاهر يفرع اليه الناس فى حلالهم و حرامهم؟ فقال: إذن لا- يعبد الله يا أبا يوسف. و رواه الصفار أيضا فى البصائر مع اختلاف يسير.

و (منها) ما روى عن احتجاج الطبرسى و عن تفسير العسكرى عن

النور الساطع فى

الرضا (ع): ان الرجل كل الرجل هو الذى جعل هواه تبعاً لأمر الله و قواه مبذوله فى رضاء الله يرى الذل مع الحق أقرب من العز فى الباطل - الى أن قال:

فذلكم نعم الرجل فتمسكوا بسنته، الخير.

و كيف كان فمن مجموع هذه الأخبار يحصل اليقين بصحة التقليد و جوازه فلا يصغى الى ما يقال كما قيل على الاستدلال بالسيرة من ان الإفتاء فى الصدر الأول كان بالرواية لا بالرأى فهى حجة على قبول الرواية لما عرفت من أن الإفتاء بنقل الرواية للجاهل بالحكم إنما كان باعمال الرأى و الاجتهاد فهو إبداء للرأى بنقل الرواية نظير ما يستعمله بعض فقهاء العصر فى مقام الإفتاء و إلا- فصرف نقل الرواية لا يكون إفتاء لحكم المسألة و لا يصدق عليه عنوان الفقيه و العارف بالأحكام الذى أفيد فى تلك الأخبار. (ثم لا يخفى) ان الحق ان ماده الإفتاء بلسان الشرع غير متقومه بالرأى و النظر المخصوص بالمجتهد كما فى قوله تعالى:

يَسْتَفْتُونَكَ (قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ) فِي الْكَلَالَةِ بل لا يختص بالأحكام كما فى قوله تعالى فَاسْتَفْتِهِمْ أَمْهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا فيصح إطلاقه على الأخبار بالحكم.

أدله المانعين عن جواز التقليد

إشارة

(أحدها) ان المستفتى يجوز على المفتى الخطأ و ذلك يمنع من قبول قوله لعدم الأمن من الاقدام على القبيح (و فيه) منع كون تجويز الخطأ مانعاً من العمل و إلا- لمنع المجتهد من العمل برأيه بل الامارات بأجمعها يجوز فيها الخطأ و مع هذا نعمل بها، فالميزان هو قيام الحجة على صحة العمل به و تلك الأدلة حجة على ذلك.

(الثانى من أدلتهم) انه لا يجوز التقليد فى الأصول و إذا كان العبد مكلفاً بالاجتهاد و العلم فى الأصول فلا بد

أن يكون متمكنا منه و إلا لزم التكليف

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٤

بالمحال و من تمكن من الاجتهاد فى الأصول تمكن من الاجتهاد فى الفروع أيضا لأنها أشكل من الفروع و أكثر شبيها منها. (و فيه) ان مسائل الأصول مطلوب فيها الاعتقاد فلا بد فيها من الاجتهاد بخلاف المسائل الفرعية مضافا الى ما ذكره صاحب القوانين (ره) من منع كون الاجتهاد فى الأصول أصعب فإنها مبنية على قواعد عقلية و شواهد ذوقية و دلائل وجدانية يسهل إدراكها إجمالا- لكل من التفت إليها و ليس المطلوب فيها إلا الدليل الإجمالى. مع ان مسائلها قليلة غايه القله فى جنب الفروع الفقيهيه، و أدله الفروع جزئيات متشتمته و أكثرها مبنية على مقدمات عقلية و مدلولات خفيه محفوفه باختلافات و اختلالات لا يرجى زوالها فى كثير منها.

(الثالث من أدلتهم) ان الأخذ بقول المجتهد يكون من التمسك بغير الكتاب و السنه لأنه تمسك بقول الغير فهو ينافى أخبار الثقلين. (و جوابه) ان التمسك بقول الغير باعتبار انه مستند الى الثقلين يكون من التمسك بالثقلين قطعا لا سيما و ان العامى لا يتمكن من التمسك بهما إلا بهذا النحو فيكون أقرب طرق التمسك بهما للعامى هو ذلك.

(الرابع من أدلتهم) ان التقليد عمل بغير علم و قد نهى الشارع عن العمل بغير العلم (و جوابه) ان الأدله الناهيه مخصصه بالأخبار المتقدمه مضافا الى انها لو تمت لمنعت حتى من الاجتهاد.

(الخامس من أدلتهم) ما دل على الذم على التقليد من الآيات و الأخبار (و فيه) انها على فرض شمولها للتقليد فى الأحكام الشرعيه فتخصص بالتقليد فى الأصول الاعتقاديه المطلوب فيها العلم و اليقين لكون أغلب موارد ذلك فيكون هو

مقتضى الجمع بينها و بين ما دل على جواز التقليد أو تخصص بتقليد الفسقه من العلماء فى الفروع الفقهيه كما يشهد بذلك المروى فى الاحتجاج من قوله (ع)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٥

و كذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر و العصبية الشديده و التكالب على حطام الدنيا- الى قوله (ع)-: من قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله سبحانه بالتقليد لفسقه فقهاءهم أو تخصص بتقليد الجاهل لجاهل مثله بقرينه قوله تعالى أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا بَعْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا.

(السادس من أدلتهم) ان أدله التقليد المذكوره لو كانت تامه لوجب اتخاذه طريقا للأحكام الشرعيه و ما كان يصح الاجتهاد لعدم تقييدها بذلك.

(و جوابه) ان مقتضى الجمع بينها و بين الأدله الداله على جواز الاجتهاد هو جواز التقليد مع عدم التمكن من الاجتهاد كما سيجىء إنشاء الله فى أن المجتهد أو من عنده ملكه الاجتهاد لا يجوز له التقليد.

(السابع) ان الحججه إن كانت مشتمله على الحكم الشرعى الذى له مساس بالمجتهد عملا- و ان صح أن تكون حجه فى حق العامى و لكن حجيتها مختصه بالمجتهد دون العامى لعدم تحقق موضوع الحجيه و شرائطها بالنسبه اليه. و عليه فلا- يشترك العامى مع المجتهد فى مدلولها و إذا كانت مشتمله على حكم لا مساس له بالمجتهد كما إذا كانت مشتمله على مسائل الحيض و النفاس فلا- معنى لجعل حجيتها بالنسبه إليه. (قلنا) نعم لكن بواسطه أدله جواز التقليد يكون قيام الحججه بمنزله قيامها عند العامى المقلد و يكون مساسها بالعامى يوجب المساس لها بالمجتهد على ان المانع من

الاشتراك هو اختصاص الحكم لا اختصاص الحجة به.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٦

ثمره البحث فى جواز التقليد و عدمه

قد يقال بل قد قيل ان هذا البحث لا ينفع العامى لأنه عالم بجواز التقليد و لأنه لا يجوز له أن يقلد فى هذه المسأله و إلا لزم التسلسل أو الدور و لا يمكنه الاجتهاد فيها لعجزه عن الاجتهاد و لا ينفع المجتهد لأن المجتهد لا يجوز له التقليد قطعاً. (و قد أجب) عن ذلك بأن البحث عنها يثمر من حيث إطلاق الجواز و تقييده فإن الأدله الداله على الجواز إذا عرفناها استطعنا أن نعرف أنها مطلقه من حيث الأعلمييه و الحياه و الوثاقه أو مقيده، ثم ان المجتهد لو يثبت عنده عدم الجواز ردع العامى عن التقليد، كما انه لو ثبت عنده الجواز جاز له حث العامى على التقليد، على أن هذا البحث ينفع العامى خصوصاً من عنده بعض المبادئ من العلوم فان جل أدله التقليد واضحه يتفهمها العامى.

شروط التقليد

اشاره

قد عرفت ان الاجتهاد يعتبر فيه أمور، فهكذا يعتبر فى التقليد أمور يفسد التقليد بدونها، و حيث ان هذه الأمور بعضها يرجع للمقلد (بالكسر) الذى هو المستفتى، و بعضها فى المجتهد المقلد (بالفتح) الذى هو المفتى، و بعضها فى الحكم الذى يقلد العامى المجتهد فيه وقع الكلام فى جهات ثلاثه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٧

(الجهه الأولى) فيما يعتبر فى المستفتى

اشاره

و يعتبر أمور فى الشخص الذى يقلد الغير و يعمل بفتواه بحيث يترتب على التقليد آثاره من صحه عمله و عدم جواز عدوله و نحو ذلك:

(أحدها) أن يكون عاقلاً

حال تقليده للمجتهد فلا عبره بتقليد المجنون حال جنونه كأن عقده قلبه على الأخذ بقول المجتهد و عمل به فى تطهير ثوبه أو بدنه أو استيرائه. نعم لو قلد حال العقل ثم جن فذهب صاحب الفصول إلى استقرار التقليد فى حقه و تظهر الثمره فى حق وليه و

حقه بعد الإفاقه و لكن يمكن القول بتبدل الموضوع (إلا اللهم) أن يدعى ان الجنون مثل النوم و الغفله و الاغماء لا يجوز معها العدول لأنها أعذار عقلية لا توجب ارتفاع التكليف من أصله و إنما توجب رفع تنجزه، و عليه فعلى وليه أن يعمل على طبق قول من قلده المجنون حال تعقله حتى لو كان الولي مجتهدا و لا يجوز له العدول عنه عند الإفاقه و سيجى ء ان شاء الله في موارد جواز العدول التعرض لذلك.

(ثانيتها) أن يكون بالغا

فلا عبره بتقليد الصبي و إن كان مميزا و قلنا بأن أعماله تمرينية. قال صاحب الفصول: و لو جعلنا أعماله شرعية لزم ثبوت التقليد في حقه لأنه منها و لتوقف شرعية غيره غالبا عليه. و (تظهر الثمره) فيما لو بلغ عشرة و قلد من يقول بصحة عتقه فأعتق مملوكه فان جعلنا تقليده شرعيا انعتق عليه المملوك و لو جعلناه للتمرين لم يلزم الانعتاق عليه و في عدوله عند من يمنع من العدول فيجوزه على القول بكونه تمرينيا و لا يجوز على القول بكونه شرعيا، و كذا الكلام في استصحاب تقليده إلى ما بعد البلوغ إذا مات

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٨

مفتيه قبل البلوغ عند من يقول بالبقاء، و يعتبر في تقليده شرعيا أو تمرينيا وقوعه بعد البلوغ المقطوع به فلو قلد قبله أشكال اعتباره بكونه دوريا،

ولا- فرق في ذلك بين تقليده في الوجوب و التحريم و غيرهما إذ لا يعتبر في صحه التقليد فعليه الحكم و إلا لم تثبت بالنسبه إلى فاقد الشرط اه. و لعل وجه الدوران شرعيه التقليد في حقه تثبت بالتقليد الشرعى فكيف يثبت التقليد الشرعى في حقه. و قد أورد عليه بعض المحققين (ره) ان وجوب التقليد مقدمى و هو توصلى معاملى لا عباديا و التمرينيه و الشرعيه على الخلاف فيما بين الفقهاء إنما يجريان فى العبادات دون المعاملات، ضروره انه لا معنى له فى المعامله فكون بيعه و شرائه و عتقه و نحو ذلك تمرينيا مما لا محصل له لأن البيع إن كان شرعيا أثر و كان نافذا و إلا فلا يجوز أخذ المال منه و لو بالمبادله و على وليه قبض يده من إعطاء ماله لا أمره بذلك كما لو كان تمرينيا إلا أن يريد من الأعمال خصوص العبادات فيكون المقصود ان عبادات الصبى لو جعلت شرعيه كان التقليد أيضا شرعيا لأن شرعيه العمل تستلزم شرعيه مقدماته بخلاف ما لو كانت تمرينيه فان التقليد حينئذ لما لم يكن شرعيا لا- أثر له لا انه تمرينى لكنه لا يلائم قوله لأنه منها و لا بعده فافهم، مع انه ينتقض بمثل غسل ثوبه أو تطهير بدنه أو غير ذلك من مقدمات العباده فان نفى شرعيه العباده لا يستلزم نفى الآثار المترتبه على المقدمات التوصليه و أيضا الظاهر دخول العتق فى المعاملات المجمع على صحتها من الجاهل المقصر دون العبادات المختلف فيها و إن كان له جهه عباده أيضا فقصر صحه عتقه فى كلامه على سبق التقليد و شرعيته لا وجه له ظاهرا و أيضا

التقليد إن كان هو العمل فيلغوا أكثر ذلك الكلام و إن كان الأخذ للعمل فبعضه، و أما مجرد الأخذ فلا قول به. (و الحاصل) ان القول بنفوذ التقليد في حق الصبي بل المجنون بعد تحقق موضوعه في حقهما بأن قلنا

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٩

أن التقليد هو الأخذ للعمل و لو بعد البلوغ أو الإفاقة أو هو العمل مع صدور عمل شرعى بأن قلنا بشرعيه عباده الصبي فصلى على طبق الفتوى آخذاً بها مما لا مانع منه إلا أن يتمسك بظهور إطباقهم على نفي الأثر عن فعل المجنون بل الصبي إلا ما ثبت فتدبر اه. و لا يخفى ان مراد صاحب الفصول (ره) بالشرعيه هو الاعتبار الشرعى و الصحه و ترتب الأثر لا ما فهمه المشكل و سيحى ء إنشاء الله في التنبيه الثامن من تنبيهات مبحث البقاء على تقليد الميت ما ينفعك هنا فراجعه.

(ثالثها) ما ذكره صاحب الفصول أن يكون المقلد مؤمناً

حال التقليد إذا كان المفتى مؤمناً فلا عبره بتقليد الكافر و المخالف له لعدم كونه آخذاً بقول المجتهد المؤمن حقيقه لكونه على خلاف معتقده. نعم لو فرض انه اعتقد جواز تقليد المؤمن كما في الكافر بالجحود أو بهتك الشعائر و المرتد الذي لم يقبل منه الإسلام لم يبعد ترتب أحكامه عليه (و تظهر الثمره) في جريان أحكام التقليد عليه من صحه عقوده و إيقاعاته و فى ارتفاع الإثم عنه إذا أفتى له بإباحه ما هو محرم واقعا و فى جواز عدوله بناء على عدم جوازه و فى جواز بقائه على تقدير موت المفتى، و الكافر لو قلد المجتهد من أهل مذهبه فى أحكام وضعيه من ملكيه أو صحه أو فساد لزمه تلك الأحكام بالنسبه إلى الوقائع

التي قلد فيها حال كفره فيحكم بصحة عقودة و إيقاعاته و تستمر تلك الأحكام الى إسلامه لو أسلم ما لم يمتنع استمراره فيه كالبقاء على نكاح المحارم أو على ما فوق النصاب و من هذا الباب بقائه على نكاح زوجه لاط بأخيها قبل النكاح و لا يقدح في ذلك كونه عندنا معاقبا على الفروع إذ لا منافاه بين صحة العقد و تحريمه. نعم لا يبعد اختصاص ذلك بالكافر المعتقد لحقيه دينه. و أما الكافر المعتقد لحقيه الإسلام فجريان ذلك في حقه غير واضح و كذلك المخالف إذا قلد لأهل مذهبه و يزيد على الكافر بصحة عباداته إذا استبصر بعد فعلها عدى ما استثنى انتهى.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٠

(رابعها) أن لا يكون مجتهدا

إشارة

و قد تقدم الكلام فى ذلك ص ١٧٣ ج ١ و لا بأس بتنقيح البحث مره أخرى فإن الإعادة لا تخلو من الإفاده فنقول: ان المجتهد ان كان عارفا بالمسألة فلا يجوز له التقليد من غير فرق بين من عرفها بالعلم أو بالظن المعتبر و ذلك لعدم جريان أدله التقليد فى حقه لظهورها فى الجاهل الغير العالم، و حكى الإجماع على ذلك عن النهايه و التمهيده و الأحكام. و استدل على ذلك أيضا بالعمومات المانعه من التقليد خرج منها بعض الصور و لم يعلم خروج محل البحث عنها. و استدل أيضا بأصالة عدم صحة التقليد. و استدل أيضا بفحوى ما دل على عدم جواز التقليد للمجتهد فى القبله أو الوقت لغيره.

[عدم جواز تقليد المجتهد المتوقف بالمسئله لمجتهد آخر عارف بها و عليه ان يرجع للأصول]

و أما المجتهد المتوقف فى المسألة لعدم الدليل فيها أو لتعارض الأدله فيها فوظيفته الرجوع الى الأصول دون التقليد لحكومته أدله الأصول على أدله التقليد و لقيام السيره و الإجماع على عدم جواز التقليد و لاعتقاده بخطأ المجتهد المدعى للدليل فلا يكون رجوعه رجوعا للعالم و قلما يحتمل وجود مستند صحيح عند غيره.

(و الحاصل) ان الأصول العمليه تكون أحكامها منجزه فى حقه لتحقق موضوعها بالنسبه إليه فهى تمنع من تنجز حكم آخر فى حقه الا أن يرتفع عنه موضوعها.

(ان قلت) انه عند الفحص و اليأس عن الدليل أو عند التعارض يتنجز فى حقه حكم الأصل فى المسألة و التقليد لأن كلا منهما موضوعه و هو عدم العلم قد تحقق فى دفعه واحده (قلنا) ان أدله التقليد مقيده بمن لم يعلم وظيفته الشرعيه أو العقليه، و مع تحقق موضوع الأصول يعلم بتحقيق وظيفته بخلاف الأصول فإن موضوعها عدم معرفه الواقع لا وظيفته بدليل ان ما

لا- يعلمون في قوله (ع) رفع ما لا يعلمون ليس هو الوظيفة لأنه يعلم بالوظيفه العقليه بخلاف أدله التقليد فان ما لا يعلمون يمكن الأخذ بإطلاقها لمن لا يعلم وظيفته و لا حكمه الواقعي.

(ان قلت) ان عدم العلم بالحكم الواقعي المأخوذ في الأصول ان كان

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤١

حتى عن طريق التقليد فالأصل لا يجرى لفرض وجود طريق التقليد للحكم الواقعي و ان كان عما عدى طريق التقليد فيلزم التقييد و لا دليل عليه. (قلنا) التقليد لم يكن من العلم المأخوذ عدمه في الأصول فإن المنصرف منه هو المعرفة من غير طريق التقليد و لذا المقلد لا يقال له عالم فتأمل.

[عدم جواز تقليد المجتهد المتوفى حتى في الحكم الظاهري لمجتهد آخر]

و أما المجتهد المتوقف في المسألة حتى في الحكم الظاهري و ما هو مقتضى الأصل فيها. فالحق عدم جواز تقليده للغير لبعض الوجوه المتقدمه و للسيره و الإجماع و لانصراف أدله التقليد عنه لأنها ظاهره فيمن جهل الحكم عن نقصان في طرف المعرفة و عدم كمال في قوه الاستنباط.

(ان قلت) ان استصحاب جواز التقليد جار في حقه فيما لو كان قد بلغ و لم يكن مجتهدا فإنه و ان بلغ مرتبه الاجتهاد لكن الظاهر ان الموضوع عند العرف من لم يتمكن من معرفه الوظيفة و العاجز عنها. (قلنا) لا- نسلم ان الموضوع ذلك بل نحتمل ان الموضوع عند العرف هو من جهل الحكم لنقصان في قوه الاستنباط و طرق المعرفة لا- من كان قوه استنباطه كامله و طرق المعرفة موجوده عنده، و عليه فيرجع لحكم العقل.

[عدم جواز تقليد المجتهد الملكي لغيره حتى عند عدم استنباطه للحكم]

و أما المجتهد الذي عنده ملكه الاجتهاد و لكنه لم يعملها و لم يجتهد بعد في المسألة فوظيفته أن يعمل ملكته و يجتهد لتحصيل الحكم الشرعي في المسألة و لا يقلد فيها و المحكى عن الشيخ الأنصاري (ره) انه المعروف عندنا بل لم ينقل جواز التقليد عن أحد منا و انما حكى عن مخالفينا على اختلاف منهم في الإطلاق و التقييد، و قد حكى عن السيد (ره) في مناهله جواز التقليد، و في الضوابط حكايته عن بعض أهل العصر، بل المحكى عن صريح جدنا كاشف الغطاء تعين التقليد عليه و لا حجية لظنه لا بالنسبه اليه و لا بالنسبه لغيره، و قد استدل على صحه تقليده للغير (أولا) انه إذا لم يكن مستنبطا لقدر معتد به من الأحكام بحيث يعد فقيها عرفا على حد صدق سائر

النور الساطع في

ما يشتق من أسامى العلوم على أربابها فهو ليس بفقيه لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية و هو ليس بعالم و إنما هو قادر على العلم بالأحكام الشرعية و وظيفته الرجوع إلى الفقيه لما دل على ان الناس صنفان: فقيه و غير فقيه و ان وظيفه الثانى الرجوع إلى الأول.

[تحقيق قاعده الناس صنفان فقيه و غير فقيه]

(و فيه) ان هذه القاعده إنما هي متصيده من أدله التقليد، فإنه يستفاد منها ان الناس قسمان عالم و متعلم يرجع اليه فلا بد أن ننظر فى مقدار دلالتها، و الظاهر منها ان المجتهد الملكى داخل فى العالم لا يرجع لغيره لأنه لو كان المراد بها العالم الفعلى دون من كان يعلم بالحكم لو رجع إلى ما عنده لزم أن تكون وظيفه سائر المجتهدين الذين لم يستحضروا فتواهم الرجوع إلى الغير و هذا خلاف ما فهمه الأصحاب منها بأجمعهم.

و (ثانيا) ان المذكور فى مقبوله عمر بن حنظله اعتبار معرفه أحكامهم عليهم السلام و هو جمع مضاف يفيد العموم و لا أقل من العموم العرفى و هو غير صادق بمجرد عموم الملكه ما لم يكن عالما بالفعل بقدر يعتد به بحيث يصدق عليه عرفا أنه عارف بالأحكام. (و جوابه) انها مختصه بالحكم و لا- نظر لها إلى الفتوى على أنها غايه ما تدل عليه عدم الرجوع إلى من لم يعرف ذلك لا على جواز رجوعه للغير. و لا ريب فى أن من لم يستنبط حكما لم يرجع إليه إذ لم يعرف الحكم فعلا.

و (ثالثا) أن كثيرا من الناس فى عصر الأئمه (ع) يرجعون للرواه مع تمكنهم من معرفه الحكم من الامام (ع). و جوابه انه لا نسلم ذلك إلا مع عجزهم

عن معرفه الحكم من الامام (ع) أو لزوم العسر و الحرج عليهم بذلك أو أعمالهم للاجتهاد فى المسأله إذا كانوا من أهل الرأى لا تقليدهم للغير و إنما يأخذون الروايه.

و (رابعاً) استصحاب جواز التقليد له (و فيه) ان موضوعه القاصر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٣

عن الاستنباط و الفرض انه قد انتفى لأنه قد صار متمكناً من الاستنباط على أنه لا مجال للأصل مع وجود الدليل على عدم الجواز كما سيجى ء إنشاء الله، مضافا الى ان حاله السابقه و هى وجوب التقليد و الثابت فعلا قطعا هو عدم وجوبه للإجماع على جواز الاستنباط لهذا الرجل إلا- أن يناقش فى الإجماع لمخالفه مثل جدنا كاشف الغطاء (ره) على ما هو المحكى عنه، و لعدم معرفه المسأله مضافا الى ان الإجماع قد قام على التخير بين التقليد و الاجتهاد و الاحتياط للعامى.

و (خامساً) عموم آيه السؤال و النفر و قوله تعالى [□] أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ و العلماء من أولى الأمر. فعلى المجتهد الملكى الرجوع لهم.

(إن قلت) انهما يدلان على وجوب التقليد و هو منفى عنه بالإجماع و إنما الكلام فى جوازه له. (قلنا) قد عرفت الجواب عن دعوى الإجماع المذكوره فى الدليل الرابع. (و فيه) ان الظاهر ان المراد بعدم العلم فى آيه السؤال هو العجز عن المعرفه إلا عن طريق السؤال بقريته الأمر بالسؤال مع انه لا إشكال فى وجود طرق أخرى للمجتهد الملكى يرجع إليها فمن حصر الأمر بالسؤال عند الجهل يستظهر ان المراد العجز عن المعرفه إلا- عن طريق السؤال. (و بعبارة أخرى) انهم لو كانوا متمكنين من معرفه الواقع بغير السؤال لأمروا بالرجوع إليه أيضا

مضافا إلى ان المراد بأهل الذكر هم أهل العلم و هم المتمكنون من تحصيل العلم لا المستحضرون له فإن الأهليه للشىء إنما تحصل بالتأهل له و لا- يلزم حصوله بالفعل. و على هذا فتختص الآيه بسؤال من ليس أهل الذكر و العلم و هو العامى لمن هو أهل له مضافا إلى ما سبق من القرينه و هو الإجماع على عدم جواز السؤال لمن نسي الحكم الشرعى الذى اجتهد فيه و كان مسجلا عنده بحيث بمجرد الرجوع اليه يعرفه فلو كان المراد بها عدم العلم الفعلى لجاز لمثل هذا الرجل أن يرجع إلى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٤

الغير فتعين أن يكون المراد عدم العلم الفعلى و الملكى. (و اما آيه النفر) فجعل التفقه غايه للنفر يوجب ظهور الآيه عن عجز الطائفه عن معرفه الأحكام من غير السؤال ضروره انه لو كان عندهم ما يمكنهم معرفه الحكم به لما أمروا بالنفر لمعرفه الأحكام و لما علل النفر بالتفقه إذ التفقه لا يكون حينئذ عله للنفر لتحقيق التفقه إذ ذاك بدون النفر. (و اما آيه أولى الأمر) فلأن الظاهر منها هو الإطاعه فى القضاء و الأحكام. و لو سلمنا بواسطه حذف المتعلق حيث يقتضى العموم، فالجواب عنها يظهر مما سبق فى الجواب عن آيه السؤال.

(خامسا) لزوم الحرج على المجتهد المذكور فى التزامه باستنباط جميع أحكام أعماله الشرعيه بمجرد وجود الملكه عنده (و جوابه) ان المتعين عليه حينئذ الاجتهاد فى المسائل التى هى محل ابتلائه الأهم ثم الأهم و يحتاط فى ما عداها و إن لزم عليه العسر و الحرج فى الالتزام بالاجتهاد أو الاحتياط يقلد بمقدار ما يرتفع به الحرج و (الحاصل) ان كل

مسأله ابتلى بها إن لم يكن عليه حرج فى الاجتهاد بها أو الاحتياط فيها ارتكب أحدهما و إن كان فى ذلك حرج لعسر الاحتياط و عدم تهيأ أسباب الاجتهاد أو وجود مانع منه أو لاشتغاله بأهم منه تعين عليه التقليد إلى أن يتمكن من الاجتهاد أو الاحتياط فيها و إذا تمكن من الاجتهاد أو الاحتياط فى أحد المسائل لا- على التعيين اختار الأهم منها و مع التساوى فى نظره أو عدم معرفه الأهم اختار واحده منها.

أدله القائلين بالمنع من تقليد المجتهد الغير المستنبط لغيره

استدل القائلون بمنع المجتهد الملكى من التقليد لغيره بوجوه:

(أحدها) الأصل حرمة العمل بالتقليد أو أصاله الاشتغال كما فى الضوابط

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٥

و لا يخفى ما فيه فان الخصم بعد ما أقام الأدله على الجواز لا مجال للتمسك بهذا الأصل فى قباله.

(ثانيها) ما ذكره جملته من العلماء كالشيخ محمود صاحب القوامع و غيره عموم ما دل على الرجوع إلى الكتاب و السنه خرج منه القاصر فيبقى غيره تحت العموم. و بعبارة أخرى: ان أدله الأحكام الشرعيه إنما لا يجوز للعامى التمسك بها من جهه قصوره عن معرفتها، و المجتهد الملكى غير قاصر عن ذلك فيكون مخاطبا بالعمل بها و تكون حججه فى حقه، و أدله التقليد إنما هى ناظره لمن لا حججه عنده يرجع إليها. و قد تقدم ص ١٨٤ ج ١ ما ينفعك فى المقام عند التعرض للقول المنسوب لجدى كاشف الغطاء (ره).

(ثالثها) بناء العقلاء، فإنه لا ريب فى انهم لو كانوا أهل صنعه و كانوا متمكنين من الصنعه مع فرض وجود الاختلاف بين أهل تلك الصنعه لم يكونوا يرجعون إلى غيرهم، و أدله التقليد إنما جاءت مؤكده لحكم العقل و الفطره.

(رابعها) ترجيح

المرجوح على الراجح فإن الأمر يدور بين العمل برأيه أو العمل برأى الغير، ولا شك ان العمل برأيه أرجح، وفيه ما لا يخفى.

(خامسها) نقل الإجماع من الإماميه على حرمة التقليد إذ لم نجد منهم من قال بالتخير بين الاجتهاد و التقليد إلا من خروجه غير ضائر بالإجماع و عدم لزوم الاحتياط عليه للإجماع فيتعين في حقه الاجتهاد. فالحق وجوب الاجتهاد على المجتهد الملكى مع التمكن من الاجتهاد و عدم تعسره عليه، و اما مع عدم التمكن من الاجتهاد أو تعسره لضيق الوقت أو لعدم تهيأ أسباب الاجتهاد له أو نحو ذلك فمخير بين الاحتياط و بين التقليد لأن أدله التقليد تشمل من كان عاجزا عن المعرفة إلا عن طريق السؤال و هذا عاجز فعلا عن المعرفة إلا عن طريق السؤال و لو قلد ثم تمكن من الاجتهاد وجب عليه الاجتهاد لحصول مقتضيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٦

و انتفاء المانع منه و لو اعتراه مانع من الاجتهاد بعد ذلك جاز له تقليد غير من قلده سابقا و ان منعنا من العدول لأنه تقليد ابتدائي وفاقا لما ذكره صاحب الفصول (ره).

(إن قلت) ان الواجب عليه الرجوع إلى الاحتياط لا- إلى التقليد لأنه موجب لحصول العلم بالواقع. نعم مع تعسر الاحتياط و الاجتهاد يجوز له التقليد (قلنا) لو كان الأمر كذلك لوجب أن يقال فى العامى أيضا ذلك مع انه حكى الإجماع على عدم لزوم الاحتياط على من تعسر فى حقه الاجتهاد مطلقا مع انه قد تقدم من الروايات ما تدل على جواز التقليد مطلقا من غير تقييد لها بصوره عسر الاحتياط. (نعم) لو قلنا بالتقليد من جهة حكم العقل بعسر الاحتياط،

ففى هذه الصورة يقدم الاحتياط على التقليد لعدم عسر الاحتياط.

[عدم جواز تقليد المجتهد المتجزى لغيره]

و أما المجتهد المتجزى: ففى المسائل التى اجتهد فيها أو كان له ملكه الاجتهاد فيها فحكمه حكم المجتهد المطلق فى حرمه التقليد و أما ما عداها فيقلد فيها. و هكذا يجوز للمجتهد تقليد الآخر إذا كان باشتغاله بالاستنباط أو بالاحتياط يفوت وقت الواجب و هكذا يجوز للمجتهد تقليد الغير إذا أشكل عليه طريق الواقعه و تعذر عليه الاستنباط فيها بحيث لا يعرف حتى الأصل العقلى الذى يرجع له و لم يتمكن من العمل بسوى التقليد، و لعل هذا يلحق بالمتجزى. و أما من شك فى نفسه انه بلغ مرتبه الاجتهاد حتى لا- يجوز له التقليد أو انه بعد لم يبلغها فحكمه التقليد استصحابا لعدم حصول الملكه له فإن الملكه مانعه عن التقليد فيستصحب عدمها، و أما استصحاب جواز التقليد أو عدم وجوب الاجتهاد فهو لا يصح لاحتمال تبدل الموضوع لاحتمال انه صار ذا ملكه و إن كان ينبغى له معرفه ذلك اما بشهاده أهل الخبره فى حقه إن قلنا بحجيه الشهاده أو بأن يجرب نفسه فى عدّه من المسائل فيبحث عن المسأله و يجيل نظره فيها فإنه إذا رأى ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٧

الطريق الذى سلكه فى الاستنتاج عين طريق من تقدمه قد يحصل له الاطمئنان بالاجتهاد و نحو ذلك من المناقشات و النزاعات التى قد تولد له الاطمئنان بالاجتهاد

[خامس الشروط التى تعتبر فى المستفتى أن يكون عالما بجواز التقليد]

فلو قلد مع عدم علمه بذلك لم يكن تقليده صحيحا و معتبرا لعدم تحقق الأخذ فى حقه حقيقه و تظهر الثمره فيما لو انكشف الخلاف كذا فى الفصول، و الأولى أن يعلل ذلك بأنه لم يكن التقليد حجه له يأمن بها من العقاب.

[سادسها] أن يثبت عند العامى جامعيه مرجعه فى التقليد لشرائط المرجعيه

اشاره

من اجتهاد و غيره من الشرائط للزوم إحراز الموضوع عند ترتيب الآثار عليه و لأنه بدون ثبوت ذلك فالاستصحاب يقتضى عدم جامعيتها للشرائط و عدم جواز تقليده و لاحتمال العقاب باتباع أقواله لعدم ثبوت حجيتها، فاذا عرفت لزوم ثبوت جامعيه المرجع،

[طرق ثبوت صلاحيه المجتهد للمرجعيه]

فاعلم ان ثبوته اما أن يكون بالعلم الحاصل من المعاشره أو من الشيع أو من الاختبار بأن كان العامى من أهل الخبره و المعرفه و لم يبلغ درجه الاجتهاد أو غير ذلك من الأسباب الموجبه للعلم فان القطع حجه من أى سبب كان، و لا وجه لما فى عروه السيد (ره) فى هذه المسأله من جعل العلم الحاصل من الشيع مقابلا للعلم الحاصل من الاختبار.

و قيل يثبت بأمور أخرى:

(أحدها) انه يثبت بشهادة العدلين

وفاقا للمحكى عن المعالم و المقاصد العليه و المفاتيح و خلافا لما يظهر من الذريعه و المعارج و الجعفرية و الوافيه على ما حكى عنهم و هو المحكى عن صاحب الرياض و استشكل المحقق الثالث فى ذلك و قد يستدل على ذلك بأن ولايه القاضى المنسوب من الامام (ع) فى زمن الحضور تثبت بذلك فيثبت الاجتهاد بها فى زمن الغيبه لظهور عدم الفرق بين أفراد المجتهدين و تحقيق الحال يطلب من ما سيجى ء ان شاء الله فى الطريق الثانى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٨

لإثبات العدالة فراجع.

(ثانيها) انه يثبت بخبر العدل الواحد

حكى عن صاحب الضوابط القول به و عن المفاتيح الميل اليه و تحقيق الحال يعلم من مراجعه الطريق الثالث لإثبات العدالة، هذا و ان بعض محشى العروه استدل على ثبوته بخبر الواحد الثقه بعموم ما دل على حجتيه فى الأحكام الكليه الشرعيه قائلا: إذ المراد منه (أى مما دل على حجيه قول الثقه فى الأحكام الكليه) ما يؤدي إلى الحكم الكلى سواء كان بمدلوله المطابقى أم الالتزامى و المقام من الثانى فإن مدلول الخبر المطابقى هو الاجتهاد، و من هذه الجبهه يكون اخبارا عن موضوع لكن مدلوله الالتزامى هو ثبوت الحكم الواقعى الكلى الذى يؤدي إليه نظر المجتهد.

(ولا- يخفى ما فيه) فإنه على هذا ينبغى أن يقبل قول الثقه فى كل موضوع خارجى يترتب عليه أثر شرعى فإن ما نحن فيه ليس إلا من قبيل الاخبار عن موضوع خارجى للأثر الشرعى المذكور لا من قبيل المتلازمين فهو نظير الأخبار عن العدالة و كون هذا المانع خمرا فإن المحشى المذكور لا يلتزم بحجيه خبر الثقه بذلك.

(ثالثها) انه يثبت بالشياع

اما المفيد للعلم فلا اشكال فيه لأن العلم حجه كما عرفت، و اما غير المفيد للعلم فثبوته به و عدمه يعرف من الكلام فى الطريق الخامس لإثبات العدالة.

(رابعها) انه يثبت بمطلق الظن

، و قد ذهب إلى كفايه الظن صاحب المفاتيح و التهذيب و النهايه أيضا و شارح المبادئ و الشهيد فى الذكرى و صاحب

المحصول على ما حكى عنهم (ره) و ظاهر المحكى عن الحاجبى فى المختصر و صريح العضى فى شرحه و صاحب المبادئ الاتفاق على جواز الاستفتاء عند الظن باجتهاد المفتى و عدالته و يحكى عن بعضهم جواز ذلك حتى مع التمكن من تحصيل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٩

العلم و انه بمجرد ما إذا رآه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق و اجتماعهم عليه و الانقياد إلى ما يفتيهم به و إقبال المسلمين على سؤاله يثبت بذلك اجتهاده و جامعته لباقي الشرائط و قد استدل على حجيه الظن هنا بأن تحصيل العلم غير ممكن غالباً لأغلب الناس و أهل البلدان النائية لأن تحصيل العلم به اما من اخبار المخبرين أو بالصحبه المتأكده و الثانى لا يحصل به العلم إلا بأن يكون للمكلف قوه و مرتبه و افيه من العلم يميز بهما المجتهد عن غيره كما لا يخفى. و تحصيل تلك القوه لكافه الناس متعذر و متعسر جداً. نعم فى حق بعض الطلاب المستعدين أمر ممكن بلا عسر و لا صعوبه و لكنه نادر لا يلتفت إليه ضروره ان مناط التكليف هو الغالب من المكلفين، و اما الثانى لندوره تكاثر أخبار أهل الخبره بحيث يحصل العلم لكل الناس باجتهاد المجتهد و إذا كان تحصيل معلوم الاجتهاد لأغلب الناس فى غالب أحوالهم متعذراً أو متعسراً فلا

بد من كفايه الظن و تجويز العمل برأى مظنون الاجتهاد.

(إن قلت) يرجع للاحتياط. (قلنا) مضافا إلى تعسره و تعذره فهو خلاف السيره و الإجماع.

(إن قلت) ان الأمر غير منحصر بالتقليد لمظنون الجامعيه للشرائط و بالاحتياط بل هناك شق ثالث و هو تقليد الميت ابتداء المعلوم الجامعيه للشرائط كالشيخ و الفاضلين و الشهيدين و غيرهم ممن نقطع باجتهادهم و جامعيتهم الشرائط فلا عسر على أحد فى تحصيل معلوم الاجتهاد لأنه موجود فى الأموات (قلنا) مضافا إلى عدم تماميه ذلك عند من يقول بعدم جواز تقليد الميت ابتداء انه لا يجىء فى المرافعات و المسائل المستحدثه التى لم يجتهد فيها المجتهد الميت و لا يجىء فى سائر تصرفات الحاكم فى أموال الغيب و الصغار و المجانين لامتناع تصرف الميت فى أموالهم، و إذا ثبت لزوم الرجوع إلى مظنون الاجتهاد الحى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٠

فى المرافعات و غيرها من المذكورات ثبت فى غيرها من الفتاوى بالإجماع المركب إذ لم نجد مفصلا من تلك الجبهه. (و جوابه) ان دعوى عدم القول بالفصل فى مثل هذه المسأله غير مسلم كيف و جمله من العلماء من جوّز تقليد الميت ابتداء التزم فى هذه المسائل بتقليد الحى مضافا إلى عدم تعسر العلم و إمكان تحصيل البيئه على الاجتهاد و الشرائط و تحقيق الحال يعلم من مراجعه الطريق السابع لإثبات العدالة.

(خامسها) انه يثبت بالوثوق

بذلك كما إذا رآه منتصبا للفتوى فى جماهير الناس و الناس الأخيار تسأل منه مسائلهم و هم يأخذونها بالقبول منه و تحقيق ذلك يطلب من مبحث العدالة فى الطريق السادس.

(سادسها) انه يثبت بإخبار العدل عن نفسه بأنه مجتهد جامع للشرائط

اشاره

و يصح للعامى تقليده مع عدم قرينه تكذب دعواه

[الأدله التى يستدل بها على حجه اخبار العدل عن نفسه]

اشاره

و الذى يمكن أن يستدل به على قبول دعواه وجوه:

«الأول» قاعده حمل فعل المسلم و قوله على الصحه

فالعدل المخبر عن اجتهاده يصدّق قوله حملا لقوله على الصحه و هو الصدق (و جوابه) انه ليس بناء الأصحاب على قبول قول المسلم و حمله على الصدق و ترتيب الآثار عليه في مثل ما نحن فيه بمجرد ما لم يقترن به أماره معتبره و لذا لا يقبلون دعوى المدعى على الغائب في الوكاله عنه في طلاق زوجته أو بيع أمواله و نحو ذلك و لا دعوى القيمومه على الصغير و لا الوصايه عن الميت ما لم تكن معها بينه شرعيه. نعم قد يكتفى بالوصف في اللقطه على اشكال معروف بينهم و فيما نحن فيه بناء الناس على ذلك أيضا فإن من يدعى لنفسه شيئا كمنصب و نحوه لا يقبلون منه ذلك ما لم يكن على طبق أماره معتبره (مضافا) إلى أن قاعده حمل فعل المسلم على الصحه لا تقتضى جواز تقليده بمجرد دعواه الاجتهاد كسائر المدعين بل هي إنما تقتضى عدم تكذيبه و عدم جواز مزاحمته و ردعه عما يباشره من الأمور المختصه بالمجتهد

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥١

و الحاكم مثل تصدى الإفتاء و التصرف في أموال الأيتام و الغيب و الأوقاف و نحوها كما لا يجوز مزاحمه مدعى الوكاله و ردعه عن التصرفات ما لم يعلم كذبه فغايه ما يمكن أن يقال ان اللازم من الحمل على الصحه إنما هو هذا المقدار فقط و عليه فلا- يجوز أخذ الفتاوى منه و لا- الترافع اليه و لا- رفع أموال الغيب و الصغار و المجانين اليه و لا- يلزم إنفاذ حكمه و تصرفاته بمجرد ذلك كما لا يخفى.

(إن قلت) كيف يقبل قول

مدعى الفقر (قلنا) إنما قبلت بدليل خاص فان تمّ قلنا به و إلا فالتمسك فى سماعها على مجرد ان قول المسلم محمول على الصحة فى غاية الإشكال، مضافا إلى أنه لو صح التمسك بالقاعده المزبوره لزم قبول قول مدعى الاجتهاد و الجامعيه للشرائط و ان لم يعلم عدالته.

«الثانى» ان الاجتهاد و شرائطه من الملكات النفسانيه الخفيه

التي صاحبها أدرى بها من غيره فيندرج فى قاعدتهم المعروفه من سماع قول القائل فيما لا يعلم إلا من قبله كاحتلام الصبى و حيض المرأة و طهرها و يأسها و قول الوكيل فى شراء شىء لنفسه أو لموكله و أمثال ذلك. (و فيه) المنع من كونها من الأمور التي لا- تعلم إلا- من قبله بل هى من الأمور الجليه و ليست من الخفيه و ذلك لأنها بالنسبه إلى العارف ظاهره لتمكنه من الاستكشاف بالمعاشره، و اما بالنسبه إلى غيره فلتمكنه من الرجوع إلى العارفين و لو سلم فكلية الكبرى ممنوعه إذ ثبوت حكمها فى الأمثله المذكوره لا يفيد الاطراد و لذا لا يثبت كل أمر خفى بمجرد دعوى صاحبه.

«الثالث» ما دل على حجيته خبر الواحد

فإنها تشمل قبول خبر العدل عن نفسه بالجامعيه لشرائط التقليد. (و جوابه) يعلم مما قررناه فى قبول خبر العدل فان الجواب هو الجواب عن ذلك لأن الجامعيه للشرائط من الموضوعات الخارجيه فإن كانت دلت على قبول خبر الواحد فيها كما فى الأحكام فقد دلت

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٢

هنا و إلا فلا بل لو سلمنا دلالتها على قبوله فى الموضوعات فلا نسلم فى صورته الاخبار عن نفسه لا نصرفها عن ذلك.

(سابعها) [ثبوته بإجازه مجتهد معلوم الاجتهاد له]

انه يثبت الاجتهاد و شرائط المرجعيه فى التقليد بوجود اجازته من مجتهد معلوم الاجتهاد فى يده و تصديقه له بالاجتهاد كما هو متعارف فى زماننا هذا (و الحاصل) انه يثبت اجتهاد المفتى بمجرد تصديق مجتهد له به و التحقيق عدم ثبوته بمجرد تصديق المجتهد الآخر له إلا إذا قلنا بقبول قول العدل الواحد فى ذلك و هو غير مسلم.

(إن قلت) ان ذلك حكم منه بالاجتهاد نظير حكمه بالهلال و حكمه نافذ مطلقا لعموم قوله (ع) فى المقبوله فليرضوا به حكما فإنى قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمتنا و لم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف، و قوله (ع): و الراد عليه راد على الله، و قد أجب عن ذلك بأنه لم يظهر من الأخبار أزيد من نفوذ حكمه فى الأحكام فان القدر المستفاد منها انه إذا حكم فى موضوع بما عرفه من الأحكام الشرعيه كأن يحكم بأن هذا المال لزيد و بأن المرتضعه مع الرجل عشره رضعات محرمة عليه، و اما حكمه بالموضوع الصرف الذى لا ربط له بالحكم مثل قوله هذا ماء و هذا كافر أو هذا فاسق أو عادل فلا دليل على نفوذ حكمه فيها و

استشكلوا فى ثبوت الهلال بحكمه و مع الشك فى نفوذ حكمه فاللازم هو العمل بالأصول و هى قاضيه بعدم النفوذ و عدم جواز الاتكال على مجرد حكمه فى إجراء الأحكام المخالفه للأصل. (و لا يخفى) ما فيه فإنه قد أثبتنا فى محله نفوذ حكم الحاكم فى الموضوعات و الأولى أن يقال ان ما تعارف فى هذا الوقت من قبل الشهاده من المجتهد فى حق حاملها و لذا لا تقبل لأنها من شهاده الواحد إلا إذا انضم إليها شهاده مجتهد آخر و اما لو كان من قبيل الحكم و كان جامعا لشرائط الحكم فهو نافذ و يجب قبوله.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٣

(سابع الشروط) المعتبره فى العامى المستفتى و عمله بالفتوى

إشاره

أن يكون عند العمل بالفتوى تكون الفتوى ثابتة عنده لا انه ظان بها أو محتملا لها و إلا لم تكن تحصل بها المعذوريه عن الواقع لعدم حجيه ما عمل به عنده

[طرق ثبوت الفتوى عند العامى. ثبوتها بالعلم بها. ثبوتها بالبينه. ثبوتها بظواهر ألفاظه. ثبوتها بخبر الثقة بها]

و هذا الثبوت يحصل بأمور:

(أحدها) بالعلم بالفتوى مشافهه له أو بالتواتر عنه أو الخبر المحفوف بالقرائن أو بالمعاشره له كما لو رآه ملتزما بالصلاه عند سقوط القرص فإنه يعلم بأن فتواه فى هذه المسأله هو دخول الوقت بسقوط القرص لا بذهاب الحمره المشرقيه.

(ثانيها) بالبينه أعنى أخبار عدلين لما ذكرناه فى الطريق الثانى لإثبات العداله (ثالثها) بظواهر الألفاظ فإنها حجه لبناء العقلاء و بها يثبت عموم الفتوى و خصوصها و يشخص المراد منها.

(رابعها) خبر الثقة عن (فتوى المجتهد) الضابط لا كثير السهو و النسيان فإنه حجه فى هذا الباب و يجوز للعامى العمل به و ذلك لأنه ان كان نقل الفتوى من قبيل نقل الأحكام الشرعيه فيكون حال نقل الثقة حال نقله عن الامام (ع) و ان كان من قبيل نقل الموضوعات كما استقر به أستاذنا المحقق الشيخ المرحوم الشيخ كاظم الشيرازى و لا أقل من خروجه من منصرف حجيه أخبار الآحاد كما هو المتيقن من جمله أدلتها فكذلك لا إشكال فى حجيته للسيره القطعيه الجاريه بين المسلمين حيث يتلقون فتاوى المجتهدين من الثقات. و للإجماع المحكى عن السيد فى المصاييح و الشهيد فى الذكري و الشيخ حسن فى المعالم و غيرهم على جواز تعويل العامى على خبر العدل عن فتوى المجتهد. و لبناء العقلاء فى كل مله و نحله فى الرجوع إلى أهل الخبره على الاكتفاء بنقل الثقات عنهم و لا يلتزمون بأخذ الحكم منهم مشافهه. و للعسر و الحرج بتحصيل العلم الوجدانى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٤

تكليف العباد من الرجال و النساء و العبيد و الإمام فى أقصى الأرض و أدناها بالعلم موجب للعسر العظيم بل اختلال النظام بل و عسر تحصيل العلم الشرعى. و الاستشهاد من العدلين على كل مسألة فإن فيه عسر عظيم و حرج شديد أصعب من لزوم مشافهه المفتى و عسر الاحتياط لو اقتصر على أخذ الفتاوى المعلومه. و من هنا ظهر لك فساد ما ذهب اليه بعض محشى العروه من أن كفايه أخبار شخص موثوق بفتوى المجتهد مبنى على عموم حجيه خبر الثقة فى الأحكام الكليه لمثل المقام من جهه دلالة الخبر عن الفتوى بالالتزام على ثبوت الحكم الكلى، و ذلك لما عرفت من حجيه خبر الثقة فى الفتوى و لو لم نبني على ذلك مضافا الى ما سبق منا فى الرد عليه عند الكلام فى ثبوت اجتهاد المجتهد بخبر العدل مضافا إلى ما عرفت من انصراف أدله حجيه خبر الواحد عن مثل هذا الخبر عن الفتوى.

هذا و قد بقى الكلام فى هذا المقام فى جهات:

(الاولى) [جواز الاعتماد على اخبار الواحد عن الفتوى حتى مع التمكن من العلم بها]

انه هل يجوز أن يعتمد على الخبر عن الفتوى مع التمكن من العلم بالفتوى للتمكن من الرجوع الى نفس المجتهد بدون عسر عليه و قد خالف فى ذلك شارح المبادئ فذهب إلى أن المستفتى ان وجد المجتهد لم يجر له الاستفتاء عن الحاكي، و لكن الظاهر ان الإجماع المنقول و بناء العقلاء و سيره المسلمين تقتضى جواز الرجوع إلى الحاكي الثقة مع التمكن من الرجوع للمحكى عنه نظير الروايه عن الامام (ع) مع التمكن من الرجوع للإمام (ع).

(الثانيه) [جواز رجوع الحائض إلى زوجها فى معرفه الفتوى]

ان جماعه ادعوا الإجماع على جواز رجوع الحائض إلى زوجها فى نقل الفتوى و قد حكى هذا الإجماع عن الذكرى و صاحب المعالم و صاحبى المفاتيح و المصاييح و هو بإطلاقه يشمل حتى صوره فسق الزوج و صوره التمكن من الرجوع للمجتهد و لكن المحكى عن الضوابط جواز الرجوع للزوج الفاسق فى حكاياه الفتوى عن المجتهد مع الحرج و العسر عليها فى معرفه فتوى المجتهد، و اما مع عدم العسر فلا لأن الضرورات تقدر بقدرها.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٥

(الثالثه) [عند نقل الفتوى خطأ يجب اعلام المنقول إليه]

إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه اعلام من تعلم منه و كذا إذا أخطأ المجتهد فى بيان فتواه يجب عليه الاعلام، و قد

بيننا ذلك مفصلاً في وجوب اعلام المجتهد مقلديه إذا تبدل رأيه فإن ما يصلح لدليله هناك يصلح هنا.

(الرابعة) [صححة الاعتماد على رساله المجتهد و ان كانت بخط غيره]

الوجدان للفتوى في كتبه و رسائله سواء كانت بخطه أو بخط من يوثق به كالمطابع التي يعتمد عليها في طبع الكتب أو نفس المجتهد أو وكيله أعطاه إياها للعمل بها أو كانت ممضاه من قبله لأن الكتابه للرساله بخط الغير تكون من قبيل الاخبار عن فتوى المجتهد فلا بد من حصول الوثوق بها و المذكورات من الأمور الموجبه للوثوق بها و الدليل على اعتبار الرساله هو جريان السيره على ذلك فإن كتابه القرآن و كتابه الروايات كلها يؤخذ بها و يعمل عليها و هكذا كتابه سائر الآراء و المعتقدات.

(خامسها) [تعارض الأدله الداله على الفتوى]

إذا تعارضت الأدله الداله على الفتوى فإن أمكن الجمع الدلالى بحمل الظاهر على الأظهر و غير النص على النص كما يجمع بين الأخبار المتعارضه تعين ذلك لأنه جمع عرفى قامت الحجه على صحته (و دعوى) انه إنما يصح إذا كان من متكلم واحد أو متكلمين فى حكم الواحد و أما مع تعدد المتكلم موضوعاً و حكماً فلا وجه لصرف ظاهر كلام أحدهما بكلام الآخر إذ لا يكون كلام أحدهما قرينه على كلام الآخر (فاسده) فإن ما نحن فيه من قبيل المتكلمين فى حكم متكلم واحد لأن كل منهما ينقل رأى شخص واحد نظير الروايتين المتعارضتين هذا إذا أمكن الجمع الدلالى و إذا لم يمكن الجمع الدلالى فإن كان أحد الأدله دال على الفتوى الفعلية الحالیه للمجتهد دون الآخر أخذ بالدال على الفتوى الفعلية لأن الآخر إن كان دالاً على فتواه السابقه فاستصحاب بقائها لا يجرى لقيام الحجه على خلافه و إن كان الآخر مطلقاً أو ساكتاً أخذ بالدال على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٦

الفتوى الفعلية لأنه أصرح منه فيقدم عليه بمقتضى الجمع

الدلالى و لا وجه لما ذهب له بعضهم من أن العدول عن الرأى إذا كان محتملا و كان التاريخ مختلفا تعين العمل بالمتأخر فإن مجرد صدور أحد المتعارضين متأخرا لا يوجب التقديم على صاحبه مع اتحادهما فى الدلاله و احتمال العدول يوجد فى كل منهما إذ لعل المتقدم صدوره كان هو المشتمل على الرأى المتأخر للمجتهد فالحق هو ما ذكرناه من تقديم ما دل على الفتوى الحالیه الفعلیه، و إذا لم يكن أحدهما قد دل على ذلك فيؤخذ بالقطعى منهما دلالة و صدورا لان الظنى إنما يكون حجه مع عدم القطعى، و إذا لم يكن أحدهما قطعى فقد قيل بالرجوع الى المرجحات فى باب الاخبار و التخير عند التساوى بدعوى ان نقل الفتوى مثل نقل الاحكام فيتعدى من الترجيح و التخير فيها الى الترجيح و التخير فيما نحن فيه مضافا الى أن عموم أدله نيابه الفقيه عن الامام (ع) فى تبليغ الأحكام تقتضى ثبوت أحكام أقوال الإمام (ع) لقول الفقيه و من جمله ذلك الترجيح بالمرجحات المذكوره فيها (و لا يخفى ما فيه) اما الأول فلأنه قد تقدم منا فى الرد عليه عند الكلام فى ثبوت اجتهاد المجتهد بخبر العدل مضافا الى ما عرفت غير مره من انصراف تلك الأخبار الداله على التخير عند التساوى و الترجيح عند عدمه عن نقل الفتوى لان موضوعها الأخبار المتعارضه و الخبر ظاهر فى نقل الحكم الشرعى الإلهى بخلاف نقل الفتوى فإنه نقل لرأى المجتهد فى الحكم الشرعى. و اما الثانى فلأن أدله نيابه ليست فيها هذه السعه و إنما تدل عند من قال بعموميتها على أن الوظائف الثابته للإمام (ع) بعنوان الإمامه تثبت للمجتهد لا انه يثبت له

كل شىء كان ثابتاً للإمام (ع) و الأولى أن يقال أنه فى هذه الصورة إن كان المجتهد المفتى جعل قانوناً لصوره التعارض بأن قال يؤخذ بالرسالة أو يؤخذ بأعدل الناقلين كما صدر من بعضهم فهو و ان لم يجعل قانوناً فمع التمكن من

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٧

الرجوع اليه لاستيضاح الحال و جب الرجوع إليه لأن الأدلة التى أقمناها على حجيه رساله المجتهد أو نقل فتواه أو غير ذلك إنما القدر المتيقن منها هو حجيتها فى غير صوره ابتلائها بالمعارض مع التمكن من معرفه رأى المجتهد. و أما إذا لم يتمكن من معرفه رأى المجتهد تخير بينهما لما عرفت من أن الأصل عند التعارض بين الحجج عندنا هو التخير ما لم يكن أحدهما أوثق من الآخر، و قلنا بانصراف دليل الحجيه عن غير الأوثق أو أن الأوثق هو القدر المتيقن منها فى صوره التعارض أو هو المقدم عند التعارض قدم الأوثق منهما و بهذا ظهر لك فساد ما ذكره السيد فى عروته من تقديم السماع شفاهاً من المجتهد على النقل إذا تعارضاً معللاً له بعضهم بأن النقل طريق للسمع فالعلم بالسماع المخالف للنقل يستوجب العلم بمخالفه النقل للواقع. و وجه الفساد ان السماع منه ان كان يوجب القطع بفتواه قدم على النقل كما ان النقل عنه ان أوجب القطع بفتواه قدم على السماع لما عرفت من تقديم القطعى على الظنى و إن كان السماع يفيد الظن كالنقل و كان أحدهما أوثق و قلنا بتقديم بالأوثق أخذ به و إلا فإن أمكن أن يستوضح منه الحال و جب ذلك و إلا- فيتخير. و دعوى ان النقل طريق للسمع فاسده. فإن النقل طريق للرأى كالسمع

فهو حاكى عن الرأى بواسطه السماع أو الكتابه أو القرائن أو نحو ذلك و طالما يشتهب المجتهد فى نقل فتواه. و قد رأينا جملة من المجتهدين عند ما يسئل عن المسأله مع انه مفتى بها من قبل ينسى فتواه. و من هنا تعرف فيما ذكره (ره) من تقديم السماع على ما فى الرساله عند التعارض و من تقديم الرساله على النقل و ما فى تخصيص بعضهم الرساله بكونها بخط المجتهد، فان المجتهد قد يخطأ فى خطه.

و الحاصل ان هنا مسائل كتبناها فيما قبل:

(الاولى) فى حجه كتاب المفتى

و الحق جواز الاعتماد على تأليف المفتى و كتابه و ما يكتبه فى جواب المسائل وفاقا لجم غفير و جمع كثير بل لم نجد مخالفا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٨

فى ذلك و هو المحكى عن النهايه و التهذيب و المبادئ و المنيه و الذكرى إلا انهم قيدوها بصوره الأمن من التزوير و هو خيره المفاتيح و المصاييح لأنه لو لم يكن حجه لزم سد أبواب التكليف و المعاملات و لأنه المعهود من سيره المسلمين و لولاه لزم العسر العظيم و الحرج الشديد كما لا يخفى و عليه بناء العقلاء فى أمور معادهم و معاشهم و معاملاتهم و تكسبهم فان كلها على الرجوع إلى كتب السلف و المكاتبات المرسوله من بلد إلى بلد فلو لم يكن حجه لزم اختلال نظم العالم و هدم أساس عيش بنى آدم، ضروره ان بنائهم مستقر على ذلك فى كل مله و نحله و شيوع عملهم بكتب السلف من الأطباء الماضين و أهل التواريخ و غيرهم (و بالجملة) لا- ريب فى جواز التعويل على كتابه بل الظن الحاصل من كتابه أقوى من الظن الحاصل من قول العدل و لذا يقدم الكتاب

على خبر العدل حين التعارض عند العقلاء.

(الثانية) [يشترط فى الرجوع الى كتاب المفتى ثبوت نسبه الكتاب له]

هل يشترط فى جواز الرجوع إلى كتابه العلم بكونه من الفقيه الذى يريد تقليده أو ما يقوم مقامه من قول العدلين أو أخبار المفتى بأنه كتابه أم لا بل يكفى مطلق الظن فى ذلك الحق هو الأول لما مر مرارا من عدم حجيه الظن فى الموضوعات الصرفيه لعموم الأدله الناهيه ثم هل يكفى إخبار الوكيل و ذى اليد بأنه كتاب المجتهد الفلانى و تأليفه أم لا فيه وجهان كما ان فى قول العدل الواحد بأن ذلك تأليفه وجهان و لعل الأوجه هو الاكتفاء بالعدل الواحد و الوكيل و ذى اليد مع الأمن من التزوير.

(الثالثة) [كفايه كون كتاب المفتى بخط غيره و الظن بعدم تحريفه]

هل يشترط فى ذلك أن يكون الكتاب بخط المفتى أم يكفى و إن كان بخط غيره و الحق هو الثانى لسيره المسلمين و لزوم العسر و الحرج الشديد فى الاقتصار على المكتوب بخطه. ثم هل يشترط فيه العلم بكونه صحيحا ليس فيه غلط و لا ترك و لا زياده و لا نقيصه و لا تصحيف و لا تحريف أم يكتفى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٩

بالظن به الحق هو الثانى لتعذر حصول ذلك العلم حتى للأشخاص الذين كانوا يقابلون ذلك الكتاب مع نسخه الأصل لاحتمال السهو و النسيان بل يتعذر إقامه العدلين على ذلك و شهادتهما بصحته، فإن غايه ذلك أن يكونا طرفى المقابله و مع ذلك لا يحصل العلم للقارى بما فى يد المستمع بل لا يحصل للمستمع العلم بما فى يد القارى، و على فرض الإمكان بتكرار المقابله بأن يأخذ أحدهما نسخه الأصل فيقرأه لصاحبه مره و يستمع منه أخرى ثم يعطيها لصاحبه و يأخذ منه نسخه التى كانت فى يده فيقرأها له مره ثم يستمع

منه أخرى ليصير كل منهما شاهدا على صحه تلك النسخه و مطابقتها لنسخه الأصل فهو في غاية التعسر كما لا يخفى فالحق كفايه الظن في المقام حذرا من لزوم العسر و الحرج.

(الرابعه) [حجيه ظواهر كلام المفتى و صحه الأخذ بها]

لا ريب في حجيه نصوص كتابه لكن ظواهر ألفاظه كعامها و مطلقها و مفهومها و غيرها هل هي حجه أم لا (و بعبارة أخرى) هل يشترط في العمل بما دل عليه كتابه حصول العلم بأنه مراده من ألفاظه أم يكفي الظن بمراده الحق هو الثانى لأن الظنون الحاصله بالمراد من الألفاظ الصريحه و الظاهره كالعمومات و المطلقات حجه إجماعا. نعم لا عمل بمجملات ألفاظه و لا بمتشابهاتها و اما مفاهيم كلامه كمفهوم الشرط و الغايه و الحصر و غيرها مما قلنا بحجيته فهل هي حجه كالمناطق أم لا؟ ذهب بعضهم إلى الأخير قال لأنا بعد ما استقرينا و تصفحنا في كلماتهم و فتاويهم وجدناهم غالبا يقيدون حكمهم في المسأله بقيد من شرط أو صفه أو غايه و لا- يريدون بتعليق حكمهم عليه الانتفاء عند الانتفاء بل يريدون به ان مؤدى ظنهم هو ثبوت الحكم عند القيد المزبور (و بعبارة أخرى) ان ما اجتهدوا فيه و استقر عليه رأيهم هو ثبوت الحكم في محل القيد و ان ما عدى محل القيد لم يظهر لهم حكمه بعد و لم يجتهدوا فيه فهم في غير محل القيد من المتوقفين و المترددين لا- انهم جازمون بانتفاء الحكم عند انتفاء القيد فهذه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٦٠

الاستقراءات في كلماتهم كاشفه عن توقف المفتى و تردده في غير محل القيد و صارفه للفظ عن معناه الحقيقي من انتفاء الحكم عند انتفاء القيد. (قلت) تلك الغلبه

لو سلمت ليست أغلب من استعمال الأمر في الندب و لا في استعمال العام في الخاص لأنه قيل في الأول ان استعماله في الندب من المجازات الراجحه و في الأخير ما من عام إلا و قد خص، و مع ذلك يحمل الأمر على الوجوب و العام على العموم عملا بظاهر اللفظ فيكون مفاهيم كتابه و ألفاظه حجه للإجماع على حجيه ظواهر الألفاظ فإن لتعليق الحكم على الشرط أو الصفه أو الغايه فوائد كثيره منها الانتفاء عند الانتفاء، و منها عدم علم المتكلم بما عدى محل القيد، و منها غير ذلك، فاذا قلنا ان الظاهر من التعليق على الشرط مثلا- هو الانتفاء عند الانتفاء و وجب العمل بظاهر الألفاظ كما مر و جب العمل بمفهوم كلامه من غير اشكال و وجب على المتكلم أو المصنف الذى يعلق الحكم على شرط أو صفه و يريد به توقفه عن غير محل القيد و يرى دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أن يبين ذلك بأن ينطق بالمفهوم و يخبر انه فيه من المتوقفين و إلا لزم الإغراء بالجهل فتدبر.

(الخامسه) [يصح العمل بالفتوى من دون لزوم الفحص عما يعارضها أو يخصصها]

هل يشترط في العمل بالفتوى المستفاده من كتاب المفتى الفحص عن ما يعارضها في تمام كتابه أم لا، الحق عدم اشتراط الفحص لبناء العقلاء و لزوم العسر و الحرج و لسيره المسلمين و لفقد المقتضى فإن اشتراط الفحص في العمل بالأخبار على المجتهد إنما هو لأجل حصول العلم الإجمالى بأن أكثر الاخبار لا يكون خاليا عن المعارض و لا يكون مثل هذا العلم موجودا في المقام فلا يجب الفحص فيما نحن فيه.

(السادسه) لو تعارض فتوى المجتهد

الذى يريد تقليده في كتابيه أو في موضعي كتابه فإن علم تاريخ الاستنباط تعين العمل بالتأخر و فتواه الأخيره لأن كلامه الثانى رجوع عن الأول و إن جهل التاريخ فهل التقدم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٦١

و التأخر الكتبي يدل على التقدم و التأخر الاستنباطى ليتعين العمل بالتأخر من حيث الترتيب أم لا الحق هو العدم لأنا نرى كثيرا من المجتهدين لا يكون تأليفهم على الترتيب فقد يكون تصنيفه في المعاملات مقدما على تصنيفه في العبادات و في العبادات ربما يقدم الصوم على الصلاه و الصلاه على الطهارات و في المعاملات ربما يقدم النكاح على البيع و الإجاره على الرهن و القضاء على النكاح بل ربما يقدم التصنيف في مبطلات الصلاه و الخلل على أجزاءها أو أجزاءها على مقارناتها أو يقدم الغسل على الوضوء و مع ذلك كيف يدل ترتيب الكتبي على ترتيب الاستنباطى و إن ما في كتاب الطهاره يكون مستنبطا قبل استنباط ما في كتاب الصلاه فعلى هذا يكون تعارض كتابيه أو موضعين من كتابه الواحد مع جهل تاريخ الاستنباط كتعارض الدليلين فجميع المراتب المذكوره فيها جاريه هنا أيضا. و قد تقدم ذلك تحقيقا و تنقيحا فلا نطيل

(السابعة) [أخبار العدل بالفتوى من كتاب المفتى لا من قوله]

لو أخبر العادل بفتوى الفقيه ناقلا من كتابه فهل يجوز للمقلد أن يعمل به كما يجوز له العمل بنقله من سماعه أم لا و هل يجوز للعدل نقل فتواه غيره من كتابه أم لا الحق جواز النقل من كتاب الفقيه للغير و جواز تعويل المقلد على ما نقله العدل من كتابه لسيره المسلمين و بناء العقلاء و لزوم العسر و الحرج لولاه لأن أغلب الناس عوام لا يعرفون الخطأ و لو عرفوه لم يفهموا عبائر الكتاب بأسرها فيكون في الاقتصار على خبر لعدل فيما إذا سمعه من المجتهد دون ما وجدته في كتابه ضيق شديد و حرج عظيم و هما منفيان في الشريعة السمحة السهلة مضافا الى إطلاق ما يدل على حجيه خبر العدل فكما ان خبر العدل حجه و لو كان بواسطة عدل آخر بل و لو بوسائط عدول كذلك خبره حجه فيما إذا كان الواسطه بينه و بين المجتهد هو لكتاب فان كتاب الفقيه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٦٢

حجيه شرعيه كقول العدل الراوى عنه بل ربما قيل انه أقوى من قول العدل.

(الثامنة) [تعارض نقل العدل للفتوى مع كتاب المفتى]

إذا تعارض نقل العدل عن المفتى مع كتابه فمع العلم بالتاريخين أى تاريخ استنباط ما فى الكتاب مع تاريخ سماعه تعيين العمل بالتأخر منهما و ان كان أحدهما معلوما و الآخر مجهولا تعيين العمل بالمجهول لو بنينا على ان الأصل تأخر الحادث و ان كان تاريخهما معا مجهولين فهل يقدم الكتاب على خبر العدل أو العكس أو التوقف و الرجوع الى المراتب المذكوره فى تعارض الدليلين و الأصح هو العمل بما فى كتابه لأن الظن الحاصل من كتابه أقوى من الظن الحاصل من خبر العادل الراوى عنه

و يساعده بناء العقلاء كما لا يخفى.

(التاسعه) [إذا علم العامى بتبدل رأى المفتى فى بعض مسائل رسالته]

إذا علم المقلد إجمالاً- برجوع المجتهد عن بعض المسائل المدونه فى كتابه و لم يعلمه تفصيلاً، فهل يجوز له العمل بذلك الكتاب مطلقاً أم لا أم يفصل بين التقليد الابتدائى و استمرار التقليد فان كان الثانى واجب عليه البقاء على تقليده الذى كان ثابتاً قبل حصول ذلك العلم الإجمالى و ان كان الأول لم يجوز الرجوع الى ذلك الكتاب، و التحقيق ان ذلك العلم الإجمالى ان كان فى قليل كان من باب الشبهه المحصوره، فإن قلنا بعدم لزوم الاجتناب عن تمام الأمور المحصوره كما يظهر من الفاضل القمى (ره) كان وجود العلم الإجمالى كعدمه، و ان قلنا بعدم لزوم الاجتناب عن التمام إلا مقدار الحرام جاز له العمل بجميع مسائل الكتاب إلا- خمس مسائل منها من أى المسائل شاء لو علم بأنه رجع عن خمس مسائل منها إجمالاً و ان علم برجوعه عن عشره إجمالاً ترك العمل بعشره منها و عمل بالباقي، و ان قلنا بلزوم الاجتناب عن الكل كما هو خيره بعضهم لم يجوز له العمل بشىء منها و ان كان العلم الإجمالى فى قليل من كثير كما لو علم برجوعه عن عشره مسائل و كتابه مشتمله على عشره آلاف مسأله فلا عبره بهذا العلم الإجمالى و لا إشكال فى شىء من ذلك و انما الإشكال فى صورته

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٦٣

واحد و هى أن تكون الشبهه محصوره و قلنا بلزوم الاجتناب عن تمام الأمور المحصوره و هو قد قلده فى تمام مسائل الكتاب و قلنا بحرمة الرجوع عن التقليد مطلقاً و قد اختار بعضهم فى المسائل البراءه فى دوران الأمر بين الواجب

و الحرام و كون الشبهه مصداقيه كاشتباه آخر رمضان بأول شوال و اشتباه الزوجه المنذور وطيها بالأجنبيه انه إن كان أصل يرجح جانب الحرمة كما فى اشتباه آخر الحيض بالاستحاضه أو جانب الوجوب كاشتباه آخر رمضان بأول شوال عمل بالأصل و مع فقد الأصل من الجانبين كالزوجه المنذور وطيها المشتبهه مع الأجنبيه حكم بتعيين التخير البدوى و مقتضى ذلك الحكم بالتخير البدوى بأن يعين من مسائل الكتاب مقدار ما حصل له العلم الإجمالى برجوع مجتهدة عنه ان خمسہ فخمسه و ان عشره فعشره و يعمل بما عداها.

الشك فى جامعیه المفتى للشرائط

قد عرفت وجوب إحراز العامى جامعیه المفتى للشرائط من حياته و عدالته و عقله و عدم تبدل رأيه و غير ذلك من الشرائط اما إذا شك فيها بعد تقليده له فان كان شكه فيها فى بقائها بعد إحراز وجودها سابقا فى المفتى استصحب بقائها و لا يجب عليه الفحص لعدم وجوبه فى الشبهات الموضوعيه و ان كان شكه سار و فى أصل وجودها سابقا و جب عليه الفحص لإحرازها فيه بالطرق المتقدمه حتى يصح بقائه على تقليده له و الا و جب عليه العدول لمن أحرزها فيه من المجتهدين و اما اعماله الماضيه فهى كما لو كانت واقعه بدون تقليد و قد تقدم حكمها فراجعه نعم قد يناقش فى الاستصحاب فى صورته ما إذا شك فى حياته مع الشك فى عروض الفسق أو عروض نحو ذلك مما يوجب عدم تقليده

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٦٤

لعدم إحراز الموضوع وجدانا لكون الموضوع لها هو المجتهد الحى و المفروض انه شاك أيضا فى حياته و فى عروض ذلك عليه لو كان حيا و لا يصح إحراز الموضوع بالاستصحاب إذ

ليس من آثار بقاء حياته جواز استصحاب عدالته أو عدم تبديل رأيه أو بقاء عقله و هكذا ليس الشك في العدالة مسبب عن الشك في الحياه حتى يكفي عنه و قد أجاب استاذنا كا (ره) بأنه يكفي في الاستصحاب إحراز الموضوع على تقدير الحياه فالعدالة على تقدير الحياه مستصحبه و لا مانع منه و ما سمعته من وجوب إحراز الموضوع في الاستصحاب لا يراد منه أزيد من اتحاد القضيه المتيقنه و المشكوكه و هو حاصل في الفرض و أضعف من التوهم المذكور ما يتوهم من انه لا اثر لاستصحاب الحياه عند الشك في الموت لادن بقاء حجيه الرأى إنما يترتب على الحياه عقلا باعتبار ان زوال الرأى بالموت انما هو بحكم العقل فإنه يندفع بضروره كون اشتراط الحياه في المجتهد شرعيا و من جهة ان التقليد الابتدائي للميت لا يجوز لأدله خاصه عندهم لا من باب حكم العقل: و عدم بقاء الرأى له بعد موته على تقدير تسليمه لا يمنع عن جواز الأخذ برأيه السابق فيكون الرأى نظير الخبر كما ان الأمر واضح على رأى استاذنا كا (ره) من ان الفتوى من أقسام الخبر الحدسى كما فى غيره من أرباب أهل الخبره فى الصنائع

الجهه الثانيه فيما يعتبر فى الفتوى التى يقلد العامى المجتهد فيها

اشاره

و يعتبر فى الأمور التى يرجع العامى فيها للمجتهد بحيث يكون رجوعه اليه صحيحا و يرتب عليه الآثار و يأمن به من العقاب أن لا تكون أحد الأمور الآتية

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٦٥

الأحكام الضروريه

(الأول منها) الأحكام الضروريه

كوجوب الصلاه و نحوه فإنه لا يجوز التقليد فيها لعدم احتياج العامى إلى المؤمن من الوقوع فى خلاف الواقع فان التقليد إنما يحتاجه لأجل الخوف من الوقوع فى خلاف الواقع و فى الضروريات قد انكشف له الواقع، و ان شئت قلت ان أدله التقليد مقيد بصوره عدم العلم و الضرورى قد تعلق به العلم.

الأمور اليقينيّه

(الثانى منها) اليقينيّات

كمن اعتقد بوجوب صلاه الجمعة لعين ما ذكرناه فى الضروريات.

الأمور التى علم خطأ المجتهد فيها

(الثالث من الأمور التي لا يجوز التقليد فيها)

الأمور التي علم بخطئ المجتهد فيها سواء قطع بخطئه في حكمه لأنه يكون حكما بغير ما أنزل الله عنده و لا يراه حكما شرعيا أو قطع بخطئه في مدركه و احتمال صحه الحكم فلأنه لم يره في هذه الصوره انه عالم بالحكم بل متخيل له، فلو كان المقلد عالما بالرجال و علم بخطئ مجتهده في عداله الراوى و ثقته لم يجز له الرجوع فى الفتوى المستنده الى ذلك، و هكذا لو كان عالما باللغه و علم بخطئ مجتهده فى معنى لفظ الروايه لم يجز تقليده فى الفتوى المستنده الى هذه الروايه و ربما يظهر من الشيخ الأنصارى (ره) فى رسائله فى مبحث تكافؤ المتعارضين الذهاب الى جواز التقليد و ان علم بخطئ المجتهد فى مدركه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٦٦

الموضوعات الصرفه و المستنبطه

(الرابع من الأمور التي لا يجوز التقليد فيها) الموضوعات الصرفه

اشاره

و المراد بها هى المصاديق الجزئيه الخارجيه المتعلق نوعها للأحكام الشرعيه الكليه و تكون هى متعلقه للأحكام الجزئيه (و ان شئت قلت) ان موضوعات الاحكام لا-يجوز التقليد فى تحققها فى الخارج و حصولها فيه سواء كانت الموضوعات شرعيه أو عرفيه أو لغويه، و لذا أعاب الوحيد البهبهانى (ره) على من أمر بالتقليد فيها بقوله (ره) فى فوائده ما يفعله بعض من يدعى الاجتهاد من الأمر بالتقليد فى الموضوعات غفله منه أو قصورا مثلا يقول فلان عندى عادل فصلوا خلفه و أقبلوا قوله أو شهادته أو يقول فلان مات فاقتموا إرثه و تزوجوا زوجته الى غير ذلك من أمثال ما ذكر. نعم ان كان عادلا- و يخبر بعنوان العلم و اليقين يكون شاهدا واحدا يعتبر شهادته فى مقام اعتبار الشهاده بعد استجماع جميع شرائط القبول و مستند علمه الحس

لا الحدس.

و الى هذا أشار المرحوم عمنا الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء فى حاشيته على العروه حيث افتى بعدم جريان التقليد فى مقام تطبيق الكبريات على الصغريات سواء كانت المفاهيم الكليه شرعيه أو لغويه أو عرفيه فلا يصح التقليد فى ان هذا تراب أو ليس بتراب. و ذلك لعدم الإطلاق أو التعميم فى أدله التقليد. و دليل الانسداد و الارتكاز لا يجرى فى الموضوعات لانفتاح باب العلم فيها و لو سلمنا عمومها فهى مخصصه بروايه مسعده بن صدقه و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه و يؤيدها الروايه عن الصادق (ع) المحكيه فى الكافى و التهذيب فى الجبن كل شىء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٦٧

ان فيه الميته و لا ريب ان بالتقليد لم يستبين الشىء و لم تقم عليه البيئه فتكون مخصصه لأدله التقليد كما تخصص أدله حجيه الخبر.

(ان قلت) ان دليل الانسداد يجرى فى الموضوعات الخارجيه لانسداد باب العلم فيها (قلنا) لا يجرى فيها ذلك لأن من مقدمات دليل الانسداد انه لو رجع إلى الأصول العمليه يلزم عليه الخروج عن الدين و طرح الخطاب المنجز عليه و فيما نحن فيه لو رجع العامى إلى الأصول العمليه لم يلزم عليه ذلك لانفتاح العلم بالموضوعات الخارجيه عليه فى كثير من الموارد و هى على ما عليه عند انفتاح باب العلم عند وجود الشارع بلا تفاوت فعلى الجاهل بالموضوعات الرجوع لفتوى مجتهده فى الأصول العمليه و على المجتهد ان يفتى له بالأصل العملى عند الشك فى ذلك الموضوع لا بما يعلمه فيه فاذا شك فى ان هذا ماء طاهر و

المجتهد يعلم بنجاسته افتى له بالطهاره لا بالنجاسه و هكذا فى الهلال و (الحاصل) انه لا يجوز العمل بالتقليد فى الموضوعات فإنه عمل بالظن الغير المعبر. و منه يظهر انه لا يجوز التقليد فى كون هذا اليوم أول الشهر و كون هذا الجلد خزا و هذا الإناء وقع فيه البول و ان الوقت قد دخل و ان القبلة من هذه الجهة (نعم) هناك موضوعات يقبل قول الغير فيها (منها) ما إذا قلنا بحجيه مطلق الظن فى مطلق الموضوعات الخارجيه كان قول المفتى حجه فيها لإفادته الظن المطلق بها. و قد حكى عن بعض الأخباريين القول بحجيه الظن المطلق فى مطلق الموضوعات.

و حكى بعضهم عن المحقق القمى (ره) الذهاب اليه، و انه (ره) قد نسبه الى جماعه و لكن المستفاد من القوانين اعتبار الظن الحاصل من القرائن و العادات كما فى غساله الحمام و نحو ذلك مما تعارض الأصل و الظاهر المعنون فى مطاوى الفقه و يظهر من المرحوم الأنصارى اعتبار الظن الاطمئنانى بقول مطلق فى جميع موارد و انه ملحق بالعلم و يحكى إصرار صاحب الجواهر (ره) على ذلك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٦٨

و يحكى عن الشهيد الثانى (ره) القول بحجيه الشياخ الظنى مطلقا نظرا الى أن حجيته أقوى من الظن الحاصل من البيئه العادله فى غالب موارد. و نقل عن المرحوم الشيخ محمد تقى الإجماع على اعتبار الظن فى الأمور المستقبليه إلا أن التحقيق هو ما عليه المشهور من عدم اعتبار مطلق الظن فى مطلق الموضوعات بل و لا الظن الاطمئنانى إلا ما خرج بالدليل و ذلك لعدم قيام دليل على حجيته و قد تقرر فى محله ان الظن الذى

لم يقيم دليل على حجتيه ليس بحجه لأن الأصل يقتضى حرمة العمل به كيف و قد قام فيما نحن فيه الدليل على عدم حجتيه لما فى روايه مسعده بن صدقه و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به بينه.

[الأدله التي أقاموها على اعتبار مطلق الظن فى مطلق الموضوعات]

إشاره

و قد استدل على حجيه مطلق الظن فى مطلق الموضوعات بأدله:

(الأول) منها [انسداد باب العلم بالموضوعات و بالأحكام الجزئيه المتعلقة بها غالباً]

و هو مبنى على تماميه دليل الانسداد فى الأحكام الشرعيه بأن نجره فى خصوص الموضوعات بتقريب ان باب العلم بالموضوعات منسد غالباً و لا- طريق إليها إلا- الظن و الأحكام الجزئيه متعلقه بها فيكون باب العلم منسدا فيها فاذا جاز العمل بالظنى فى الأحكام الكليه لانسداده فيها فيجوز العمل بالظنى فى الموضوعات الخارجيه بالنسبه لأحكامها الجزئيه لانسداده العلم بها من ناحيتها (و فيه) ان الموضوعات التي انسدت فيها باب العلم ليس من الكثره ما يوجب الرجوع فيها إلى الأدله أو الأصول الخروج عن الدين (و دعوى) انا لو لم نرجع فى كلها الى الظن و رجعنا فيها إلى بينه أو باقى الامارات كحكم الحاكم لحصل لنا العلم بمخالفه التكاليف الواقعيه على سبيل الإجمال (فاسده) فإن أغلب القواعد المقرر فى الموضوعات يلزم فيها ذلك، ألا ترى ان العمل بقاعده الطهاره يستلزم العلم بالنجاسه على سبيل الاجمال فهذا العلم الإجمالى لا يمنع من العمل بها. نعم الذى يمنع هو لزوم الخروج عن الدين كما قرر فى مقدمات دليل الانسداد مع انا نقطع ان باب العلم كان منسدا فى بعض الموضوعات الصرفيه فى زمان المعصومين (ع)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٦٩

كما فى زماننا و لم يكن منهم (ع) أمر بالعمل بالظن فى الموضوعات. هذا مع ان دليل الانسداد إنما تثبت مقدماته معذوريه الجاهل فيما انسدت فيه باب العلم لفقد بيان الشارع فيما عليه بيانه، اما إذا انسدت باب العلم فى مورد ليس عليه بيانه كما لو كان من جهه الأمور الخارجيه فهي لا تثبت جواز عمله بالظن مع ان الموضوعات ليست بمنوطه بأدله أمارات

مضبوطه يمكن فيها دعوى الانسداد في هذا الزمان. (وقد يقرر دليل الانسداد) بوجه آخر بأن يجرى دليل الانسداد في سنخ الاحكام و ماهيتها الشامله للكليه و الجزئيه التي هي من لوازم الموضوعات الصرفه إذ الظن بكون المائع خمرا لانزمه الظن بوجوب الاجتناب عن المائع المذكور (و فيه) ان ذلك إنما يثبت حجه الظن بنحو الإهمال و لا- دليل على تعميمه بالنسبه للموضوعات لعدم جريان المقدمات فيها كما عرفت (و قد يقرر) بواسطه الاستلزام بعد اجراء دليل الانسداد في الاحكام بأن يقال ان الظن إذا كان حجه في الأحكام الكليه فلازمه أن يكون حجه في الأحكام الجزئيه التي هي من لوازم الموضوعات الصرفه لأن الظن بالحكم الكلى يستلزم الظن بالحكم الجزئى الذى يبتنى عليه (و فيه) ان هذا غير عام فان الظن بالحكم الجزئى قد لا يتولد نعم المتولد نلتزم بحجيه الظن فيه دون غيره و إنما نرجع فيه الى اليينه أو ما يقوم مقامها و ان فقد فرجع الى القواعد الظاهريه المعول عليها.

(و قد يقرر) بواسطه الاستلزام بوجه آخر بأن يقال ان الظن بالموضوع الصرف و ان لم يكن حجه من حيث انه ظن فى الموضوع الصرف لكنه مستلزم للظن بالأحكام الشرعيه الفرعيه فالظن بكون هذا المائع بولا مستلزم للظن بحرمته و هو ظن بالحكم الشرعى و الظن بالأحكام الشرعيه حجه حسب الفرض فيكون الظن بالموضوع الصرف أيضا حجه من حيث انه مستلزم للظن بالحكم الفرعى (و فيه) ان القدر المتيقن من دليل الانسداد هو حجه الظن فى الأحكام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٧٠

الكليه الإلهيه الفرعيه مثل الماء طاهر و الكلب نجس لا الظن فى الأحكام الجزئيه الشخصيه التابعه للموضوعات

الخاصه مثل نجاسه هذا الكلب الخاص و طهاره هذا الماء.

(الثانى) من الأدله على حجيه الظن فى الموضوعات ان ترك العمل بالظن فيها

يوجب المخالفه القطعيه للقطع بوجود تكاليف فى المظنونات على وجه يعلم لزوم ترك الواجب و ارتكاب المحرم من ترك العمل بالظن فيها و لو بتدريج الأيام و الشهور و بممر السنين و الدهور.

(و جوابه) قد عرفته مما سبق من انه مع الرجوع للقواعد المقرره فى الموضوعات و الأصول الشرعيه لا يلزم ذلك. و لو سلمنا لزومه فهو لا- يضر فإن قاعده الطهاره و نحوها يلزم منها العلم الإجمالى بارتكاب النجاسه و إنما يضر الخروج عن الدين بل الرجوع الى مطلق الظن أيضا قد يلزم منه العلم الإجمالى بمخالفه التكليف. و هذا الدليل يرجع لدليل الانسداد فان تَمَّ و إلا فلا.

و قد عرفت عدم تماميه دليل الانسداد فى الموضوعات و انه لا فرق بين زماننا و زمان الشارع بالنسبه إليها.

(الثالث) [حجيه الظن فى الضرر]

أن بترك العمل بالظن فى الموضوعات يلزم ظن الضرر و دفع الضرر المظنون واجب عقلا- (و جوابه) ان ترخيص الشارع بالرجوع للقواعد و الأصول يقتضى عدم الضرر الأخرى و تدارك الضرر الدينوى و تحقيق الحق يطلب من تعالينا على الرسائل و الكفايه فإن هذا الدليل بنفسه قد ذكره المرحوم الشيخ الأنصارى و المرحوم الآخذ على حجيه مطلق الظن دليلا أولا و أجابوا عنه فراجع إن أردت زياده التحقيق.

(الرابع) انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح

و هو قبيح (و فيه) إنما يلزم لو ثبت ان العمل به أرجح و هو غير ثابت بعد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٧١

جعل الطرق و الامارات و القواعد المقرره و إذا أردت التحقيق فراجع تعالينا على الرسائل و الكفايه فقد ذكروا هذا الدليل ثانى الأدله على حجيه مطلق الظن

(الخامس) [استلزام موضوعيه الألفاظ للأمور الاعتقديه حجيه الظن]

إن الألفاظ موضوعه للأمور الاعتقديه لا النفس الأمريه و لازمه حجيه الظن لأنه من الاعتقاد (و فيه) ما تقدم فى مبحث التخطئه

و التصويب من عدم وضعها لذلك (و بالجملة) فالمرجع فى ذلك الى الأمارات المعبره كالبينه و نحوها و مع فقدها فالمرجع الأصول العمليه و من هنا لا يجب الفحص عن الموضوعات المشتبه و لا يجب الرجوع فيها إلى المفتى.

[الموضوعات التى يقبل فيها قول الغير]

إشاره

(و من الموضوعات) التى يكون قول الغير حجه فيها الموضوعات التى حكم الحاكم الشرعى بها كالأهله و كموت زيد عند تنازع الورثه و كملكيتة لهذه الدار عند الخصومه مع غيره فى الملكيه.

(و من الموضوعات) التى يكون قول الغير فيها حجه الموضوعات التى قام عليها قول أهل الخبره فيها عند عدم التمكن من معرفتها ككون هذا الخاتم ذهب حتى يحرم لبسه. (و من الموضوعات) التى يكون قول الغير حجه فيها الموضوعات التى قام عليها قول ذى اليد كما فى طهاره الشىء و نجاسته. (و من الموضوعات) التى يكون قول الغير حجه فيها الموضوعات التى يعتبر فيها الظن و التخمين كما فى دخول الشهر و القبله و الوقت و قيم المتلفات و أرش الجنایات و مثل ضيق الوقت و الضرر و العداله و النسب و الوقف لدليل الانسداد فيها، اما فى الضرر فمن جهه اتفاق العلماء على حجيه الظن بل و العقلاء فى أمور معادهم و معاشهم و اما ما عدى الضرر فقد قيل انه من جهه دليل الانسداد فى غالب مواردھا فالرجوع الى الأصل يوجب طرح تلك الاحكام و يناقش فى ذلك بأن جميع الوقائع بالنسبه لتلك الموضوعات لا يتفق عادة الابتلاء بها دفعه واحده بحيث تصير محلا لابتلائه حتى يلزم من الرجوع الى الأصل

المتوجه الى المكلف منجزا على ما هو المناط فى منع الرجوع الى الأصل فى الشبهه المحصوره نعم إذا علم فى بعض المواضع ان الشارع لا يرضى بمخالفه الواقع و مع الرجوع الى الأصول تحصل مخالفه الواقع كان الظن حجه كما فى الضرر فإنه منسد فيه باب العلم غالبا و للشارع مزيد الاهتمام بعدم تضرر العبد بحيث يعلم عدم رضا الشارع بمخالفته للواقع الحاصله بإجراء الأصول فى جميع موارد الشك فيه لقله الإصابه مع اراده الشارع التخلص من الضرر مهما أمكن مع عدم وجوب الاحتياط فيه شرعا أو عدم إمكانه عقلا- كما فى موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب و الحرمة كمسأله الصوم و الإفطار مثلا فلا محيص مع هذه المقدمات من اتباع الظن و يعرف من هذا حال باقى الموضوعات المذكوره نعم فى الصلاه حكم معظم الأصحاب بجواز الظن بدخول الوقت فى الغيم و الظاهر ان المستند هو الأخبار الداله على جواز الصلاه فى الغيم بظن دخول الوقت و (من الموضوعات المذكوره) الموضوعات التى لا تعلم إلا من قبل الغير كحيض المرأة و طهرها و (من الموضوعات المذكوره) إقرار الإنسان على نفسه (و من الموضوعات المذكوره) أحوال الرواه فإن قول علماء الرجال فهم حجه مثل قولهم بعداله زواره بل حتى تصحيح العلماء للسند و تضعيفهم له فى الكتب الفقيهيه إذا كان ذلك يوجب الثقه بصدور الخبر بناء على القول بحجيه الخبر الموثوق و (من الموضوعات) المذكوره النسب فإنه يقبل فيه قول صاحب الفراش بأن هذا ولدى و (من الموضوعات) المذكوره الموضوعات التى يكون قول الغير مفيدا للاطمئنان بها كما ذهب اليه الشيخ الأنصارى (ره) و

صاحب الجواهر (ره) و يمكن أن يستفاد من قوله (ع) خذ بما لا ريب فيه و دع ما يريبك (و من الموضوعات المذكوره) ما إذا كان الرجوع للأصل في هذا الموضوع موجبا للوقوع في خلاف الواقع كثيرا جدا بحيث يعلم منه نقض

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٧٣

غرض الشارع كما في القدره على التكليف فان نوع التكليف يشك في القدره عليها قبل الشروع فيها و مقتضى الأصل البراءه فيستكشف من ذلك عدم عموم الأصل لهذا الموضوع و اعتبار الظن فيه و أما مجرد العلم بالوقوع في خلاف الواقع فليس بمحذور لما عرفت من ان أغلب القواعد يلزم منها ذلك كقاعده النجاسه و للخصم أن يلتزم في هذا المورد بالاحتياط كما في الاعراض و النفوس فيحتاط بالإتيان بكل تكليف احتمال عدم القدره عليه حتى مع الظن بعدم القدره عليه. هذا إذا قلنا بأن القدره شرط للتكليف. و أما إذا قلنا بأن العجز مانع و الأصل عدم المانع فالأمر سهل و الأصل يقتضى التكليف.

(و من الموضوعات) المذكوره دعوى الصبى الحربى الإنبات بعلاج ليلتحق بالذرارى فإنه في المسالك ان الأقوى قبول قوله بغير يمين عملا بأن الشبهه تدرى القتل و احتياطاً في الدماء التى لا يستدرك فائتها. و لأصالة عدم البلوغ و عدم استحقاقه القتل، و قيل يقبل قوله مع اليمين لأنه محكوم ببلوغه ظاهراً و استحقاقه للقتل فدعواه لا تثبت إلا بمثبت و أقله اليمين. و المحقق ذهب الى عدم قبوله مطلقاً إلا بالبينه لوضع الشارع الإنبات علامه للبلوغ و قد وجدت هذه علامه و دعواه المعالجه خلاف الظاهر فيفتقر إلى البينه و قد ذكر صاحب المسالك عده موارد يقبل فيها دعوى المدعى نذرها

و إن كان لنا النقاش فى بعضها (منها) دعوى البلوغ و قد قيده بعضهم بدعوى الاحتلام و أما السن فيكلف البيئه لإمكان إقامتها عليه و أما الإنبات فبالمشاهده لأن محله ليس من العوره على الأشهر و بتقديره هو من مواضع الضروره (و منها) دعوى انه من أهل الكتاب لتؤخذ منه الجزيه (و منها) دعوى تقدم الإسلام على الزنا بالمسلمه حذرا من القتل (و منها) دعوى فعل الصلاه و الصوم خوفا من التعزير (و منها) دعوى الولي إخراج ما كلف به من نفقه أو غيرها و دعوى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٧٤

الوكيل فعل ما وكل به قال فى المسالك و فى هذين نظر (و منها) دعوى المعير و مالك الدار لو نازعه المستعير و المستأجر فى ملكيه الكنز على قول مشهور.

(و منها) دعوى ذى الطعام انه لم يبقه إلا- لقوته فى نفى الاحتكار (و منها) قول المدعى مع نكول خصمه بناء على القضاء بالنكول (و منها) دعوى مدعى الغلط فى إعطاء الزائد على الحق لا التبرع (و منها) دعوى المحلل للإصابه (و منها) دعوى المرأه فيما يتعلق بالحيض و الطهر كالعده (و منها) دعوى الظئر أنه الولد (و منها) دعوى منكر السرقة بعد إقراره مره لا فى المال (و منها) دعوى هبه المالك ليسلم من القطع ان ضمن المال (و منها) دعوى إنكار موجب الرجم الثابت بإقراره (و منها) دعوى الإكراه فى الأقوال المذكوره (و منها) دعوى الجهاله مع إمكانها فى حقه (و منها) دعوى الاضطرار فى الكون مع الأجنبي مجردين (و منها) دعوى إنكار القذف بناء على عدم سماع دعوى مدعيه.

(و منها) دعوى رد الوديعة على القول المشهور. قال فى المسالك

و ضبطها بعضهم بأن كل ما كان بين العبد و بين الله و لا يعلم إلا منه و لا ضرر فيه على الغير أو ما تعلق بالحد و التعزير.

(و من الموضوعات) التي يكون قول الغير فيها حجه عقيدته الإنسان فإن قول الشخص حجه فيها فإنه إذا قال الشخص مذهبي و عقيدتي كذا قبل قوله بدليل قبول رسول الله (ص) و الأئمة ذلك بل السيره عليه.

(و من الموضوعات) المذكوره ما استأجر عليه الشخص من العبادات فإن أخبار الأجير بإيقاعها يقبل لقيام السيره على ذلك.

(و من الموضوعات) المذكوره فتوى المجتهد فإنه يقبل اخبار الغير عنها كما تقدم ص ٥٣ و ص ٦١.

(و من الموضوعات) المذكوره ما أخبر به الإمام أو المأموم إذا شك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٧٥

أحدهما فى الصلاه.

(و من الموضوعات) المذكوره إبدال النصاب فى أثناء الحول فان دعوى المالك تقبل و إن كانت لنفى الزكاه عنه كما هو المحكى عن جماعه من الأصحاب و كذا تقبل دعواه دفع الزكاه إلى المستحق و دعوى نقص الحب و الثمره و الزرع لينقص عنه ما قرر عليه من مقدار الزكاه و يمكن أن يستدل له بما روى عن أمير المؤمنين (ع) من أمره الجابى بسماع قول مالك المال بأداء الزكاه أو عدم تعلقها بماله مع فتوى المشهور بذلك بل نقل الإجماع عليه عن جماعه و نقل عدم الخلاف عن آخرين.

(و من الموضوعات) المذكوره الإسلام فإن دعوى الذمى الإسلام قبل الحول ليتخلص من الجزيه تقبل منه و استدلوا على ذلك بنقل الإجماع عليه عن جماعه و نقل عدم الخلاف عن آخرين ففى هذه الأمور حتى المجتهد يرجع للغير فيها فهى ليست من باب التقليد للمفتى

هذا حال الموضوعات باعتبار تحققها (و أما باعتبار ماهيتها الموضوعه لها) أو المراده منها عند الخطاب سواء كان من جهه الماده أو من جهه الهيئه كالمشتق أو من جهتهما معا فالموضوعات للأحكام المعلومه الماهيه كالحنطه و الشعير و الماء التي تسمى بالمقطوعه لا يجوز التقليد فيها لعدم الجهل بماهيتها، و أما ما كان من الموضوعات التي يحتاج الى الفحص و التأمل في معرفه معناها و تسمى بالموضوعات المستنبطه لأنه لا بد من استفراغ الوسع في استنباطها كالصلاه و الغناء فما كان منها شرعيا أى موضوعا عند الشارع كالصلاه و الأذان و الإقامه و الكر و الاستبراء و العداله و البلوغ و النصاب الى غير ذلك من الموضوعات المستنبطه الشرعيه على القول بالحقيقه الشرعيه. فالمقلد يرجع فى تعيين ماهيتها للمجتهد لأن ذلك من الأمور الراجعه للشارع تعيينها و تميزها لأن أدله البينه إنما خصصت أدله التقليد بالنسبه للموضوعات الغير الشرعيه. و أما ما كان منها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٧٦

موضوعا عند المشرعه فيرجع فيها للمشرعه كالصلاه و الحج بناء على انها موضوعات لمفاهيمها عند المشرعه فإنه يرجع المقلد للمشرعه فى تشخيصها و حيث ان المجتهد منهم جاز ان يرجع له فى ذلك بما هو من المشرعه لا بما هو مجتهد لأنها من الموضوعات الخارجيه على هذا و أما ما كان منها موضوعا عند اللغه أو العرف كلفظ الصعيد و التراب و الغناء و كبعض ألفاظ المعاملات فإنه يرجع فى معرفه ماهياتها الى أهل وضعها و ليس من وظيفه الشارع بما هو شارع بيان ماهياتها عند أهلها فأدله التقليد لا تشملها نظير أدله خبر الواحد كما تقدم فى الموضوعات الصرفيه، نعم قد يرجع

الى المجتهد بما هو من أهل الخبره بمعناها بل قد يرجع المجتهد للمقلد فيها باعتبار أن المقلد من أهل الخبره فيها كما يرجع فيها لأصالة عدم النقل و أصاله عدم تعدد الوضع و أصاله عدم القرينه لأن حجيتها اجماعيه و لقول اللغوى بناء على حجيته و للأمارات الظنيه كالتبادر و صحه السلب و الاطراد و نحوها بناء على حجيتها و الغريب من استاذنا المرحوم الشيخ كاظم الشيرازى قدس الله سره حيث ذهب الى أن التقليد يجرى فيها إذا لم يتمكن العامى من تعلمها عرفاً أو لغه إذ لا طريق له حينئذ غيره فإن العامى إذا لم يتمكن من تحقيق مفهوم الغناء أو الصعيد بنفسه فأى طريق له الى رفع الشبهه من موارد غير التقليد خصوصاً من يرى الدليل على جواز التقليد فى الفروع قاعده رجوع الجاهل الى العالم و السيره الجاريه على مراجعه الناس فى كل صنعه الى أهل خبرتها.

و قد عرفت ان المجتهد بما هو مجتهد دينى ليس من أهل الخبره بالمعنى اللغوى أو العرفى فلا يصح تقليده فى ذلك نعم يرجع له لو كان من أهل الخبره بالمعنى اللغوى أو العرفى و لكن لا بملاك حجيه التقليد بل بملاك حجيه قول أهل الخبره إذا كان هو منهم و مع عدم وجود أهل الخبره و عدم التمكن من تعلمها فان قلنا بحجيه الظن فالمتبع هو و إلا- فالمرجع هو الأصول العمليه لا تقليد المجتهد إذا فرض

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٧٧

انه ليس من أهل الخبره. و الحاصل انه لا يصح الرجوع إليه فى هذه الأمور إلا باعتبار انه من أهل الخبره و يكون الرجوع اليه من باب الرجوع لأهل الخبره

فلا يرتب عليه آثار التقليد حتى ان المقلد لو التزم بالأخذ بجميع أقوال المجتهد و قلنا ان التقليد هو الأخذ لم يكن فى أخذه بقول أهل الخبر كصاحب القاموس و نحوه عدولا عن التقليد بل يجب الأخذ بقولهم و إن لم يكونوا فقهاء و لا مسلمين إذا كانوا أعلم من المفتى و لو كان ذلك من باب التقليد لما جاز ذلك و أما دليل الانسداد فقد عرفت عدم جريانه فى المقام لعدم الخروج عن الدين بالرجوع الى الطرق المقرره لمعرفه الموضوعات الخارجيه و إن عدمت فىالى الأصول العمليه كما تقدم توضيح ذلك. و استدل بعض شارحى العروه على جواز التقليد فى هذه الأمور بأن البناء على عدم جواز التقليد فيها يقتضى البناء على وجوب الاجتهاد فيها أو الاحتياط و لا يظن أحد يلتزم بذلك و لا يخفى ما فيه لأن الاجتهاد فيها هو المتعين مع التمكن منه أو يرجع لأهل الخبره و مع عدم التمكن اما أن نقول بحجيه الظن من باب الانسداد و إلا فىأتى بالمقدار الذى يتمكن منه مضافا الى أن المرجع له هو الأصول العمليه اجتهادا أو تقليدا فإن العامى يرجع لمجتهده عند الشك فى الموضوع أو عدم معرفته، و استدل بعضهم على الرجوع فيها للمجتهد بأن الشك فى معناها يرجع الى الشبهه الحكيمه و المرجع فيها هو المجتهد فلا بد فيها من التقليد و لا يخفى ما فيه فان هذا عين المدعى فإنه يرجع الى أن الشبهه المفهوميه يرجع فيها للمجتهد أو يرجع العامى فيها لاجتهاده أو أهل الخبره. و استدل بعضهم على جواز التقليد فيها هو ان تعرض الفقهاء فى كتبهم الفقهيه و رسائلهم العمليه لمعانيها يدل على جواز تقليدهم

فيها إذ لولاه لما كان لتعرضهم لها كثير فائده مضافا الى استمرار السيره قديما و حديثا على التقليد فيها. و لا يخفى ما فيه فان المذكور فيها نوعا هو ألفاظ الماهيات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٧٨

المستحدثه لا- معانى الألفاظ اللغويه و العرفيه و لو ذكر بعضها فباعتبار انه من أهل الخبره فيها هذا كله مع ان اخبار التقليد لا عموم فيها لها حتى يتمسك بها على حجيه قول المفتى فى الموضوعات سوى المقبوله و هى ظاهره فى الحكم لا فى الفتوى مضافا الى إمكان دعوى الإجماع المحصل على عدم حجيه التقليد فيها فان نوع من ذكر التقليد فى الأحكام خصه بالأحكام الشرعيه و أخرج الموضوعات منه

[حجيه الظن المطلق فى الموضوعات المستنبطه]

نعم يكون قول الغير حجه فى الموضوعات المستنبطه إذا أفاد الظن لأن الظن المطلق حجه فى الموضوعات المستنبطه لنقل الإجماع على ذلك عن جماعه منهم العضدى و المحقق الشيروانى و هو المحكى عن المرحوم الكرباسى عن السيد المرتضى (ره) و عن الاخبارين و لكن السيد السند صاحب الرياض (ره) أنكر حجيه الظن المطلق فى ذلك، و الحق ان حجيه الظن المطلق فى ذلك مشهوره شهره عظيمه كادت أن تكون إجماعا و يدل على حجيته أمور:

(الأول) هو بناء العقلاء على ذلك و سيرتهم فإنه مجرد حصول الظن لهم بمعنى اللفظ من الطرق العاديه المتعارفه بنوا على ذلك.

(الثانى) إن أغلب الألفاظ المستعمله فى كلمات الشارع ليس لنا علم بمعناها بتفاصيلها على سبيل القطع فلو نعمل بالعلم فى تشخيص معناها لزم اما الاحتياط و هو عسر أو الخروج عن الدين و هو باطل بخلاف ما إذا أخذنا بمعناها المظنون.

(الثالث) إن بناء أهل المحاوره على الأخذ بالظهور سواء

كان قطعياً أو ظنياً أعم من أن يظنون بالوضع أم لا- وبنائهم هذا حجة لأن الشارع جرى معهم على هذه الطريقة إذ لو لم يجر لنقل ذلك إلينا لتوفر الدواعى لنقله لكن هذا لا- يكون من باب التقليد لأنه إذا لم يحصل الظن لم يأخذ به كما ذكره بعض المحققين، و الحاصل ان الظن الحاصل فى الموضوعات المستنبطه حجه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٧٩

سواء تعلق بتشخيص الظواهر كما لو ظن من الشهره بثبوت الحقيقه الشرعيه أو أن الأمر ظاهر فى الوجوب لأجل الوضع أو أن الأمر عقيب الخطر ظاهر فى رفع الخطر لأجل القرينه العامه و نحو ذلك و بين ما تعلق بتشخيص المرادات كما لو ظن من تفسير الراوى للروايه أو القرائن الظنيه الحالیه أو المقاليه بل بعضهم التزم حجه الظن فى ذلك حتى فى الموارد التى لا يترتب عليها الحكم الشرعى الكلى كالوصايا و الأقرارير و النذور.

مسائل العلوم الغير الشرعيه

(الخامس من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) مسائل العلوم غير الشرعيه

كمسائل النحو و الصرف و الهندسه و الحساب و الهيئه لعين ما ذكرناه فى الموضوعات.

(إن قلت) ان من مسائل العلوم العربيه يحتاج إليها فى تصحيح القراءه و الذكر و الأذان و الإقامه و صيغ العقود و الإيقاعات مثل مسائل الإدغام و المد و رفع الفاعل و نصب المفعول و إن من مسائل الهندسه ما يحتاج إليها فى تعيين القبلة و من مسائل الحساب ما يحتاج إليها فى تقسيم الموارىث و من مسائل الهيئه ما يحتاج إليها فى تعيين الوقت فلا بد للعامى من التقليد لعموم أدلته. (قلنا) هذا الإيراد ذكره بعض شارحى العروه و لكن قد عرفت مما ذكرناه فى عدم جواز التقليد فى الموضوعات أن أدله التقليد

إنما تخص الأمور التي أمرها يرجع للشارع نظير حججه الخبر و إنما على العامى أن يعرف صحه قراءته و القبلة و الوقت أما بنفسه أو بالبينه أو بالرجوع الى أهل الخبره و الفن عند عجزه عن معرفتها بنفسه و هذا الرجوع لا يترتب عليه آثار التقليد و لذا يجوز الرجوع فى ذلك الى علماء الفن و إن لم يكونوا فقهاء مع ان شرط التقليد الفقه بل المجتهد مع عجزه يرجع لمقلده فيها إذا كان من أهل الفن و المعرفه فالمقلد يقلده فى الحكم و هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٨٠

وجوب صحه القراءه و الصلاه الى القبلة و المجتهد يرجع لمقلده فى تلك المسائل نعم إذا كان المجتهد من أهل الخبره فى تلك المسائل صح للمقلد أن يرجع اليه لكن لا باعتبار انه مجتده بل باعتبار انه من أهل الخبره فيها و لا يترتب على رجوعه اليه آثار التقليد.

مسائل أصول الفقه

(السادس من الأمور التي لا يجوز التقليد فيها) مسائل أصول الفقه

لأن ما كان منها شرعيه كالأصول العمليه فى الشبهات الحكميه و كحججه خبر الواحد و نحو ذلك فإنها و إن كان يصح للعامى أن يرجع فيها للمفتى إلا- انه لا- أثر لتقليده فيها لعدم إمكانه العمل بها لفقده شروط العمل بها من الفحص عن المخصص و المقيد و المعارض و الناسخ و تمييزه الصحيح عن غيره و أما ما كان يمكنه العمل بها و لا يتوقف العمل بها على أمر غير مقدور له فيجوز أن يقلد المجتهد فيها كمسأله البقاء على تقليد الميت و مسأله العدول عن المفتى فى موارد احتياطاته لغيره بناء على كونها من مسائل الأصول نعم لو فرض أن العامى تمكن من الفحص كما إذا كان مراهقا للاجتهد

فلا مانع من التقليد فيها كما انه لو فرض ان المجتهد قد فحص و رفع موانع العمل بها كان للمجتهد أن يفتى بأن المورد مورد هذه الآيه أو هذا الخير أو هذا الأصل و العامى يقلده في ذلك، و أما ما كان من مسائل الأصول ليست بشرعيه سواء كانت لغويه كمسأله دلالة الأمر على الوجوب و نحوها أو عقليه كمسأله اجتماع الأمر و النهى أو غيرها فلا يجوز تقليده فيها لما ذكرناه في عدم جواز تقليده في مسائل العلوم و إن شئت فقل ان مسائل أصول الفقه هي التي تقع في طريق الاستنباط للحكم الشرعى و مع التقليد فيها لا يصح الاستنباط لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات فيكون مقلدا في الحكم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٨١

الشرعى المستنبط بها إلا اللهم أن يقال لا مانع من عمل الإنسان بالحكم الذى يستنبطه بهذا النحو و لا دليل على فساد هذا النحو من الاجتهاد نعم لا يجوز رجوع الغير اليه فيها لأنه يكون في الحقيقة مقلدا لغيره (و قد استدل بعضهم) على عدم جواز التقليد في المسائل الأصوليه بأن القدر المتيقن من أدله التقليد هو خصوص المسائل الفرعيه لأنها اما مجمله أو منصرفه عن المقام. و جوابه ان من رجع إليها يجد فيها الإطلاق لا سيما بملاحظه أن التقليد فطرى و بعضهم كالمرحوم السيد كاظم (ره) في كتابه التعادل و التراجيح استدل بالإجماع على عدم جواز التقليد فيها و الانصاف ان دعوى الإجماع في مثل هذه المسأله المستحدثه لا تقبل لا سيما مع احتمال استناد المجمعين لما سبق لا سيما مع فتوى الكثير بجواز التقليد في بعض المسائل الأصوليه كالبقاء على تقليد الميت هذا

و لكن الظاهر من المرحوم الآخذ في كفايته انه يجوز للعامي بعد تقليده المجتهد في عدم الاماره في المورد أن يرجع لعقله في إجراء الأصول دون أن يرجع للمجتهد فيها، كما انه لا إشكال في جواز تقليده في الأصول العمليه في الشبهات الموضوعيه لعدم توقف إجرائها على الفحص و لو سلمنا توقفها على الفحص فهو ممكن له و ليست هي من مسائل علم الأصول بل هي من مسائل علم الفقه.

أصول العقائد

(السابع من الأمور التي لا يجوز التقليد فيها) أصول العقائد

إشاره

و هي الأمور التي يطلب فيها عمل الجوانح لا الجوارح من العلم بها و الاعتقاد فيها و البناء عليها و التدين بها و الإقرار باللسان بها كالاعتقاد بوجود الله و توحيده و عدله و نبوه نبينا محمد (ص) و امامه أمير المؤمنين على (ع) و من بعده الأئمه الأحد عشر و وجود المعاد الجسماني بعد الموت و لتوضيح الحال في هذه المقام

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٨٢

نحرر الكلام هنا في مسألتين:

(إحداهما) جواز العمل بمطلق الظن بناء على حجتيه أو الظن المعتبر

كخبر الواحد في أصول العقائد أو انه لا بد من تحصيل العلم بها و لا يكفي الظن أو انه لا يجب هذا و لا ذاك و إنما يكفي التدين بها و عقد القلب عليها و لا يجب تحصيل العلم بها و لا الظن فيها و هذه المسأله ترجع الى تشخيص متعلق التكليف بها و مقداره و إن متعلق الوجوب فيها ما هو فهل هو المعرفه و العلم بها فقط أو مع التدين بها أو يكفي الظن المعتبر فيها و يقوم مقام العلم كما في الأحكام الشرعيه أو الظن المذكور مع التدين بها أو كفايه التدين بها فقط من دون العلم بها أو الظن بها و إنما يجب العلم أو الظن من باب المقدمه للتدين لو توقف التدين عليهما و هذه المسأله تعرض لها الأصوليون في أواخر باب حجيه الظن لبيان شمول أدله حجيه الظن لأصول العقائد و إن الظن الذي هو حجه في الأحكام الفرعيه يكون حجه في أصول العقائد و يقوم مقام العلم بها و لما كان هذا البحث ينجر الى البحث في مقدار متعلق الوجوب فيها لذا بحثوا عن ذلك هناك و الظاهر ان الجميع ذهب الى وجوب

التدين بها و لكن بعضهم اكتفى به و بعضهم الى وجوب العلم بها مع التدين و مع عدم التمكن من العلم يتدين بالواقع و لا يجب عليه تحصيل الظن بل لا يجوز له فهو يعقد قلبه على ما هو الواقع فى المعاد الجسمانى و مسأله القضاء و القدر و مسأله أن صفات الله عين ذاته أو يعقد قلبه على ما جاء به محمد (ص) فى مسأله الإمامه و بعضهم التزم بوجوب تحصيل الظن بها عند عدم التمكن من تحصيل العلم و بعضهم التزم بكفايه الظن المعترف فيها و قيامه مقام العلم حتى مع التمكن من العلم بها فهذه المسأله تكون أجنبيه عن مسائل الاجتهاد و التقليد و لا- ربط لها بها بالكلية و عليه فلا وجه للتعرض لها فى مباحث الاجتهاد و التقليد كما صدر عن بعض المحققين من المتقدمين و من المتأخرين، و ليعلم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٨٣

ان بين التدين و العلم بحسب الذات التباين لأن العلم له كاشفيه عن الواقع بخلاف التدين فإنه ليس له أدنى كاشفيه عن الواقع كالرضاء و الحب و هو الذى يكون موجودا فى موارد العقود و النذور و الايمان و أما بحسب الوجود و التحقق فبينهما عموم من وجه فقد يحصل العلم مع التدين كما فى علم الأئمه (ع) و تدينهم بأصول الدين و قد يحصل العلم بدون التدين كالكفار العالمين بنبوه محمد صلى الله عليه و آله الجاحدين لها و قد يحصل التدين بدون العلم كما فى الموارد التى تقوم عليها الأمارات المعتمده كما لو قامت البينه على ملكيه زيد للدار فيحصل التدين دون العلم و نحو ذلك. و أما ما ذكره

المرحوم الأصفهاني في حاشيته من ان عقد القلب لازم دائمى للتصديق العلمى و المعرفه و المراد من جحود الكفار ليس عدم عقد القلب مع اليقين بل عقد القلب ملازم لليقين و إنما وجودهم من جهه عنادهم و معاداتهم لرسول الله تحفظا على الجاه و استكبارا على الله تعالى. ففيه انك قد عرفت ان عقد القلب هو البناء على الشىء و هذا لا يلازم التصديق به فان الكاذب يبنى على خلاف ما يعتقد و يرتب الأثر على كذبه و يعقد نفسه عليه و سيجىء له زياده إيضاح عند تحرير الكلام فى هذه المسأله و بيان ما هو الحق فيها.

(المسأله الثانيه) [فى جواز التقليد فى العقائد]

إشاره

هى أنه سواء قلنا بكفايه التدين فى أصول العقائد أو وجوب العلم بها أو كفايه الظن فيها فهل يكفى ذلك مطلقا سواء حصل من الدليل عليها أو من التقليد فيها فمثلا لو بنينا على وجوب التدين فى أصول العقائد فهل يجب أن نتدين بها عن دليل عليها أو يكفى أن نقلد فيها و نتدين بما ذهب اليه مقلدنا فيها و هكذا لو قلنا بوجوب العلم بها فهل يجب أن يكون العلم عن دليل عليها أو يكفى حصول العلم من التقليد فيها فان التقليد طالما أفاد العلم بالمقلد به و إذا قلنا بكفايه الظن فهل يجب الظن عن دليل أو يكفى عن التقليد فيها و هذه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٨٤

المسأله هى الاولى من مسائل علم الكلام حيث يبحث فيها عن ان الإسلام و الايمان هل يتحقق بمعرفه أصول العقائد و لو بالتقليد أم لا بد من الاجتهاد فيها و تحصيل الدليل عليها و هى المسأله التى يبحث عنها فى مسائل الاجتهاد و التقليد.

و لا بأس بتحقيق فى الحال المسألتين:

[المسئله الاولى الأدله على وجوب التدين بالعقائد]

اشاره

(أما المسأله الأولى) فقد ذهب جماعه الى أن الواجب هو التدين و عقد القلب و التسليم الباطنى و الانقياد القلبى المستتبع للإقرار اللسانى و الذى من آثار كماله الرضا بقضاء الله و قدره و اجتناب نواهيه و فعل أوامره كما هو ظاهر ملا محسن الفيض فى الوافى و القمى فى قوانينه و لعله قول كل من ذهب الى كفايه الظن بأصول الدين كما هو المحكى عن جماعه منهم: المحقق الطوسى (ره) و الأردبيلى (ره) و تلميذه صاحب المدارك (ره)، و عن ظاهر الشيخ البهائى (ره) و العلامة المجلسى (ره) و غيرهم و يمكن أن يستدل له بوجوه:

(الأول) انه فعل اختيارى مقدور للإنسان بخلاف العلم و اليقين و المعرفة فإنها ليست بمقدوره للإنسان فلا يعقل التكليف بها.

(إن قلت) انه مقدور بالواسطه فإن العلم بالعقائد مقدور بواسطه قدره على تحصيل الدليل عليها. (قلنا) الدليل ليس بعلة تامه لحصول القطع بها و إنما هو من قبيل المقتضى فإن النفس إذا كانت مشوبه بالأوهام و التشكيكات لم يؤثر فيها الدليل القطعى بالنتيجه و هكذا مثل نفوس الطبقات المنحطه فان الدليل لا يولد فيها القطع بالنتيجه. و يؤيد ذلك ما روى عن زواره عن الصادق (ع) قال:

ليس على الناس ان يعلموا حتى يكون الله هو المعلم فاذا علمهم فعليهم أن يعملوا و ما روى عن صفوان قال: قلت للعبد الصالح هل فى الناس استطاعه يتعاطون بها المعرفة؟ قال: لا، و إذا كانت المعرفة غير مقدوره فلا يعقل أن يتعلق بها التكليف فيكون متعلقه هو عقد القلب و إقراره إذ لا شىء غيرهما يحتمل انه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٨٥

متعلقه

و لكن هذا الدليل إنما يقتضى عدم وجوب العلم لمن لا يتمكن منه لا مطلقا و هذا شأن سائر الواجبات الجوانحيه و الجوارحيه.

(الثانى) من الوجوه ان اليقين المستولد من القضايا البديهيه المرتبه ترتيبا صحيحا متعسر جدا لا يحصل إلا للأوحدى من الناس فلا يقع التكليف به لجميع الخلق لقوله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. و لقوله (ص) بعثت بالحنيفيه السهله السمحه. (و الجواب) إن تحصيل اليقين بأصول الدين ليس فيه صعوبه و لا يلزم فى تحصيل اليقين ترتيب المقدمات على النهج الموجود فى علم المنطق فان العوام يحصل لهم اليقين بأشياء كثيره من دون ترتيب للمقدمات و لذا حكى عن الكثير من أهل العدل و غيرهم إنهم قالوا إن العوام و النساء من المؤمنين من أهل الجمل أى إنهم حصل لهم العلم بالأصول الدينيه بالدليل الإجمالى نعم المستضعفون الذين لا يقدرّون على تحصيل اليقين حتى من الدليل الإجمالى هم ليسوا بمكلفين بذلك لعدم قدرتهم.

(إن قلت) إن الفرق بين الدليل الإجمالى و التفصيلى باطل كما حكى عن العلامة (ره) فى نهايته لأن دليل المسأله إن حصل بجميع مقدماته فهو دليل تفصيلى و إن لم يحصل بجمعها فهو لا يفيد اليقين و إن حصل بعض مقدماته و البعض الآخر بالتقليد كانت النتيجة تابعه للتقليد فقطع العامى الغير المطلع على الدليل لا بد و أن يكون تقليدا. (و جوابه) ان العامى يحصل له العلم من الدليل البسيط من دون التفات الى دفع الشبهات عنه أو عن مقدماته فهذا يسمى بالدليل الإجمالى.

(الثالث) من الوجوه هو السير المستمره فإن أغلب المسلمين إن لم يكن كلهم ليس عندهم قطع و يقين بالعقائد الإلهيه و المعارف الدينيه و إنما

عندهم عقد القلب على ذلك فلو كان المعتر هو اليقين و القطع لزم استحقاقهم العقاب بل لزم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٨٦

أن يكون الظان بأحد أصول الدين كافراً و إن كان عالماً بالباقي و يترتب على ذلك ما هو خلاف الضرورة من عدم قبول شهادتهم و نحو ذلك لعدم تمكنهم من تحرير العقائد بالأدلة القاطعه. و فيه ان للخصم أن يدعى وجود أدله إجماليه عندهم إلا المستضعفين فإنهم معذورون لعدم قدرتهم على تحصيل العلم.

(الرابع) من الوجوه هو ظهور الآيات و الأخبار فى ذلك (منها) روايه عبد العظيم بن عبد الله الحسنى المشهوره قال: دخلت على على الهادى (ع) فقال مرحبا بك يا أبا القاسم أنت ولينا حقا قال فقلت له (ع) يا ابن رسول الله (ص) إنى أريد أن أعرض عليك دينى فإن كان مرضيا ثبت عليه حتى القى الله عز و جل فقال (ع): هاتها يا أبا القاسم، فقلت: إنى أقول ان الله تعالى واحد ليس كمثله شىء خارج من الحديد حد الأبطال «١» و حد التشبيه و هو انه ليس بجسم و لا صورته و لا عرض و لا جوهر بل هو مجسم الأجسام و مصور الصور و خالق الاعراض و الجوهر و رب كل شىء و مالكة و جاعله و محدثه و إن محمدا (ص) عبده و رسوله خاتم النبيين فلا- نبي بعده الى يوم القيامة. و أقول ان الامام و الخليفه و ولى الأمر من بعده أمير المؤمنين على بن أبى طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم على بن الحسين ثم محمد بن على بن الحسين ثم جعفر بن محمد ثم موسى بن جعفر ثم على بن موسى ثم

محمد بن على ثم أنت يا مولاي فقال (ع): و من بعدى الحسن ابني فكيف للناس بالخلف من بعده؟ قال: و قلت: و كيف ذلك يا مولاي قال (ع) لأنه لا يرى شخصه و لا يحل ذكره باسمه حتى يخرج فيملاً الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً. قال: فقلت: أقررت. و أقول ان

(١) المراد بحد الأبطال هو عدم إثبات الوجود و الصفات الجماليه و الجلاله الفعلية و الإضافيه، و المراد بحد التشبيه هو إثبات الاشتراك مع الممكنات في حقيقه الصفات و عوارض الممكنات.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٨٧

وليهم ولي الله، و عدوهم عدو الله، و طاعتهم طاعه الله، و معصيتهم معصيه الله.

و أقول ان المعراج حق و المسأله في القبر حق و ان الجنة حق و النار حق و الصراط حق و الميزان حق و إن الساعه آتية لا ريب فيها و إن الله يبعث من في القبور.

و أقول ان الفرائض الواجبه بعد الولايه الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و الجهاد و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. فقال (ع): يا أبا القاسم هذا و الله دين الله الذي ارتضاه لعباده فاثبت عليه ثبتك الله بالقول الثابت في الحياه الدنيا و الآخره انتهت عباره هذا الحديث الشريف و إنما نقلناه بطوله لاشتماله على أصول الشيعه و جل عقائدهم و لذا قال (ع): هذا دين الله الذي ارتضاه. نعم لم يذكر فيه عقيدة العدل و إن الله عادل و لعله يظهر من قوله رب كل شىء و محدثه باعتبار ان الظلم من شأن غير القادر و وجه الاستدلال به ان الراوى كان يقول:

«أقول و أقررت» و هو

ظاهر في تدوين القلب و عقده و إقراره المستتبع للإقرار باللسان و الاعتراف بذلك و لو كان المطلوب بالذات هو القطع و الجزم لكان اللازم على الراوى أن يقول إنى أقطع أو أجزم أو أعلم أو أيقن و نحو ذلك. (و منها) الأخبار الداله على اكتفاء الرسول الأعظم بالإقرار بالشهادتين بل فى سائر العصور كانوا علماء الدين يكتفون بالإقرار القلبي المستتبع للإقرار اللسانى بالشهادتين، و كم يهودى و نصرانى بمجرد اعترافه بهما اعترافا يكون فيه أماريه على الاعتراف القلبي يكون موجبا لإسلامه (و جوابه) أن الدليل الإجمالى موجود لديهم على وجود الخالق و المعجزات على النبوه مشاهده لديهم كالقرآن الشريف (و منها) قوله تعالى فى سورة الحجرات آيه ١٤ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ. و قول الصادق عليه السلام للشامى بعد أن أقام له الدليل و حصل له اليقين: بل آمنت بالله الساعه ان الإسلام قبل الايمان و عليه يتوارثون و يتناكحون و الايمان عليه يثابون.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٨٨

(و منها) ما فى روايه على بن إبراهيم بسنده عن أبى عبد الله (ع) بعد ما ذكر الامام (ع) ان من قال لشىء صنع الله تعالى أو النبى (ص) هلا صنع خلاف ذلك أو ذكر ذلك فى قلبه يكون بذلك مشركا ثم قال (ع): فعليكم بالتسليم و لا يخفى ان هذه الروايه تصلح تأييدا للمطلب. (و منها) قوله تعالى فى سورة آل عمران آيه ٨١ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمِهِ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَتَنْصُرُنَّهُ، قال: أقررتم و أخذتم

على ذلكم إصرى قالوا: أقررنا. قال: فاشهدوا و أنا معكم من الشاهدين». و وجه الاستدلال ان المطلوب كان هو الإقرار و أخذ العهد على ذلك. (و منها) قوله تعالى حكاية عن إبراهيم (ع) أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالِ بَلَىٰ وَ لَكِن لَّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَىٰ أَن الْجَزْمَ وَالْيَقِينَ غَيْرَ مَعْتَبَرٍ فِي الْإِيمَانِ وَ إِلَّا لَمْ أَخْبِرْ (ع) عَنْ نَفْسِهِ بِالْإِيمَانِ بِقَوْلِهِ بَلَىٰ مَعَ أَنَّ قَوْلَهُ وَ لَكِن لَّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَطْمَئِنًا فَلَمْ يَكُنْ جَازِمًا إِلَّا-اللَّهُمَّ إِنَّهُ يُقَالُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْإِطْمَئِنَانِ زِيَادَةَ الْيَقِينِ كَقَوْلِهِ (ع) لَوْ أَنْكَشَفَ لِي الْوَاقِعَ لَمَا أَزِدَدْتُ يَقِينًا. (و منها) قوله تعالى وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ يَسْتَدْعِي الْيَقِينَ لَمَا كَانُوا مُشْرِكِينَ حَالِ إِيْمَانِهِمْ. وَ فِيهِ مَا لَا- يَخْفَىٰ فَإِنَّ الْآيَةَ ظَاهِرَةٌ فِي إِيْمَانِهِمْ بِاللَّهِ تَعَالَىٰ وَ لَكِنَّهُمْ لَمْ يُوحِدُوا اللَّهَ تَعَالَىٰ. (و منها) مَا رَوَىٰ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) جَالِسًا عَنْ يَسَارِهِ وَ زُرَّارَةَ عَنْ يَمِينِهِ فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو بَصِيرٍ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ: فَشَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ كَافِرٌ ثُمَّ التَفَتَ إِلَىٰ زُرَّارَةَ فَقَالَ إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ. (و منها) مَا فِي رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بَعَثَ مُحَمَّدًا (ص) وَ هُوَ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ فَلَمْ يَمُتْ بِمَكَّةَ فِي تِلْكَ الْعَشْرِ سِنِينَ أَحَدٌ يَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِإِقْرَارِهِ وَ هُوَ إِيْمَانُ التَّصَدِيقِ

النور الساطع في الفقه

و ليعلم ان ما فى هذا الحديث مخالف للمشهور من ان الرسول كان فى مكة بعد البعثة ثلاث عشر سنة. و لعله مبنى على ما يظهر من الأخبار انه لما نزل قوله تعالى وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ وَ كان أول بعثته (ص) دعى رسول الله (ص) بنى عبد المطلب و طلب منهم بيعته و الايمان به فلم يؤمن به إلا- على (ع) و خديجه عليها السلام ثم جعفر (ره) و بعد ذلك بثلاث سنين نزل فَاصْرِدْ بِمَا تُوَمَّرُ فَالْمَشْهُورُ لَمْ يَعِدُوا تِلْكَ الثَّلَاثَ مِنَ السَّنِينَ مِنْ أَيَّامِ الْبَعْثَةِ لِأَنَّهَا لَمْ تَكُنْ بَعَثَهُ عَامَهُ مَوْكِدَهُ (و منها) ما فى فقه الرضا (ع) ان المعرفة التصديق و التسليم. (و منها) ما فى الكافى بسنده عن الفتح بن يزيد عن أبى الحسن (ع) قال: سألته عن أدنى المعرفة فقال: الإقرار بأنه لا إله غيره و لا شبيه له و لا نظير و انه قديم مثبت موجود غير فقيد و أنه ليس كمثل شىء و لعل هذا الخبر يستفاد منه ان الإقرار يطلق عليه المعرفة فتكون الأخبار الداله على اعتبار المعرفة لا تنافى الأخبار التى تدل على اعتبار التدين فقط. و لكن سيجىء إنشاء الله من الأخبار ما يقتضى مغايره المعرفة للتدين. (و منها) ما فى الكافى بسنده الى أبى جعفر (ع) ثم بعث الله النبيين فدعوهم إلى الإقرار بالله تعالى و هو قوله تعالى وَ لئن ساءلتهم من خلقهم ليقولن الله. ثم يدعوهم إلى الإقرار بالنبيين فأقر بعضهم و أنكروا بعضهم ثم يدعوهم الى ولايتنا فأقر بها (و الله) من أحب، و أنكروا من أبغض، فلو كانت المعرفة و اليقين مطلوبه بالذات لكانت الدعوة

إليها. (و منها) ما فى روايه على بن إبراهيم بسنده عن عبد الرحيم القصير. الايمان إقرار باللسان و عقد فى القلب و عمل بالأركان. فإن الظاهر من عقد القلب هو التدين و البناء على ذلك. (و منها) ما فى الكافي عن عدّه من الأصحاب بسنده عن الحسن ابن هارون قال: قال لى أبو عبد الله (ع) إِنَّ السَّمْعَ وَ البَصِيرَ وَ الفؤَادَ كُلُّهُ أَوْلِيكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُلاً قَالَ: يسأل السمع عما سمع و البصر عما نظر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٩٠

اليه و الفؤاد عما عقد عليه، و لو كانت المعرفة مطلوبه لقال عما عرفه. و يرشد الى ذلك ان معظم احتجاجات الأئمه (ع) و أصحابهم و جل الآيات إقناعيه لا- برهانيه الا ترى الى الاستدلال الامام الرضا (ع) على الوحدانيه بأنه لو كان لربك شريك لأتتك رسله و لرأيت آثار ملكه و سلطانه. نعم سيجى ء إنشاء الله تعالى ان التدين بالعقائد الدينيه يجب أن يكون عن دليل لا عن تقليد نظير من يتدين بشى ء تدينا مستتبعا لآثاره عن حجه شرعيه كالشهاده و الشيعاء و خبر الواحد و اليد و نحو ذلك كالتدين بأن هذه الدار لزيد و يرتب عليه آثار ملكيته لها و هذا القبر للشخص الفلانى و يرتب عليه آثار دفنه فيه المستند للبينه أو الشيعاء و لعل المعرفة التى ادعى الإجماع على وجوبها فى أصول الدين و دلت عليها بعض الأخبار كما سيجى ء إنشاء الله التعرض لها إنما يراد منها هذا التدين و بهذا ظهر انه لا وجه للقول باعتبار الظن عند عدم التمكن من العلم لأن المطلوب هو التدين عن دليل و لو كان إقناعيا سواء حصل العلم

أم الظن و لو سلمنا ان المطلوب هو العلم فلا- دليل على اعتبار الظن عند فقد العلم مضافا الى الآيات الناهيه عنه الأدله على وجوب اليقين بأصول الدين و ذهب آخرون الى وجوب معرفه أصول الدين و المراد بالوجوب هو استحقاق الثواب عليها و العقاب على تركها و إن كان الوجوب بهذا المعنى لا يطلق على أفعال الله و إنما يطلق عليها بمعنى اللزوم كقولهم اللطف واجب على الله بمعنى انه لازم عليه و المراد بالمعرفه هو اليقين و الاعتقاد بها بحيث لو سئل عن شىء منها أجاب عنه و ان لم يقدر على التعبير عنها بعبارات أهل الفن و الاصطلاح و لكن اختلف القائلون بوجوب المعرفه فى انه عقلى أو سمعى فالاماميه و المعتزله على الأول و الأشعريه على الثانى و لكن الظاهر انه لم يذهب أحد إلى وجوب اليقين بها فقط من دون التدين بها بل لا بد من اليقين بها مع التدين بها

[الأدله النقليه على وجوب اليقين بالعقائد الدينيه]

اشاره

و الذى استدل به

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٩١

على وجوب المعرفه لأصول الدين أو يمكن الاستدلال به من النقل أمور:

(أحدها) روايه سليم بن قيس عن أمير المؤمنين (ع) ان أدنى ما يكون به العبد مؤمنا أن يعرفه الله تبارك و تعالى نفسه فيقر له بالطاعه و يعرفه نبيه فيقر له بالطاعه و يعرفه امامه و حجته فى أرضه و شاهده على خلقه فيقر له بالطاعه فقلت: يا أمير المؤمنين و إن جهل جميع الأشياء إلا ما وصفت؟ قال: نعم.

فإنها ظاهره فى لزوم المعرفه فى الايمان و لكن يمكن المناقشه فيها بأن المعرفه هو الإدراك مطلقا اما انه على سبيل الجزم فلا فالإنسان إذا أدرك

بأن هذا نبيه و أقر له بذلك و أطاعه كفاه ذلك و يؤيد ذلك ما تقدم فى روايه محمد بن سالم ص ٨٨ ما يدل على ان الإقرار هو الايمان التصديقى كما انه يمكن أن يقال بأن ظاهر الروايه ان المعرفه مقدمه للإقرار فإذا أقر الإنسان بدونها كان ذلك كافيا له.

(ثانيها) روايه إسماعيل قال: سألت أبا جعفر (ع) عن الدين الذى لا يسع العباد جهله؟ فقال: الدين واسع و إن الخوارج لضيقوا على أنفسهم فقلت: جعلت فداك أما أحدثك بدينى الذى أنا عليه؟ فقال: بلى. قلت:

أشهد أن لا إله إلا الله، و أن محمدا عبده و رسوله و الإقرار بما جاء به من عند الله و أتولاكم و أبرأ من عدوكم و من ركب رقابكم و تأمر عليكم و ظلمكم حقتكم.

فقال: ما جهلت شيئا؟ فقال: هو و الله الذى نحن عليه. قلت: فهل يسلم أحد لا يعرف هذا الأمر؟ قال: لا إلا المستضعفين. قلت: من هم؟

قال: نساؤكم و أولادكم. قال: امرأتى أم أيمن فإنى أشهد أنها من أهل الجنة و ما كانت تعرف ما أنتم عليه. فان جواب الامام (ع) باستثناء المستضعفين بعد سؤال الراوى عن سلامه من لا يعرف هذا الأمر يدل على لزوم المعرفه على غير المستضعفين و هو المطلوب لأن المستضعفين ساقط عنهم التكليف بالمعرفه لعدم قدرتهم على ذلك و لكن الظاهر ان المراد بالمعرفه أعم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٩٢

من التدين لأن الراوى أطلقها على الإقرار بما جاء به من عند الله و على التولى و التبرى و هذا من لوازم التدين.

(ثالثها) ما روى عن صحيفه الرضا (ع) إن أول ما افترض الله على عباده و أوجب

على خلقه معرفه الوجدانيه. و ما روى عن الرضا (ع) فى بعض خطبه أول عباده الله معرفته. و ما فى بعض خطب أمير المؤمنين (ع) أول الدين معرفته. و بضميمه عدم القول بالفصل بين معرفه الله و وحدانيته و بين باقى أصول الدين يتم المطلوب و هو وجوب معرفه أصول الدين بأجمعها.

(رابعها) قوله تعالى فى سورة الحجرات آيه ١٥ **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزِدْوا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ**. فان قوله تعالى **ثُمَّ لَمْ يَزِدْوا** دليل على اعتبار اليقين بذلك فى الايمان و إلا فالظن و الشك يكون معه الارتياب لا سيما بملاحظه قوله تعالى **هُمُ الصَّادِقُونَ** فان الظاهر ان المراد به الصدق فى دعواهم الايمان فتدل الآيه الشريفه على اعتبار عدم الارتياب فى حقيقه الايمان و يتم المطلوب بضميمه عدم القول بالفصل و لكن يمكن أن يقال إن الجهاد ليس داخلا فى الايمان فالمراد بالمؤمنين هم المؤمنون الكاملون فليست الآيه فى مقام بيان حقيقه الايمان.

(خامسها) دعوى الإجماع على وجوب المعرفة من شارح التجريد الجديد و من الشهيد (ره) فى رساله الايمان حيث قال فيها أطبق العلماء على وجوب معرفه الله تعالى بالنظر و إنها لا تحصل بالتقليد. و فيه انه لعل الإجماع مستند الى توهم دلالة الآيات و الروايات على ذلك هذا مع وجود المخالفين فى ذلك كما تقدم ص ٨٤.

(سادسها) قوله تعالى خطابا للنبي (ص) **«فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»** فيجب على الأمة أيضا لوجوب التأسى به (ص) المستفاد من قوله تعالى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٩٣

إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى عَدَمِ

القول بالفصل بين التوحيد و غيره من أصول الدين يتم المطلوب.

(سابعها) قوله تعالى وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ، أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. حيث دلت على حصر الفلاح بأهل اليقين بالآخرة و لازمها عدم فلاح غيرهم و بضميمه عدم الفصل يتم المطلوب.

(ثامنها) ما روى فى الكافى عن الصادق (ع) انه قال: أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال إياك أن تفتى برأيك و تدين بما لا تعلم. فإنها دلت على أن التدين الذى هو المطلوب فى أصول الدين لا بد و أن يكون بشىء يعلمه.

(تاسعها) ما دل على حرمة الظن و الشك فى أصول الدين بنحو العموم و الخصوص فإنه لازمه وجوب اليقين بها، أما ما دل على حرمة الظن فقوله تعالى إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا. و قوله تعالى إِنَّ نَظْنَ إِلَّا ظَنًّا وَ مَا نَحْنُ بِمُستَيِقِنِينَ. و إن شئت قلت ان هذه الآيات قد اشتركت فى التوبيخ على الظن فلو كان الظن كاف لما وبخ عليه.

و أما ما دل على حرمة الشك فهو الذى دل على حرمة الظن لأنه يفهم منه بطريق الأولويه حرمة الشك. مضافا الى ما روى عن العبد الصالح (ع) ان الحسين ابن الحكيم كتب اليه يخبره بأنه شاك؟ فقال (ع) فى جملة جوابه: إن الشاك لا خير فيه. و قوله تعالى الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ.

فقد روى عن أبى عبد الله ان المراد بالظلم هو الشك. و قوله تعالى إِنَّمَّا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا. و فى المحكى عن وصيه المفضل قال: سمعت

أبا عبد الله (ع) يقول من شك أو ظن فأقام على أحدهما أحبط الله عمله إن حجه الله هي الحجة الواضحة. و في خطبه لأمير المؤمنين (ع)

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٩٤

لا ترتابوا فتشكوا، و لا تشكوا فتكفروا.

[المراد بالشك هو التردد في الظاهر]

و يمكن أن يقال إن الظاهر أن المراد بالشك هو التردد في الظاهر لا في الباطن بقرينه ترتيبه على الريب و بقرينه ما في صحيحه محمد بن مسلم ان أبا بصير سأل أبا عبد الله (ع) عن شك في الله و رسوله؟ فقال الامام (ع): إنه كافر ثم التفت (ع) فقال: انما يكفر إذا جحد. و ما في روايه الكافي عن أبي جعفر (ع) قال: لا ينفع مع الشك و الجحود عمل، فان عطف الجحود على الشك يشعر بذلك. و ما في الوسائل عن الكافي و محاسن البرقي عن زراره عن أبي عبد الله لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا، ألا ترى ان الشخص إذا فرض انه بعد النظر و الاستدلال لم يحصل له اليقين و لكنه تدين بالمؤدى لا يحكم بكفروه و لا باستحقاقه العقاب بواسطه أمر لم يحصله بحسب مقدوره و هل حاله إلا حال المستضعف.

(عاشرها) ما في الكافي بسنده الصحيح عن عيسى بن السرى قال:

قلت لأبي عبد الله أخبرني بدعائم الإسلام التي لا يسع أحد التقصير عن معرفه شىء منها، و التي من قصر عن معرفه شىء منها فسد عليه دينه و لم يقبل الله منه عمله فقال (ع): شهاده أن لا إله إلا الله، و الايمان بأن محمدا رسول الله و الإقرار بما جاء به من عند الله و حق في الأموال الزكاه. و الولايه

التي أمر الله تعالى بها ولايه آل محمد.

(الحادى عشر) ما فى روايه على بن إبراهيم بسنده عن أبى عمرو الزبيرى عن أبى عبد الله و أما ما فرض الله على القلب من الايمان فالإقرار و المعرفة و العقد و الرضا و التسليم بأن لا إله إلا الله وحده لا شريك له إليها واحداً أحداً لم يتخذ صاحبه و لا ولداً و ان محمداً عبده و رسوله و الإقرار بما جاء من عند الله من نبي أو كتاب فذلك ما فرض الله على القلب من الإقرار و المعرفة و هو عمله، و لكن يمكن أن يقال ان المراد بها معنى واحد و هو التدين و يكون المعطوفات على الإقرار

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٩٥

عطفها عطف تفسير و يؤيد ذلك ما فى آخر الجملة من عطف المعرفة على الإقرار و اعاده الضمير المفرد إليهما فإنه يقتضى أن يكون المراد بهما شيئاً واحداً و هو العمل لا المعرفة لأنها من قبيل التصور و ليست بعمل للقلب.

(الثانى عشر) ما فى روايه الكافى عن بعض الأصحاب بسنده عن العالم (ع) فأما ما فرض على القلب من الايمان فالإقرار و المعرفة و التصديق و التسليم و العقد و الرضا بأن لا إله إلا الله وحده لا شريك له أحداً صمداً لم يتخذ صاحبه و لا ولداً و ان محمداً (ص) عبده و رسوله.

(الثالث عشر) ما عن على بن إبراهيم بسنده عن السكونى عن أبى عبد الله قال: ثلاثه علامات المؤمن العلم بالله و من يجب و من يكره، فقد عد العلم بالله من علامات الايمان، و لكن يظهر من هذا الحديث ان المراد بالعلامه هى التى تستلزم

الشيء ولا يلزمها الشيء فإن العلم بالله والعلم بمن يحبه الله ويكرهه الله قد تنفك عن بعض المؤمنين: نعم قد يشكل عليه بأن بعض الجاحدين يعلمون بذلك إلا اللهم إذا فسرنا العلم بالتسليم القلبي.

(الرابع عشر) ما في روايه يونس بسنده عن أبي عبد الله قال: سمعته يقول أمر الناس بمعرفتنا والرد علينا والتسليم لنا. ودعوى ان التسليم عطف تفسير على ما قبله. (فاسده) لأنه خلاف الظاهر.

□
(الخامس عشر) ما في روايه محمد بن يحيى بسنده عن أبي جعفر (ع) في قوله تعالى وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ. قال (ع): قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزه و جعفر و أشباههما من المؤمنين ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله و تركوا الشرك و لم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فتجب لهم الجنة و لم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار.

و يمكن أن يكون المراد بأنهم لم يعرفوا الايمان في قلوبهم هو أنهم لم يكن لهم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٩٦

تسليم قلبي و عقد قلبي عليه فلا تدل الروايه على لزوم المعرفة بمعنى اليقين.

(السادس عشر) ما رواه محمد بن يحيى بسنده عن أبي جعفر (ع) قال الْمُؤَلَّفَهُ قُلُوبُهُمْ قوم وحدوا الله و خلعوا عباده من دون الله و لم تدخل المعرفة قلوبهم و كان رسول الله (ص) يتألفهم و يعرفهم لكيما يعرفوا و يعلمهم. و وجه الدلالة أن المعرفة لو لم تكن واجبه لما صنع ذلك رسول الله (ص) معهم ذلك و يمكن أن يقال إن ذلك إنما يقتضى مطلوبيتها لا وجوبها.

(السابع عشر) ما رواه في الكافي عن عده من الأصحاب بسندهم المرفوع الى أبي عبد

اللّه (ع) فإنه (ع) قال فيه و إيمان فى يقين، و لكن المتأمل فى الروايه يجدها ناظره لأعلى درجات الايمان حيث فيها وصف المؤمن بأشياء قل أن توجد عند أحد من الناس إلا عند الأئمه الأطهار أو أصحابهم الخالص الأبرار.

(الثامن عشر) ما فى عيون أخبار الرضا للصدوق بعده طرق الأيمان معرفه بالقلب، و إقرار باللسان، و عمل بالأركان.

(التاسع عشر) ما فى وصيه المفضل قال: سمعت أبا عبد الله يقول:

من شك أو ظن فأقام على أحدهما أحبط الله عمله إن حجه الله هى الحجه الواضحه و فيه ان الظاهر منه الإقامه على الشك و الظن و عدم إعمال النظر و الفكر و عدم ملاحظه الحجج. هذا غايه ما أمكننا بهذه العجاله أن نجمع ما يتيسر لنا من الاخبار و الآيات الداله على وجوب معرفه و لكن يمكن المناقشه فيها بأن الذى يظهر من بعض الاخبار الآخر أن المراد بالمعرفه فيها هو التسليم القلبي المستتبع لآثاره الذى هو التدين القلبي، و الإقرار القلبي، و الاعتراف القلبي، و الرضا القلبي، و العقد القلبي، الذى هو أمر اختيارى للإنسان غير العلم و المعرفه إلا- ترى أنه بالبينه الشرعيه أو بالشياع أو نحو ذلك يحصل هذا الإقرار القلبي فى الموضوعات و هكذا بخبر الواحد الجامع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٩٧

لشرائط الحجيه يحصل الإقرار القلبي.

[الأخبار الداله على ان المراد بالمعرفه هو التدين]

(فمن تلك الأخبار) ما رواه فى الكافى عن أبى على الأشعري بسنده عن جابر قال: قال لى أبو عبد الله: يا أخا جعفر إن الايمان أفضل من الإسلام و إن اليقين أفضل من الايمان، و ما من شىء أعز من اليقين. فهذه الروايه دلت على أن اليقين خارج عن حقيقه الإسلام و

الايمان و انهما يوجدان بدونه.

(و منها) ما فى الكافى عن عدده من الأصحاب بسندهم عن الوشاء عن أبى الحسن عليه السلام قال: سمعته يقول الايمان فوق الإسلام بدرجة، و التقوى فوق الايمان بدرجة، و اليقين فوق التقوى بدرجة و ما قسم للناس شىء أقل من اليقين.

و مثلها روايه محمد بن يحيى بسنده عن الرضا (ع). (و منها) ما فى الكافى عن عدده من الأصحاب بسندهم عن أبى بصير قال: قال لى أبو عبد الله (ع):

يا أبا محمد الإسلام درجة؟ قال: قلت: نعم. قال (ع): و الايمان على الإسلام درجة. قال: قلت: نعم. قال (ع): و التقوى على الإيمان درجة. قال: قلت: نعم. قال (ع): و اليقين على التقوى درجة. قال:

قلت: نعم. قال (ع): فما أوتى الناس أقل من اليقين و إنما تمسكتم بأدنى الإسلام فإياكم أن ينفلت من أيديكم. فهذه الروايه دلت على عدم اعتبار المعرفه بمعنى اليقين و الجزم فى الإسلام و الايمان. و مثلها روايه على بن إبراهيم بسنده عن الرضا (ع) إلا أنه فيها. قال: قلت فأى شىء اليقين؟ قال (ع):

التوكل على الله، و التسليم لله، و الرضا بقضاء الله، و التفويض الى الله.

قلت: فما تفسير ذلك؟ قال (ع): هكذا. قال أبو جعفر (ع)، و من المعلوم أن اليقين الذى هو أعلى درجة من الايمان ليس يقين الجاحدين الذين أشار لهم الله فى كتابه المجيد بقوله تعالى جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ و إنما هو اليقين مع التسليم لما تقدم من أنه لم يقل أحد باعتبار اليقين فقط فى الايمان أو الإسلام

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٩٨

و إنما هو مع التسليم و التدبير. (و منها) ما رواه على

بن إبراهيم بسنده عن علي بن الحسين (ع) قال: الزهد عشره أجزاء أعلى درجة الزهد، أدنى درجة الورع. و أعلى درجة الورع، أدنى درجة اليقين. و أعلى درجة اليقين، أدنى درجة الرضا. فإنها تدل على أن اليقين لا يعتبر في الزهد الذي هو أعلى درجة من الايمان و الإسلام. (و منها) ما فى روايه على بن إبراهيم بسنده عن هاشم صاحب البريد عن أبى عبد الله (ع) انه قال لهاشم: ما تقول فى خدمكم و نساءكم و أهل الطريق و أهل المياه و أهل اليمن و تعلقهم بالكعبه أليس يشهدون أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله و يصلون و يصومون و يحجون. قلت:

بلى. قال (ع): فيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا. قال (ع): فما تقول فيهم؟ قلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر. قال (ع): سبحان الله هذا قول الخوارج ثم قال (ع) أما انه شر عليكم أن تقولوا بشىء ما لم تسمعه منا، و لكن يحتمل أن المراد بهذا الأمر هو أمر الإمامه لا معرفه الله تعالى و إن محمدا رسول الله (ص).

(إن قلت) إن قوله (ع) هذا قول الخوارج يدل على أن المراد هو معرفه الوجدانيه و الرساله لأن الخوارج لا يقولون بإمامه الأئمه (ع).

(قلنا) المشار اليه هو القول بكفر هؤلاء المذكورين فان الخوارج عندهم المسلمون كفار يجب محاربتهم. (و منها) ما فى عيون أخبار الرضا (ع) للصدوق (ره) عن محمد بن الحسن بسنده عن أبى الصلت الهروى قال:

سألت الرضا (ع) عن الايمان فقال: الايمان عقد بالقلب، و لفظ باللسان، و عمل بالجوارح. (و منها) ما فى روايه سفيان بن السمط المرويه فى الكافى قال: سأل رجل

أبا عبد الله عن الإسلام و الايمان فلم يجبه، فسأله ما الفرق بينهما؟ فقال: الإسلام هو الظاهر الذى عليه الناس شهاده أن لا إله إلا الله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٩٩

و أن محمدا رسول الله (ص)، و إقام الصلاة، و إيتاء الزكاه، و حج البيت، و صيام شهر رمضان فهذا الإسلام، و الايمان معرفه هذا الأمر فإن أقر بها و لم يعرف هذا الأمر كان مسلما ضالاً. (و منها) ما فى روايه محمد بن يحيى بسنده عن سماعه عن أبى عبد الله (ع) فى وصف الإسلام و الايمان انه قال (ع): شهاده أن لا إله إلا الله و التصديق برسول الله (ص) به حققت الدماء و عليه جرت المناكح و المواريث و على ظاهره جماعه الناس، و الايمان الهدى و ما يثبت فى القلوب من صفه الإسلام و ما ظهر من العمل به. و توهم أن قوله ما يثبت فى القلوب يدل على اعتبار اليقين فيه فاسد لا وجه له لأن التدين و التسليم إذا كان عن دليل يكون ثابتا فى القلب و لو سلمنا ظهوره فى ذلك فحاله حال الأخبار التى دلت على اعتبار اليقين فى الايمان و جوابه جوابها.

(و منها) روايه على بسنده عن فضيل بن يسار إن أبا عبد الله قال: الايمان ما وقر القلوب، و الإسلام ما عليه المناكح و المواريث و حقن الدماء. و نظير ذلك ما رواه فى الكافى عن عده من الأصحاب بسندهم عن حمران بن أعين عن أبى جعفر (ع) قال: سمعته يقول: الايمان ما استقر فى القلب و أفضى به الى الله عز و جل و صدقه العمل بالطاعه و التسليم لأمره،

و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذى عليه جماعه الناس من الفرق كلها و به حقنت الدماء، و عليه جرت المواريث و جاز النكاح و اجتمعوا على الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج فخرجوا بذلك من الكفر و أضيفوا الى الايمان هذا هو الدليل السمعى و ما فيه على وجوب المعرفة.

و أما الدليل العقلى عليها فقد استدل:

[أولا] [الدليل العقلى الأول على وجوب المعرفة للعقائد]

بأنه لو لا أن يحكم العقل بوجوب المعرفة لأصول الدين فالأدله السمعيه كتابا و سنه لا تجدى نفعا لعدم تماميه الاستدلال بها للجاهل بأصول الدين

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٠٠

لأن دليليتهما فرع و الاعتقاد بهما، الاعتقاد بهما فرع المعرفة لأصول الدين و فيه ان الأدله السمعيه تجدى نفعا مع التدين بأصول الدين فهذا الدليل إنما يثبت أن الوجوب عقلى لا أن الوجوب متعلق بالمعرفه أو التدين. مضافا الى أنه إنما يتم بالنسبه إلى وجود الواجب و نفي الكذب عنه و رساله الرسل فإنه من المعلوم إنه إذا ثبت ذلك أمكن الاستدلال بالأدله السمعيه من الكتاب و السنه على التوحيد و صفات النبى (ص) و الأئمه و المعاد فهذا الدليل إنما يثبت الوجوب العقلى لأحد الأمرين المعرفة أو التدين و لخصوص وجوب الواجب و نفي الكذب عنه و رساله الرسول مضافا إلى ان هذا الدليل إنما يكون ردا على المتشريعين المنكرين للوجوب العقلى أما اللاحاديون الغير المتشريعين فلا يصلح لإثبات الوجوب العقلى عليهم.

[الدليل العقلى الثانى على وجوب المعرفة للعقائد]

و قد (استدل ثانيا) على وجوب المعرفة لأصول الدين عقلا بأن من كمل عقله إذا رجع لنفسه يرى عليها نعمًا ظاهره و باطنه و يعلم بداهه انه لم يوجدها و لا هى وجدت بنفسها فلا بد من منعم عليه قد أوجدها و قد فطر الله عباده على حسن مقابله المنعم بالشكر و قبح ضده فيكون شكر المنعم واجبا و لا ريب أن شكر المنعم لا يكون بدون معرفته فتكون معرفه المنعم واجبه عقلا و هذا الدليل يرجع الى قاعده التحسين و التقبيح العقليين. و قد أورد عليه:

(أولا) إن الوجوب ما تضمن ثوابا و الثواب أمر أخروى فكيف يستقل به

العقل قبل معرفه المنعم و معرفه جعله للثواب و العقاب. و جوابه ان الوجوب هنا عقلى بمعنى الإلزام نظير ما يقال ان اللطف واجب على الله تعالى و ليس يتضمن ثوابا فإن الذى يتضمن هو الوجوب الشرعى.

(و ثانيا) أن قاعده قبح العقاب بلا بيان تقتضى رفع وجوب الشكر الذى يبتنى عليه وجوب المعرفه لأنه لا بيان من الشارع عليه. و جوابه ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٠١

الفطره المذكوره و حكم العقل بمقابله الإحسان بالشكر هو نعم البيان و بعبارة أخرى أن حكم العقل بوجوب الشكر و المعرفه لا يرفعه حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان لأن حكم العقل أحسن بيان نظير الشبهه قبل الفحص و إن شئت قلت إن العقل إنما يحكم بقبح العقاب بلا بيان حيث يعلم ان هناك مبین و انه لا يصدر منه القبح فعند ذا يكون حكم العقل بقبح العقاب مؤمن للعبد و الفرض أن العبد لم يحرز وجود المبین و لم يعلم انه لم يصدر منه القبيح: و عليه فلا وجه لما ينسب للمرحوم آغا ضياء العراقى من ورود هذه القاعده على حكم العقل بوجوب شكر المنعم و وجوب المعرفه.

(و ثالثا) إنا لا- نسلم توقف الشكر على المعرفه المطلوب إثبات وجوبها بل يكفى فيه معرفه المنعم أى كان من دون تعيينه بأنه خالق الكون و واجب الوجود و هذه المعرفه بديهيه فهو يشكر المنعم بما هو منعم على سبيل الاجمال. (و جوابه) ان الشكر متقوم بالتعظيم و الإجلال للمشكور و التعظيم و الإجلال لكل شىء بحسبه فاذا لم يعرف المنعم بخصوصه لم يحرز أن الشكر قد وقع على قدر منزلته و جلاله قدره. (و إن شئت

قلت) إن العقل حاكم بالشكر له بعينه لا بوجه عام فإن الشخص إذا شكره شخص بوجه عام لم ير الشكر لشخصه و ذاته و إنما الشكر للجبهه النوعيه.

(و رابعا) إن المعرفة مطلوبه بالذات لا من باب المقدمه للشكر و الدليل المذكور يثبت ان وجوبها مقدمى. (و جوابه) إنها شرعا كذلك مطلوبه بالذات لتوقف سائر الأمور عليها و لكن لا نسلم أنها عقلا مطلوبه بالذات بل لأجل شىء آخر، مضافا الى أن المعرفة هي نفسها تكون شكرا للواجب فان الشكر العملى له هو معرفته و عبادته.

(و خامسا) إن هذا يختص بخصوص معرفه الواجب دون باقى أصول الدين

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٠٢

كما هو المطلوب. و التحقيق أن يقال إن هذا الدليل إنما يدل على وجوب الفحص و البحث و النظر فى وجود المنعم فإن أدى النظر اليه وجب التدين به و شكره و إلا فيكون العبد معذورا لان وجوب المعرفة و اليقين كما عرفت ليسا تحت اختيار الإنسان فإنه قد يحصل للإنسان الدليل التام و لا يحصل له اليقين بذلك.

[الدليل العقلى الثالث على وجوب المعرفة للعقائد]

(و استدل ثالثا) على وجوب المعرفة عقلا إن الإنسان إذا كمل عقله و رأى ما عليه من النعم الظاهره و الباطنه فلا أقل من احتمال وجود منعم. له رضى و سخط و يحتمل بترك شكره أن يسخط عليه فيحكم العقل بوجوب شكره لاحتمال الضرر بتركه و دفع الضرر المحتمل واجب عقلا- فيجب شكره، و شكره موقوف على معرفته فتجب معرفته. (و إن شئت قلت) يحتمل وجود منعم يحتمل فى حقه انه لو ترك معرفته و معرفه شؤونه من صفاته و رسله و نحو ذلك لأضره و دفع الضرر المحتمل واجب خصوصا الأخرى

منه فان ذلك أمر فطرى قد جبلت عليه النفوس بصرف طباعها حتى الحيوانات منها فان خوف الضرر يكون زاجرا و ناهيا لها عن العمل و إذا وجب دفع الضرر المحتمل وجبت المعرفة. و هذا الدليل مبنى على قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

(و قد أورد عليه أولا-) بأن المعرفة متوقفه على النظر، و النظر يحتمل وقوع الخطأ فيه فيستحق العقاب بمعرفته خلافاً للواقع فيحتمل فيه الضرر فيجب تركه و لازم ذلك عدم وجوب المعرفة لحرمة مقدمتها. (و جوابه) انه لا يحتمل العقاب و الضرر لو وقع الخطأ فى النظر إذا لم يقصر فيه كما هو الفرض لأنه يكون معذورا و ألا يلزم التكليف بما لا يطاق فالعقل يعذره.

(و ثانيا) إن الشكر غير واجب لأنه يحتمل حرمة لاحتمال انه لا يقع لائقا بحال المنعم فيحتمل الضرر فيه. (و جوابه) انه بعد بذل الجهد فى تحصيل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٠٣

المعرفة يكون معذورا فيما لو وقع غير لائق بحاله بل أمر مستحسن منه إذا كان هو مقتضى عقله و تفكيره. و يرد أيضا ما أوردناه على الدليل المتقدم و الجواب الجواب ما عدى الإيراد الخامس.

(و ثالثا) إن العقل حاكم بعدم وجوب شكر المنعم لأن وجوبه إن كان لا لفائده فهو عبث غير جائز عقلا، و إن كان لفائده فأما أن تعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك، و أما الى الشاكر و هى منتفیه أما فى الدنيا فلان الشكر مشقه لا نحس بترتب الأثر عليه. و أما فى الآخرة فلعدم استقلال العقل بالفائده لأن الفرض أن بوجوب شكر المنعم يثبت وجوب معرفه المنعم و الاعتقاد بالآخرة فرع عن الاعتقاد به. (و الجواب) ان فائده

تعود الى الشاكر فى الدنيا لأن به يزول الخوف عن نفسه و هى أعظم فائده ذنوبه حيث توجب استراحه النفس بخلوها عن الهلع، و أما فى الآخره و هو عدم العقاب المحتمل فيها و وجود الثواب المحتمل فيها.

المسأله الثانيه فى كفايه التقليد فى أصول الدين

اشاره

و أما المسأله الثانيه و هى كفايه التقليد فى أصول الدين أو عدمها فنقول:

قد ذهب جماعه كالعلاّمه الحلى فى باب الحادى عشر و المحقق فى المعارج و الشهيد الأول و المحقق الثانى الى عدم جواز التقليد فى أصول الدين و إن أفاد العلم و لا- بد من الرجوع الى البراهين أو العلم عن إلهام أو بكشف أو تصفيه للنفس أو بمشاهده المعجزه أو من القرآن أو التواتر أو من العلم بصدق المخبر لعصمته أو غير ذلك و يعلم ان محل الكلام فى جواز التدين و عقد القلب بواسطه التقليد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٠٤

للغير أعنى العمل الجوانحى بقوله فى العقائد كما يكون العمل الجوارحى بقوله فى الفروع. و عليه فلا- وجه لما ذكره المحقق القمى (ره) و غيره من الإشكال فى استعمال التقليد بمعناه الاصطلاحى فى العقائد إذ المعيار فى العقائد هو الإذعان و الاعتقاد و القول بجواز الإذعان بقول الغير و عدمه مما لا- محصل له لأن حصول الظن و اليقين من قول الغير ليس باختيارى حتى يصير موردا للبحث و إنما يصح ذلك فى الفروع لأن المطلوب فيها العمل و هو أمر اختيارى انتهى. و لا يخفى ما فيه فان نظرهم فى ذلك الى عقد القلب و التدين بقول الغير و هو أمر اختيارى غايه الأمر من يشترط العلم يكون كلامه مقصورا على التقليد المفيد للعلم من جهه أنه هل يجوز

أن يعقد عليه القلب أم لا و أما من لا يشترط العلم فكلامه فى مطلق التقليد. و الحاصل ان المطلوب هو التدين و عقد القلب و هو أمر اختياري يحصل بالتقليد كما يحصل بقيام البيئه أو قيام حجه معتبره على الشىء

[الأدله على عدم كفايه التقليد فى العقائد]

فالذى يمكن أن يستدل به على حرمه التقليد بل و الظن فى العقائد أمور:

(أحدها) انه لا- دليل على حجه التقليد فيها. (و جوابه) أن الأدله التى دلت على جواز التقليد فى الفروع تشمل التقليد فى الأصول.

(ثانيها) أنه لو كان التقليد جائزا فيها لكان كل ضال بالتقليد معذورا فالنصارى و اليهود بل و اللادينيه المقلدون لعلمائهم فى عقائدهم معذورون لأنهم قد قامت الحجه لهم على ذلك و هو قول مجتهدهم و أيضا لم يكن التقليد لطائفه أولى من التقليد لأخرى لأنه مع عدم الاستدلال لا يعرف المحقه من المبطله و مع قيام الدليل عنده على أحقيتها فقد حصل المطلوب و لا يحتاج الى التقليد.

(و أوجب عنه أولا) بأن محل الكلام هو كفايه التقليد فى الحق و اشتراط المطابقه للواقع و سقوط الاستدلال به عن المكلف كما يظهر من الشيخ الأنصارى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٠٥

و لا يخفى ما فيه فان إحراز كونه تقليدا للحق يحتاج الى دليل و مع حصوله يستغنى عن التقليد و (بعبارة أخرى) أنهم إن أرادوا العلم بكون الشىء حقا فهذا ينافى التقليد لأن التقليد لا يكون مع العلم بالشىء و إن أرادوا التقليد يكون حقا فى نظرهم فهو حاصل لهم و إن أرادوا حقيته بحسب الواقع و نفس الأمر لا أنه يحصل لهم علم بذلك فهذا تكليف بما لا يطاق. و إن أرادوا أن المعبر فى

الايمان هو التقليد الذى يكون فى الحق فإن تحقق كان مؤمنا و إلا فلا فهذا تصريح بعدم جواز الاكتفاء بالتقليد و إن اللازم هو تحصيل القطع بكونه حقا.

و (يمكن أن يجاب عنه ثانيا) إن كلامنا فيما علم بالضروره أنه من أصول الدين الإسلامى و من ضرورياته فهل يكفى أن يقلد فيها الغير و يكون مسلما و مؤمنا بتقليده أو لا- بد له من التدين بها و اليقين بها و لو من دليل إجمالى اما ما لم يكن ضروريا فيجب عليه النظر و الاستدلال عليه. (و فيه) أن الضرورى من العقيدة إذا جاز فيه التقليد و لم يجب الفحص و النظر فيه فليليهودى و النصرانى أن يقلد فى ضرورياته إذ ليس فى أدله التقليد العقليه تخصيص الجواز بالنسبه الى أحد الديانات. و الحاصل إن احتمال عدم صحه العقيدة إن كان موجبا للفحص عنها و لمعرفتها عن دليل بحيث يكون مانعا من شمول أدله التقليد فهو يمنع بالنسبه إلى الجميع إذ كل صاحب عقيدة قبل الفحص عنها يحتمل ذلك و إن كان لا يمنع فهو لا يمنع بالنسبه لكل صاحب عقيدة أن يقلد فى عقائده و لا يتفحص عن صحه العقيدة. (نعم) نحن معاشر المسلمين لا نجوز التقليد لعلماء الديانات الأخرى فى عقائدهم لما دل على بطلانها بالأدله الداله على النبوه لنبينا (ص) و عدم توفر شرائط التقليد فى علمائهم.

(ثالثها) قوله تعالى **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ** قَالَ **أَوْ لَوْ جِئْتُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ**. و قوله تعالى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٠٦

مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ. فى ذم الكفار على تقليد الآباء و كقوله

تعالى إِنَّ تَطْعَ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ. وقوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ. وقوله تعالى:

وَ مَا يُهْلِكُكَ إِلَّا الدَّهْرُ وَ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ. و نحو ذلك من الآيات الداله على حرمه اتباع غير العلم فى العقائد فتدل على حرمه التقليد بعمومها من حيث كونه فردا منه. (و دعوى) الفرق بين تقليدنا و تقليد الكفار باعتبار أن تقليدنا لأهل الحق و تقليدهم لأهل الباطل. (مدفوعه) بأن كلا من المقلدين يعتقد بأنه مقلد لأهل الحق و كون تقليدنا لأهل الحق و تقليدهم لأهل الباطل فى الواقع لا يجدى لأنه كل يرى الواقع معه. (و لكن) قد يناقش فيه الخصم بأن الذم إنما كان بعد ظهور الدلائل و المعجزات على فساد تقليدهم و هذا التقليد باطل حتى فى الفروع مضافا الى أن هذه الآيات ظاهره فى خصوص تقليد الكفار و متابعه ظنونهم و ليست ناظره لتقليد المسلمين لعلمائهم إلا أن يدعى عمومها بتنقيح المناط.

(رابعها) دعوى الإجماع على وجوب النظر و الاستدلال فى أصول الدين من العلامة الحلى فى باب الحادى عشر و فى المبادئ و عن الفاضل المقداد فى شرح الباب الحادى عشر لكن خصصه بإجماع الإماميه و عن الآمدى و الحاجبى و القوشجى و ظاهر غايه البادى و المعالم و الشهيد الثانى (ره) فى رسالته و العضدى من دون تخصيص و لكن يبطل دعوى الإجماع ما هو المنقول عن المحقق الطوسى و الأوردبيلى و البهائى و المجلسى (ره) كفايه الظن فى التقليد فى أصول الدين كيف و هو يخالف سيره المسلمين و لعل المراد به التدين و

لو عن دليل إجمالي.

(خامسها) ما روى في الكافي عن الصادق (ع) من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال و من أخذ دينه من الكتاب و السنه زالت الجبال و لم يزل

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٠٧

و قال (ع): إياكم و التقليد فإنه من قلد في دينه هلك، إن الله تعالى يقول اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لا والله ما صلوا لهم و لا صاموا و لكنهم أحلوا لهم حراما و حرموا عليهم حلالا فقلدوهم في ذلك فعبدوهم و هم لا يشعرون و ما رواه ثقه الإسلام عن العالم (ع) من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه و نفعه إيمانه، و من دخل فيه بغير علم منه خرج منه كما دخل.

(سادسها) ما دل على وجوب العلم كقوله تعالى خطابا لنبية (ص):

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. فيجب على الأمة أيضا لوجوب التأسى به (ص) المستفاد من قوله تعالى إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ لأنها لم تكن أول آية نزلت عليه (ص) فلا بد أن يكون المقصود بها الأمة و بالإجماع على عدم القول بالفصل بين التوحيد و غيره من أصول الدين يتم المطلوب. و كمثل ما ورد أن المؤمن و الكافر يجيبان في القبر عن مسألة الرب و النبي و الدين و الامام عند ما يسألان عن علمهم بذلك فيقول المؤمن أمر هداى الله اليه و ثبتنى عليه فيقال له نم نومه العروس و يفتح له باب من الجنة يدخل اليه من روحها و ريحانها و يقول الكافر سمعت الناس يقولون فيضرب بمرزبه. فلو كان التقليد مجزيا لاكتفى من الكافر بذلك و ما

دل من الأخبار على أن الإيمان ما استقر في القلب و الاستقرار لا يتحقق إلا بالنظر لا بالتقليد و لأن قول المجتهد لو أفاد العلم لزم اليقين بالمتناقضين في المسائل الخلافية كحدوث القرآن و قدمه و لأن قول المجتهد لو أفاد العلم لكان العلم بكونه صادقا، أما بالبدهاه و هو باطل، أو بالنظر و الاستدلال و هو خلاف الفرض. (و الجواب عنه) مضافا الى ما تقدم من أن المراد بالعلم و المعرفة هو التدين القلبي و هو لا ينافي التقليد ما سيجي ء إنشاء الله من أن التقليد قد يحصل به العلم بل كثيرا ما يحصل به العلم فهو لا دلالة له على حرمة التقليد المفيد للعلم و منه يظهر الجواب عن مسأله القبر فإنه لا دلالة

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٠٨

للروايه على العقاب عليه مضافا إلى أن المراد بالاستقرار هو الثبوت على وجه الدوام و هذا قد يحصل بالتقليد كما انه قد لا يحصل مع الدليل و قد عرفت انه تابع لصفاء النفس و كدورتها.

(سابعها) إنا لو سلمنا أن العلم يحصل بالتقليد لكنه في معرض الزوال فصاحبه غير مأمون من زواله فيجب أن يثبت بالنظر و الاستدلال دفعا للضرر المظنون. (و جوابه) ان العلم الحاصل بالدليل أيضا في معرض الزوال و إلا لما تجددت الاعتقادات و تبدلت الآراء بل العلم الحاصل بالتقليد في الغالب يكون ثابتا كما نشاهد في العوام. سلمنا لكن اعتبار الاستقرار في حقيقه الايمان لا دليل عليه و إلا لما تصور انقلاب المؤمن كافرا إذ يكشف انقلابه عن عدم الاستقرار المذكور و عن عدم إيمانه رأسا و التحقيق ان ثبوت العقائد و رسوخها تابع لصفاء النفس و كدورتها

و هو يحصل بالعباده و كسر الشهوه.

(ثامنها) إن بالتقليد يحتمل خلاف الواقع فيما قلد به فيستحق العقاب فهو يحتمل الضرر و هو استحقاق العقاب فلا بد له من التماس الدليل على ما قلد به. (و جوابه) ان التقليد في أصول العقائد إذا قام على اعتباره الحجة كما يدعى أن الحجة عليه ارتكازيه في الأصول و الفروع فهو معذور لا يعاقب فيما لو خالف الواقع. فالحق إن التقليد المذكور إن قام الدليل عليه فلا مانع منه لا شرعا و لا عقلا و إن لم يقم عليه الدليل أو قام على عدمه الدليل فهو غير جائز و لا يكفي فلا بد من النظر في ذلك. نعم لا يمكن إثبات حجيه التقليد تعبدا في معرفه الله و النبي لتوقفها على معرفتهما.

(تاسعها) ما دل على وجوب النظر كقوله تعالى. انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَ النُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ. فإنها تدل على وجوب النظر و كقوله تعالى أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٠٩

(عاشرها) انه لا يجوز تقليد غير المحق و إنما يعلم المحق من غيره بالدليل في أن ما يقوله حق أم لا و حينئذ فلا يجوز له التقليد إلا بعد النظر و الاستدلال فاذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا فامتنع التقليد في المعارف الإلهيه.

(و جوابه) بالنقض بالشرعيات و حله أن التقليد للمجتهد إن كان حجه فيكفي معرفه اجتهاده فقط هذا (و قد ذهب بعضهم إلى حرمة النظر في أصول الدين) و الظاهر إنه ليس المراد حرمة النظر حتى بالنسبه لمن اعتقد خلاف الحق أو تردد فيه و إلا لصح تقليد

النصارى لأخبارهم و اليهود لخواصاتهم بل الظاهر أن المراد منه أن الشيعة الاثنى عشرية الذين حصل لهم الاعتقاد و التدوين بأصول مذهبهم بطريق التقليد أو النظر أو بالفطره يحرم عليهم الخوض بعد ذلك فى البراهين الفلسفيه و الأدله الكلاميه خوفا عليهم من حصول التشكيك لهم فى عقائدهم الحقه أو تبديلها بغيرها مدعيا بعضهم إن الاعتقاد الحق إذا حصل بالتقليد فلا داعى إلى تكلف البراهين الفلسفيه و الأدله الكلاميه الموجهه غالبا لطر و الترديد و التزلزل للعجز و القصور عن دفع الشبهات و عن رد التشكيكات و عن إتمام الأدله و لعل أهل المذاهب الباطنيه كلهم على ذلك كالصورتيه و اليزيديه و نحوهم.

[الأدله على كفايه التقليد فى العقائد]

و كيف كان فقد نسب كفايه التقليد فى أصول الدين للحر العاملى و الأمين الأسترابادى و لبعض الاخبارين و لعبد الله بن الحسن العنبرى و الحشويه و التعليميه كما حكى عن الكعبى و ابن عباس و جماعه أخرى من المعتزله و جوب التقليد على العوام و ذهب الشيخ الأنصارى إلى كفايه التقليد إذا حصل منه الجزم و الذى يمكن أن يستدل به أو استدل به على كفايه التقليد فى العقائد وجوه.

(أحدها) ان حرمة التقليد و عدم كفايته إنما هو من جهه و جوب النظر شرعا و وجوب النظر شرعا باطل لأن وجوب النظر و الاستدلال شرعا موقوف على ثبوت الشرع فلو ثبت الشرع بالنظر دون غيره لتوقف ثبوت الشرع على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١١٠

النظر دون غيره. و أجيب عنه بالنقض بجواز التقليد فى أصول العقائد فإنه موقوف على ثبوت الشرع إلخ و بالحل بأننا لا نقول بوجوب النظر شرعا و إنما نقول بوجوبه عقلا نعم يصلح ردا على مذهب الأشاعره القائلين

بوجوب النظر شرعا.

(و الأولى) أن يقال فى الجواب انه لا- دور لأنه إنما يثبت توقف ثبوت وجوب النظر و حرمة التقليد على ثبوت الشرع و توقف ثبوت الشرع على نفس حصول النظر بنفسه أو بواسطة حكم العقل به أو من جهة الخوف لا على وجوبه شرعا فاختلف الموقوف و الموقوف عليه.

(ثانيها) المكلف إن لم يكن عالما بالله تعالى استحال أن يكون عالما بأمره لأن العلم بالأمر فرع العلم بالآمر و حال امتناع كونه عالما بأمره يمتنع أن يكون مأمورا من قبله و إلا- لزم تكليف ما لا- يطاق و إن كان المكلف عالما به تعالى استحال أيضا أمره بالعلم به لاستحاله تحصيل الحاصل. (و جوابه) انه ليس عالما بالله و لكن العقل حاكم عليه بالاستدلال و النظر خوفا من الضرر.

(ثالثها) إن النبي (ص) كان يكتفى فى الإسلام بالشهادتين من دون تكليف المسلم بالاستدلال و النظر. (و جوابه) ان ذلك لا يدل على اكتفائه بالتقليد و ذلك لأن شهادته التوحيد يدل عليها ما هو المرتكز فى الأذهان من الدليل الإجمالى و هو انه لو كان فيهما آله إلا الله لفسدتا، و شهادته النبوه تدل عليها المعجزات المتواتره و الآيات البيه فليس ذلك إقرار و تدوين بلا برهان و الحاصل ان معجزاته كانت أدله واضحه و براهين قاطعه للمشاهدين لها و أما الغائبين فبواسطة التواتر يحصل لهم العلم بها. و القرآن الشريف حجه على الجميع لأنه المعجزه الدامغه الخالده.

(إن قلت) إنه (ص) كان يقبل إقرار المنافقين (قلنا) هذا مشترك الورد مع انه (ص) كان مأمورا مثلنا بالمعامله على الظاهر و العلم العادى و هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١١١

صلى الله عليه و آله

بحسب العلم العادى لم يحصل له العلم بانكارهم و إنما حصل له العلم الغيبى بذلك و هو غير مكلف به.

(و رابعها) السيره المستمره من زمان النبى (ص) و الأئمه و التابعين و العلماء الى زماننا هذا من ترتيب أحكام الإسلام على من اعتقد بمثل معتقدهم و تدين بدينهم و إن علموا بعدم استناده الى دليل و نظر. (و جوابه) ان للخصم أن يمنع هذه السيره و يدعى وجود دليل إجمالى لأبسط العوام إلا من هو غير قادر على النظر و الاستدلال كسذج العوام فيكون من المستضعفين الذين لا يقدرّون على الاستدلال و هؤلاء لا كلامنا لنا فى عدم وجوب الاستدلال عليهم لعدم قدرتهم عليه.

(خامسها) عدم سؤال العلماء لمن يحضر الشهاده على الطلاق و نحوه من انه يعتقد الإسلام عن دليل أم لا فلو كان الاستدلال معتبرا لسألوه عن ذلك (و جوابه) هو من جهه أصاله الصحه كما هو الشأن فى سائر أمورهم.

(سادسها) إن مسائل أصول الدين أغمض من مسائل الفروع فاذا جوزنا التقليد فى الفروع فنجوزه فى الأصول بالطريق الأولى لأنها أسهل منها (و جوابه) ما تقدم من الجواب الثانى ص ٣٣ من منع الأغمضيه لكون مسائل الأصول المطلوب فيها التدين مبنيه على قواعد بديهيّه واضحه بخلاف مسائل الفروع خصوصاً مع قله تلك و كثره هذه مع أن الدليل على جواز التقليد فى الفروع و الدليل على عدم جوازه فى الأصول هو المفرق بينهما.

(سابعها) عموم فَشَيْئُلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* فإنها تشمل سؤالهم عن مسائل الفروع و مسائل الأصول. (و جوابه) إنها مخصصه بما تقدم من الأدله على حرمة التقليد فى الأصول مضافا الى انا لو أخذنا بعمومها للزم دلالتها على جواز أخذ أهل الملل من علمائهم

لأنهم أهل الذكر عندهم فتأمل فإن هذا يرجع الى

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١١٢

الدليل الثاني ص ١٠٤.

(ثامنها) ان المقلد في أصول الدين يقال له مؤمن لأن الإيمان هو التصديق و المقلد مصدق بذلك فيدخل في قوله تعالى وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ آيَةٍ. (و جوابه) انه للخصم أن يمنع أن يكون بالتقليد الإنسان مؤمنا.

(تاسعها) إن معرفه أصول الدين لا يتمكن منها كل أحد بل تستحيل في حق أكثر الناس من العوام البله و أكثر النساء و الأطفال في أوائل البلوغ (و جوابه) ان الغير القادر منهم غير مكلف بالنظر و الاستدلال و عليه أن يرجع الى التقليد فيما هو المتباني عليه بين أرباب الدين و هؤلاء هم المستضعفون و سيجيء إنشاء الله الكلام فيهم.

(عاشرها) ما روى عنه (ص): (عليكم بدين العجائز) فإن دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر. و لفظ عليكم اسم فعل بمعنى ألزموا و ذلك يقتضى حرمه النظر. (و أجيب عنه) إن دينهن بالاستدلالات الإجمالية الجليه فهذه الروايه ناظره إلى كفايه ذلك من دون خوض في لجج بحار الشبهات التي تجعل العقول حيارى و الأفكار صرعى. و قد أنكر بعضهم هذه الروايه و زعم انها قول سفيان حين أثبت منزله بين الكفر و الايمان. فقالت عجوز في رده:

هو الذى خلقكم فمنكم كافر و منكم مؤمن. فقال: عليكم بدين العجائز و لكن الإنصاف أنه ذلك لا يمنع صدور الروايه من أهلها.

(الحادى عشر) ان الاستدلال على أصول الدين لم ينقل مع توفر دواعى نقله عن الصحابه و لقضاء العاده. (و جوابه) أن في القرآن ما يدل على وقوعه كقوله تعالى وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. و كيف ينكر وقوع

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، النور الساطع فى الفقه النافع، ٢ جلد، مطبعه الآداب، نجف اشرف - عراق،
اول، ١٣٨١ هـ ق

النور الساطع فى الفقه النافع؛ ج ٢، ص: ١١٣

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١١٣

زياده الاطلاع فليراجع كتب الأخبار. و فى احتجاج الطبرسى غنى و كفايه مع أن البراهين الإجماليه و نقلهم وقوع المعجزات
كافيه فى ذلك.

(الثانى عشر) إن الاستدلال و النظر مظه الوقوع فى الشبهات و التورط فى الضلالات أو الخروج عن الدين و المروق عن الصراط
المستقيم فيجب تركه لخوف الضرر بخلاف التقليد فإنه أبعد عن ذلك و أقرب للسلامه فيكون أولى.

(و جوابه) المنع من ذلك كيف و بالنظر تدرك الحقائق فإنها لا زالت تبرق من تصادم الأفكار مضافا الى أن فى التقليد احتمال
ذلك لاحتمال عدم اطلاع المجتهد على الواقع مضافا الى أن هذا الدليل لو تمّ إنما يمنع من التعمق فى المطالب الفلسفيه مع أن
الأدله المتقدمه الداله على ذم التقليد و وجوب النظر تمنع من هذه الحرمة العقليه مع ان اعتقاد المعتقد إن كان عن تقليد المقلد
لزم التسلسل و إن كان عن تقليد المجتهد لزم المحذور المذكور فتأمل فإنه لقائل أن يقول انه يقلد فيما هو ضرورى من
ضروريات الدين و المتسالم عليه من العقائد الواجبه عند المتدينين.

(الثالث عشر) ما روى انه (ص) خرج على أصحابه فرآهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت و جنتاه (ص) و قال: إنما
هلك من كان قبلكم لخوضهم فى هذا عزمتم عليكم أن لا تخضوا فيه. و قال (ص): إذا ذكر القدر فأمسكوا.

(و أجب عنه) إنا لو سلمنا صحه هذه الروايه فإنما تدل على الخوض فى القدر فقط لا على حرمة الاستدلال و النظر على أن مسأله القدر ليست من الأصول الاعتقديه التى يجب الاعتقاد فيها فلعل الخوض فيها فيه مظنه الوقوع فى الشبهات التى لا يرجى الخلاص منها.

(الرابع عشر) ما رواه الصدوق (ره) بإسناده فى التوحيد عن محمد ابن عيسى قال: قرأت فى كتاب على بن هلال الى العالم يعنى أبا الحسن (ع) قد روى أصحابنا عن آبائك (ع) انهم نهوا عن الكلام فى الدين فتأول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١١٤

مواليك المتكلمون بأنه إنما نهى من لا يحسن أن يتكلم فيه فأما من يحسن أن يتكلم فيه فلم ينهه فهل ذلك كما تأولوا أم لا؟ فكتب (ع) المحسن و غير المحسن لا- يتكلم فإن إثمه أكبر من نفعه. و نظير هذه الروايه ما فى الكافى بإسناده عن أبى بصير تكلموا فى خلق الله و لا- تتكلموا فى الله فان الكلام فى الله لا يزداد صاحبه إلا تحيرا. و عن سليمان بن خالد قال: قال أبو عبد الله (ع): إن الله تعالى يقول وَ أَنْزَلَ إِلَيْنَا لِكُلِّ دِينٍ كِتَابًا فَذَرْهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ الْبُرْهَانَ. فإذا انتهى الكلام الى الله فأمسكوا. فإن ظاهر هذه الروايات النهى عن الاستدلال على الأمور الاعتقديه فلو كان النظر و الاستدلال عليها واجبا لأوجب التكلم فيها ليعرف كل أحد منهم ذلك: و حكى عن الشيخ الحر العاملى الطعن على المتكلمين بهذه الروايه أعنى روايه الصدوق. و الجواب عن ذلك انها لو دلت على المنع عن الاستدلال و النظر و أغمضنا عن ظهورها فى خصوص المجادله و التكلم بالأدله فهى ظاهره فى خصوص التكلم فى كنه

ذات الله و حقيقته كما فى أحاديث آخر فقد روى أبى بصير عن أبى عبد الله انه قال: تكلموا فى حق الله و لا تكلموا فى الله. و فى حديث آخر تكلموا فى كل شىء و لا تكلموا فى ذات الله. و لعل ذلك من جهه أنه مزلقه للوقوع فى الشبهات التى لا يرجى الخلاص منها إلا- لذوى النفوس القدسيه مضافا الى أنها منافية لما دل على المعرفة و التعلم مع أنها منافية لما دل من الآيات على المجادله بالتى هى أحسن كقوله تعالى وَ جَادِلْهُمْ بِالتى هِىَ أَحْسَنُ. و قوله تعالى وَ لَّا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالتى هِىَ أَحْسَنُ. و ما روى عن الحسن العسكرى (ع) قال: قال جعفر بن محمد (ع):

علماء شيعتنا مرابطون فى الثغر الذى يلى إبليس و عفاريتهم يمنعونهم عن الخروج على ضعفاء شيعتنا و عن أن يتسلط عليهم إبليس و شيعته النواصب ألا فمن انتصب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممن جاهد الروم و الترك و الخزر ألف ألف مره لأنه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١١٥

يدفع عن أديان محبينا و ديننا و ذلك يدفع عن ابدانه. و ما روى فى الاحتجاج ان أبا محمد الحسن العسكرى (ع) قال: انه ذكر عند الصادق (ع) الجدل فى الدين و إن الرسول (ص) قد نهى عنه. فقال الصادق (ع): لم ينه عنه مطلقا و لكنه نهى عن الجدل بالتى هى غير أحسن أما تسمعوا قول الله وَ لَّا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالتى هِىَ أَحْسَنُ. و قوله تعالى اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَ الْمُؤَظَّةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالتى هِىَ أَحْسَنُ. و فى الكافى ان الصادق عليه السلام

قال ليونس بن يعقوب: لو كنت تحسن الكلام كلمت الشامي؟ قال يونس: فيا لها من حسره. قلت: جعلت فداك إني سمعتك تنهى عن الكلام و تقول ويل لأصحاب الكلام فقال (ع): إنما قلت ويل لهم ان تركوا ما أقول و ذهبوا الى ما يريدون. و عن الصادق (ع) إنه قال لهشام مثلك من يكلم الناس. و عن الامام موسى بن جعفر (ع) انه قال لمحمد بن حكيم كلم الناس و بين لهم الحق الذى أنت عليه و بين لهم الضلاله التى هم عليها. و روى عن الصادق عليه السلام انه نهى رجلا من الكلام و أمر آخر به فقال له بعض أصحابه:

نهيت فلانا عن الكلام و أمرت هذا به فقال هذا أبصر بالحجج و أوفق منه. و عنه عليه السلام لو لا من يبقى بعد غيبه قائمكم (ع) من العلماء و الداعين اليه و الدالين عليه و الذابين عن دينه بحجج الله و المنقذين لضعفاء عباد الله من شباك إبليس و مردته و من فحاج النواصب لما بقى أحد إلا ارتد عن الله عز و جل و لكنهم الذين يمسكون أزمه قلوب ضعفاء الشيعة كما يمسك صاحب السفينه سكانها أولئك هم الأفضلون عند الله عز و جل الى غير ذلك من الروايات و الأخبار الداله بدلاله الاقتضاء على طلب مزيد المعرفه و التعلم لأصول المذهب بأدلتها و براهينها و دفع الشبهات عنها. و قد حمل تلك الروايه صاحب عماد الإسلام على التقيه لما هو معلوم فى زمان أبى الحسن (ع) المروى عنه تلك الروايه إنه كان زمان تقيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١١٦

شديده حتى فى باب التسميه باسمه (ع) لا سيما

فى المكاتبات فان مراعاة التقية فيها أهم و القرينه على ذلك هى ما فى الكشى أن هشام قال ليونس إن أبا الحسن عليه السلام بعث اليه أن يكف فى هذه الأيام عن الكلام فإن الأمر شديد و بهذا المضمون روايات أخرى.

(الخامس عشر) ما روى من أنه هلك المتكلمون و نجى المسلمون.

و عن الصادق (ع) إنه نهى عن الكلام فليل له إنا نحتاج إليه لإلزام الخصوم فقال (ع): خاصموهم بما بلغكم من علومنا فان خصومكم قد خاصمونا و أيضا روى الكشى عن المشرقى إنه قال للصادق (ع): و الله ما نقول إلا بقول آبائك (ع) و إنما نتكلم عليه فأقبل أبو جعفر (ع) فقال: إذا كنتم لا تتكلمون بكلام آبائي فبكلام أبى بكر و عمر تريدون أن تتكلموا. فان هذه الروايات تدل على عدم النظر و الاستدلال مطلقا كما هو المدعى و ان على المكلف أن ينظر و يستدل بما روى عنهم (ع). و الجواب إن ظاهر الروايه الاولى أن المتكلمين المخالفين للإسلام من الهالكين بقرينه المقابله و هذا لا ينكره أحد.

(و أما الروايه الثانيه) فعلى تقدير صحتها فالظاهر ان المراد أن الموارد التى فيها استدلال منا لا- تذكروا غيره فإنه أصح الاستدلالات إذ عليهم السلام لا يذكرون إلا ما هو الصحيح. و يمكن أن يراد بها أنكم لا تخصصوهم إلا فى عقائدنا دون غيرها من مسائل الكلام كبساطه الأفلاك و كون الوجود خير محض و العدم شر محض و نحو ذلك.

(و أما الروايه الثالثه) فالغرض منها إنا ننظر و نستدل على عقائدنا لا على عقائد غيرنا.

(السادس عشر) من أدلتهم على عدم وجوب النظر بل حرمة قوله تعالى ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾.

الجدل فيحرم. و أوجب بأن المراد الجدل بالباطل كما فى قوله تعالى وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ. لا الجدل بالحق لقوله تعالى وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. و الأمر بذلك يدل على أن الجدل فى العقائد مطلقا ليس منها عنده.

و الاولى أن يقال إن ظاهر الآيه هو الجدل فى البراهين القطعيه باعتبار نسبه الآيات لله تعالى و هذا لا يصدر إلا من الجاحدين المعاندين المستهزئين بها. كيف و قد ورد الإنكار على تارك النظر فى قوله تعالى أَو لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ. و قد أثنى على فاعله فى قوله تعالى وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.

(السابع عشر) من أدلتهم أنه من العقائد الواجبه ما لم يمكن تحصيل النظر و الدليل القطعى عليها كالاعتقاد بإمامه الأئمه عليهم السلام و نص بعضهم على بعض إذ ليس فى الكتب ما يحصل به التواتر و لا الخبر المحفوف بالقرائن نص بعضهم على بعض و لا بمعجزاتهم بل غايه الأمر حصول التواتر المعنوى لبعض أهل العلم مع أن تمييزان ذلك معجزه أو سحر ليس يقدر عليه كل أحد. (و جوابه) ما تقدم منا أنه توجد أمارات و أخبار صحيحه معتبره و هى حجه و إن لم تفيد العلم و لكنها لما كانت جامعته لشرائط الحجيه و جب التدين بها و هو المطلوب نظير من يتدين و يعقد قلبه على ما قامت عليه البيئه من ثبوت الهلال و نحوه و يؤيد ذلك تقرير المعصومين (ع) فى اعتقاد إمامتهم بمجرد اخبار الرواه فهم لم يظهروا المعجزه لكل أحد يعتقد بهم و لم يحضروا

جماعه يحصل بهم التواتر عند النص على امام بعدهم كل ذلك اكتفاء بأخبار الرواه الموثوقين مع ان جماعه من أصحاب الأئمه (ع) يستفهمون عن العقائد و الأئمه (ع) يخبرونهم عنها و هم يأخذون بظاهر الكلام و ينقلونه لغيرهم فلو لم تكن الأمارات المعبره حجه عندهم و يتدين بها لما نقلوها لغيرهم و لما

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١١٨

أخذوا بظاهرها.

(الثامن عشر) من أدلتهم انه يلزم أن يخلد فى النار و يكون كافرا من اشتغل بالنظر و مات قبل أن يحصله لأنه لم يعتقد بالعقيدته عن دليل قطعى.

(و جوابه) انه لا ريب فى انه معذور للزوم التكليف بالمحال و هو ليس بكافر و قد عرفت أنه يرتب عليه آثار الإسلام ما لم يظهر الجحود فى هذه الحال.

(التاسع عشر) من أدلتهم ان الايمان كما فى الأخبار على قسمين مستقر و مستودع و لا بد أن الايمان المستودع ناشئ عن المظنه و التقليد لا- عن الأدله اليقينييه و الا- يصير مستقرا لا يزول و الأئمه (ع) كانوا يعاملون الجميع معامله واحده فلو كان يعتبر النظر لكانت معاملتهم تختلف فى ذلك. (و جوابه) إن للخصم أن يقول إن الايمان المستودع هو غير الثابت و يمكن أخذه من الأدله اليقينييه و تطراً عليها الشبهه فتزلزلها.

(العشرون) إن الكثير من الشيعة مقلده فى أصول عقائدهم مع حكم الأئمه (ع) بدخولهم الجنه. فعن الحجه (ع) ان جماعه يقال لهم الحقيه و هم الذين يقسمون بحق على (ع) لمحبتهم إياه و لا يدرون حقه و فضله يدخلون الجنه (و جوابه) كما ذكره القمى (ره) من حملهم على الغفله، أو لعله لوجود دليل إجمالى عندهم على اعتقادهم

و ينبغى التنبيه على أمور:

اشاره

من يجب عليه التدبير

(أحدها) [وجوب المعرفة والتعلم على الصبي المميز]

فى من تجب عليه المعرفة بأى معنى فسرناها و الظاهر انها تجب على كل قادر إجماعا و إنما الكلام فى وجوبها على الصبى المميز فالمحكى عن المفيد رحمه الله و السيد نور الله التستري صاحب إحقاق الحق و ابن أبى جمهور الأحسائى و جوبها على المميز و إن كان وجوب التكليف الشرعي الفرعيه على البالغ و الدليل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١١٩

على ذلك ان التكاليف المتعلقة بأصول الدين هى تكاليف عقليه لا- شرعيه فإذا كمل الصبى عقله و صار مميزا و جب عليه امثالها شأن سائر التكاليف العقليه كما يؤيد ذلك قصه يحيى بن زكريا (ع) فقد آتاه الله الحكم صبيا. و قصه عيسى (ع) فقد آتاه الكتاب و جعله نبيا حينما كان صبيا و عليه فلو سلمنا ان أمير المؤمنين (ع) كان عند المبعث سبع سنين لم يدل ذلك على أن أيمانه كان على سبيل التلقين لا على سبيل المعرفة و اليقين و ذلك لأن صغر السن لا ينافى كمال العقل و وجوب التكاليف العقليه عليه. و المحكى عن السيد المرتضى (ره) و الشهيد الثانى فى المسالك فى كتاب الجهاد، و عن العلامة فى النهايه عدم تكليف الصبى بذلك و استدل على ذلك بالحديث المشهور بين الخاصه و العامه من قول النبى (ص) رفع القلم عن ثلاثه عن الصبى حتى يبلغ، و عن النائى حتى يستيقض، و عن المجنون حتى يفيق، و بأن المميز قاصر الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى و بيان صفاته مضافا الى أنه لو قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه و بين البلوغ سوى لحظه واحده و كان فهمه كفهم البالغ

إلا- أنه لما كان العقل و الفهم خفيا و ظهوره يقع على التدريج و لم يكن له ميزان يعرف به كمال عقله و فهمه جعل الشارع له ضابطا و هو البلوغ و أسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه. و التحقيق أن يقال إن الصبي المميز إن كان عرض عليه الخوف في ترك ذلك وجب عليه بحكم العقل و إن كان في الواقع الشارع لا يعاقبه على تركه. و من هنا يظهر حال زمان الفتره في ما بين الرسول (ص) و بين عيسى (ع) فإنهم مكلفون بما يحكم عقولهم من أصول الدين.

عقد القلب لازم قبل المعرفة و بعدها

(ثانيتها) انه يجب على العبد الملتفت الالتزام بالواقع بما هو واقع إجمالا

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٢٠

في أصول الدين قبل المعرفة لاقتضاء ذلك الطباع بنفس ذاتها فإنها في كل شىء التفت اليه لمعرفته تجدها ملتزمه بواقعه و ما هو الحق فيه و لذا تبحث عن معرفته مضافا لخوف الضرر بترك الالتزام. و أما بعد المعرفة فللأدله المتقدمه على وجوب عقد القلب مضافا إلى أن عدم الالتزام يدخل معه الإنسان في الجحود الذي يستحق عليه العقاب.

حقيقه الإيمان

(ثالثها) إن الإيمان لغه هو التصديق كما هو المنقول عن أهل اللغه

إشاره

و الظاهر إن مرادهم بالتصديق ليس هو اليقين و المعرفة بل عبارته عن التسليم و الإذعان بدليل اشتقاقه من الأمن الذي هو سكون النفس و اطمينانها لعدم ما يوجب الخوف و لما ذكروه من أنه يتعدى بالباء نحو (آمنت بالله و برسله) باعتبار معنى الإقرار و التسليم و يتعدى باللام نحو (ما أنت بمؤمن لنا) باعتبار الإذعان و القبول و عليه فيرجع الإيمان لغه إلى عقد القلب. و أما شرعا فالظاهر انه لم ينقل عن معناه اللغوى المذكور و إنما قيد متعلقه بالله و برسله و غير ذلك دون مطلق الأشياء و يدل ذلك ما عرفته من دلالة الآيات و الروايات من ان المطلوب شرعا هو عقد القلب في العقائد دون شىء آخر فيكون هو الإيمان المطلوب شرعا و يؤيد ذلك من أنه عند الشرع مستعمل في معناه اللغوى و إنما يختلف في متعلقه ما روى أنه سئل النبي (ص) عن الإيمان فقال (ص):

(الإيمان أن تؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله) الحديث. حيث اكتفى الرسول بمعناه اللغوى دون أن يفسر له الإيمان بشىء آخر و إنما ذكر متعلقه.

و مما يدل على ذلك هو أن أكثر المسلمين على أن الإيمان الشرعى هو التصديق و الإذعان

باللّٰه وحده و صفاته و نبوه نبينا محمد (ص) و بما علم بالضروره مجيئه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٢١

من اللّٰه تعالى لا ما وقع الخلاف فيه. و زاد المعتزله التصديق بالعدل. و زاد الإماميه التصديق بالعدل و التصديق بإمامه الأئمه (ع) ثمّ انه بقى الكلام فى مقامين:

(أحدهما) [الإقرار بالشهادتين داخل فى حقيقه الإيمان]

إن الإقرار باللسان بالشهادتين داخل فى الايمان لما ذكره الشهيد الثانى (ره) من كون ذلك عليه أكثر الإماميه و أكثر المسلمين بل حكى عن بعضهم إجماع المسلمين عليه. و لإطباق علمائنا على عدم إيمان أهل الكتاب بأجمعهم مع أن منهم من يعرف نبوه نبينا (ع) كعرفه أبنائهم كما أخبر اللّٰه تعالى بذلك عنهم مع ما تقدم ص ٩٧ من الأخبار الداله على أن الايمان أعلى درجه من الإسلام، و الإسلام قد تقدم ص ٩٨ يعتبر فيه الإقرار باللسان بالشهادتين و لما روى بعده طرق فى كتاب عيون أخبار الرضا (ع) الإيمان معرفه بالقلب و إقرار باللسان و عمل بالأركان و لما رواه على بن إبراهيم بسنده عن عجلان بن أبى صالح قال: قلت لأبى عبد اللّٰه أوقفنى على حدود الايمان؟ فقال: شهاده أن لا إله إلا اللّٰه و أن محمدا رسول اللّٰه و الإقرار بما جاء به من عند اللّٰه و صلاه خمس، و أداء الزكاه، و صوم شهر رمضان، و حج البيت، و ولايه ولينا، و عداوه عدونا، و الدخول مع الصادقين. الى غير ذلك من الأخبار المذكوره فى الكافى. و لقوله تعالى قُولُوا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا و لقوله (ص):

«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا اللّٰه». و لما عن الصادق (ع) و فرض اللّٰه على اللسان القول

والتعبير عن القلب بما عقد عليه و أقر به.

(إن قلت) إن الظاهر من الروايات ان شرط الايمان عدم الجحد دون الإقرار باللسان كما دلت عليه روايه محمد بن مسلم المتقدمه ص ٨٨ لقوله (ع) فيها: «إنما يكفر إذا جحد» إذ ظاهرها بواسطه مفهوم الشرط إن مع عدم الجحد ليس بكافر سواء أقر أم لم يقر. (قلنا) ظاهر الروايه إن آثار الكفر إنما تترتب عليه إذا جحد و إنها لا تترتب عليه إذا لم يجحد. أما ان آثار الايمان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٢٢

تترتب عليه إذا لم يجحد فلا دلالة للروايه عليه.

(إن قلت) انه على هذا من حصل له التصديق بالمعارف الإلهيه ثمَّ عرض له الموت قبل الإقرار أن يموت و هو كافر و ليس بمؤمن و يستحق العقاب و لا- نظن أن أحدا يلتزم بذلك كما ذكره الشهيد الثانى (ره). (قلنا) إن كان تركه الإقرار عن تعمد فلتزم بذلك و إن كان عن غفله أو عدم قدره لتقيه أو لنوم أو نحوه فهو معذور فلا- يعاقب على تركه للايمان و (بالجملة) فالظاهر لزوم الإقرار مع استمرار عقد القلب عليه و لا ينافيه السكوت المجرد الواقع بعده و إنما ينافيه الجحد لزوال الإقرار به.

(إن قلت) فعلى هذا يلزم ثبوت الواسطه بين الايمان و الكفر و هو الذى لم يجحد و لم يقر إذ مقتضى عدم جحده انه ليس بكافر للروايات المتقدمه ص ٨٨ كروايه محمد بن مسلم. و مقتضى عدم إقراره أنه ليس بمسلم و لا مؤمن لاعتبار الإقرار فى الإسلام المعترف فى الايمان كما تقدم ص ٩٧. (قلنا) ظاهر جملة من الأخبار ثبوت الواسطه و يسمى ب (الضال) منها ما

تقدم من روايه محمد بن يحيى ص ٩٥ و ٩٦. و منها ما فى روايه الكافى فى باب أصحاب الأعراف عن زراره إنه قال أبو جعفر (ع): و الله ما هم بمؤمنين و لا- كافرين. و نظيرها روايه الكافى عن زراره أيضا عن أبى جعفر (ع) فى المستضعفين إنهم ليسوا بمؤمنين و لا كافرين. و منها ما فى روايه الكافى عن عمر بن أبان عن أبى عبد الله فى المستضعفين هم ليسوا بالمؤمنين و ليسوا بالكفار و منهم المرجون لأمر الله.

(المقام الثانى) [عدم دخول فعل الأركان من فعل الواجبات و ترك المحرمات فى الايمان]

إن العمل بالأركان من فعل الواجبات و ترك المحرمات داخل فى الايمان أم لا و الحق عدم دخوله لقوله تعالى طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا. فإنه أثبت الإيمان لمرتكب المعصيه و هو القتل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٢٣

و دعوى أن تسميتهم بالمؤمنين باعتبار ما كانوا كما هو مذهب المعتزله فى المشتق (فاسده) لأن المشتق ليس كذلك و لقوله تعالى بعد ذلك إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ. فإنه أمر بالإصلاح بينهم حال إختوتهم و هى لا تكون إلا بالايان و للإجماع المنقول على أن الايمان شرط لصحة العبادات و إن فساد العباده لا يوجب فساد الايمان و لما ذكره بعضهم من اتفاق أهل الحق على أن المؤمن لا يدخل النار و إن ارتكب الكبيره فلو كان العمل جزءا من الايمان لكان بارتكابه الكبيره يخرج عن كونه مؤمن و لقوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا. و لا ريب أن الأمر بالتوبه إنما يكون لمرتكب الذنب.

(ان قلت) قد روى أن الزانى لا يزنى و هو مؤمن و هذا يدل على اعتبار ترك المحرمات فى الايمان و

لما تقدم من روايه عيون أخبار الرضا (ع) من أن الايمان معرفه بالقلب، و إقرار باللسان، و عمل بالأركان (قلنا) بعد صريح الآيه لا بد من حمل هذه الأخبار على إرادته الايمان الكامل و بدرجته العاليه. و أما الاستدلال بمثل قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ * على أن الايمان لا يعتبر فيه العمل بالأركان لأن العطف يقتضى المغايره فمردود إذ للخصم أن يقول ان الصالحات يشمل الواجبات و المستحبات، و المستحبات ليست بجزء من الايمان فيصح عطفها لحصول المغايره.

حقيقه الإسلام و عدم كفر المخالفين

(رابعها) ان الإسلام هو الانقياد و الإذعان بإظهار الشهادتين و الإقرار بهما

سواء اعترف بباقي أصول الدين أم لا و لذا يكفى فى تحقيقه شرعا الإقرار بهما سواء علم من المقر التصديق بذلك أم شك فيه كما صرح العلماء بذلك فى كتب الفروع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٢٤

و غيرها. و تقتضيه الآيه الشريفه. قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا. و لما تواتر عن النبى (ص) و الصحابه إنهم كانوا يكتفون بالإسلام بإظهار الشهادتين ثم بعد ذلك يبنهون المسلم على بعض المعارف الدينيه التى يتحقق بها الايمان و بهذا المقدار يرتب عليه آثار الإسلام الدينويه من الطهاره و جواز النكاح و الوليه التامه. و لذا حكم علماء الإماميه بإسلام أهل الخلاف. و حكى الإجماع صاحب كشف اللثام، و صاحب الروض على عدم احتراز الأئمه (ع) و أصحابهم عنهم فى شىء من الأزمنه، و للنصوص الداله على حليه ما فى سوق المسلمين مع ندره سوق مخصوص بالإماميه. و المحكى عن مفتاح الكرامه انه حكى الإجماع على طهارتهم عن أستاذه مضافا الى ما فى روايه حمران بن أعين أو صحيحه عن أبى جعفر (ع) المتقدمه ص

٩٩ و روايه سفيان السمط المتقدمه ص ٩٨، و روايه سماعه ص ٩٩، و ما هو المحكى عن الكافي في باب ارتداد الصحابه من روايه زراره عن الباقر (ع) و فيها فأما من لم يصنع ذلك و دخل فيما دخل فيه الناس على غير علم و لا عداوه لأمر المؤمنين فإن ذلك لا يكفره و لا يخرجه عن الإسلام. و المنقول عن شرح المفاتيح للأستاذ الوحيد (ره) إن الأخبار بذلك متواتره و هي مؤيده بالشهره و الإجماعات المنقوله. نعم من كان من المخالفين منكرًا لما هو مقطوع به من الدين و لو لم يكن ضرورياً بأن كان قاطعاً بأنه من الدين و أنكره كمن حضر بيعه غدیر خم و أنكرها فهو كافر لأنه يرجع لإنكار النبوه و لما جاء به النبي (ص) و لذا حكم الأصحاب بكفر النواصب الذين نصبوا العداوه لأهل البيت (ع) لأنهم أنكروا الولايه التي هي مقطوع بها أنها من الدين.

(إن قلت) أن هناك ما يدل على كفر المخالفين كبعض الروايات الداله على أن الناصب من نصب العداه لشيعتهم (ع) و لا ريب أن المخالفين كذلك.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٢٥

و الأخبار الداله على كفر من أنكر إمامه الأئمه (ع) كقوله (ع): من مات و لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهليه. و من لاحظ كتاب تفسير الإمام العسكري (ع) و تفسير الصافي في الآيات الوارده في حقهم (ع) يجد الكثير من تلك الأخبار. و كالأخبار الداله على بناء الإسلام على خمس منها الولايه و مقتضى ذلك انه بانتفائها ينتفى الإسلام لأن الكل ينتفى بانتفاء الجزء و ما حكى من نقل عدم الخلاف في كفرهم كما عن السرائر و

الشيخ بن نوبخت في فص الياقوت. و لا- أقل من كفر المجسمه منهم و المفوضه منهم لما روى عن الرضا (ع) من أن القائل بالجبر كافر و القائل بالتفويض مشرك و عن الرضا (ع) إن الناس في القدر على ثلاثة أوجه رجل يزعم ان الله تعالى أجبر الناس على المعاصى فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر، و رجل يزعم ان الأمر مفوض إليهم فهذا قد أوهن الله في سلطانه فهو كافر الحديث. (قلنا) مضافا الى أن الأخبار المذكوره الداله على إسلامهم أقوى و أظهر دلاله و أكثر موافقه للمشهور فتوى و عملا و لحكاية الإجماع عن كشف اللثام و الروض و مفتاح الكرامه على ما يدل على إسلامهم و عدم كفرهم و سيره الأئمه (ع) على ذلك و هذا ما يوجب ترجيحها على الأخبار الداله على كفرهم. فإنه مضافا الى ذلك أن أخبار الناصب إنما هي ظاهره في من نصب العداوه للشيعة من جهة حبهم لأهل البيت و هذا داخل في الناصب لأهل البيت و هو يرجع لجحد النبوه لكون حبهم من ضروريات الدين و نص عليه القرآن الكريم بقوله تعالى قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ و أما من نصب العداوه للشيعة لا- من الجبهه المذكوره فلا- تدل الأخبار على انهم من النصاب و إنما ادعينا ظهورها في ذلك لما فيها من التعليل بقوله (ع): «لأنك لا تجد رجلا يقول أنا أبغض محمدا و آل محمد و لكن الناصب من نصب لكم و هو يعلم انكم توالوننا و أنتم من شيعتنا» و لو سلم فهي إنما تدل على أنهم نصاب

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٢٦

لا- تدل على أنهم كفار نجسين فان ظاهر الأخبار الداله على نجاسه النصاب ظاهره فى الذى نصب العداوه لأهل البيت و فى بعضها (لنا). و أما الأخبار الداله على كفر من أنكر الولاية فالظاهر بقريته الأخبار المتقدمه ان الكفر فيها نظير الكفر الذى هو موجود فى الأخبار بالنسبه لتارك الصلاه و فى قوله تعالى وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ. فان المراد بذلك هو الفسق و الحاصل أن فى الأخبار يكثر إطلاق الكافر على من هو مسلم قطعاً كتارك الصلاه أو الحج أو الزكاه فيكون إطلاق الكافر غير موجب لنفى الإسلام مع ما عرفت من أن إنكار الولاية باعتبار نص القرآن عليها بقوله تعالى قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى. و لقيام ضروره الدين عليها يكون إنكارها إنكاراً للنبوّه و هو موجب للكفر. و أما خبر (من مات) فلا يدل على الكفر بل هو ظاهر فى التنظير بالميتة الجاهليه و هو إنما يقتضى أنه ضال. و أما أخبار بناء الإسلام على خمس فلا بد من أن يراد به الإسلام الحقيقى الذى يوجب دخول الجنة لا الإسلام الظاهرى بدليل عد إقامه الصلاه و إيتاء الزكاه منها.

و أما ما حكى من نفى الخلاف فيه ان الشهره و الإجماعات المحكيه تنفى ذلك.

و أما الخبران الدالان على كفر المجبره و المفوضه فمضافا الى عدم ثبوت صحتهما و وهنهما بعدم عمل المشهور بهما حيث لم يفتى بمضمونهما أحد سوى ما يحكى من أن الشيخ (ره) وجدنا كاشف الغطاء قد أفتيا بنجاسه المجبره. و الحاصل ان المخالفين و غيرهم إن أنكروا ما يقطعون به من الدين

فهم كافرون لأنه يرجع إنكارهم إلى إنكار ما جاء به النبي (ص) و هو يرجع لإنكار النبوه كما هو ظاهر روايه عبد الرحيم القصير لقوله (ع): و لا يخرج الـ الى دار الكفر إلا الجحود و الاستحلال بأن يقول للحلال هذا حرام و للحرام هذا حلال و دان بذلك و قوله تعالى وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ. فان الظاهر هو

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٢٧

قول من يعتقد الحكم الشرعي و يقول بخلافه و إلا لزم كفر المجتهد المخطئ و من هذا الباب حكم على المستخف بالدين كافر كالملقى للقرآن في القاذورات و المهدم للمساجد و المستهزء بالمؤدين للواجبات الدينيه استنكارا لها و تعصبا و عنادا (و بعضهم أضاف) إلى الإقرار بالشهادتين الإقرار بما جاء به النبي (ص) و لكن لا حاجه له لأنه يلازم الإقرار بالرساله. و لو ذهب ذاهب الى عدم الملازمه فنقول: انه لا دليل على ثبوت اعتباره في الإسلام، و اشتغال بعض الأخبار عليه لا ينفع لأنه لم يعهد من المسلمين اعتباره فان الرسول (ص) كان يكتفى بالشهادتين فلم يعمل بهذه الأخبار مضافا لمعارضتها بروايه محمد بن مسلم المتقدمه ص ٨٨.

احكام الواسطه بين الإسلام و الكفر

(خامسها) قد عرفت في مبحث الايمان وجود الواسطه بين الإسلام و الكفر

و مقتضى القاعده عدم ترتيب أحكامهما عليها فلا يحكم بالنجاسه لأن النجاسه من آثار الكفر و عليه فتكون طاهره و لا يجوز النكاح و التوارث لأنها من أحكام الإسلام. و بالجملة إن ذلك تابع للدليل فما دل عليه الدليل إنه من آثار أحدهما لا يحكم به عليها.

الدليل الذي يطلب تحصيله في المعارف الإلهيه

(سادسها) قد عرفت عدم جواز التقليد في المعارف الإلهيه التي يتوقف حصول الايمان عليها

وانه لا بد من الدليل عليها و الكلام هنا في المراد بالدليل فنقول إن المراد به هو الدليل الذي يحصل به اطمئنان النفس بحسب استعدادها و يسكن اليه القلب بحيث ينقاد اليه و يسلم بالمعارف لديه و ليس يراد منه الدليل

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٢٨

المشتمل على مقدمات تفصيليه و استقصاء للشبه الالحدايه و الدليل على ذلك هو سيره المسلمين عليه كيف و الأدله التي ذكرها القرآن الشريف و اشتملت عليها الأخبار كانت كلها إجماليه لا تفصيليه.

الاماره المعتميره إذا قامت على المعارف الإلهيه

بعد الفحص عما يعارضها و يخالفها و لم يظفر به إذ مع عدم الفحص لا حجيها لها هل يجب التدين بها و عقد القلب عليها أم لا، فلو قام الخبر الجامع لشرائط الصحة على كيفية المعاد فهل يجب التدين بمضمونه أم لا و هكذا لو كان ظاهر لفظي للكتاب أو للسنه المتواتره أو للخبر المحفوف بالقرائن القطعيه يدل مثلا بعمومه على حشر الدود يوم القيامه فهل يجب التدين به أم لا فقد يقال بوجوب التدين به لأن هذا نوع من العمل بالأماره الظنيه و لذا تمسك جملة من العلماء فى بعض العقائد بأخبار الآحاد المعتبره بل كان القوم فى عصر المعصومين (ع) يأخذون بظواهر القرآن و كلماتهم (ع) فى عقائدهم مضافا الى ذلك لزوم لغويه الاخبار بأحوال المحشر و الأمور العلويه و السفليه و أحوال الأنبياء و الأمم السالفه و نحو ذلك و لا وجه لاهتمام العلماء بحفظها و تدوينها و لا- يمكن إثبات أحوال واقعه كربلاء و مظلوميه الزهراء (ع) و نحو ذلك فالحق أن يقال إن الأمارات المعتبره فى الأحكام الفرعيه الشرعيه يكون المطلوب هو

العمل و فى الحوادث الكونيه و العقائد الدينيه يطلب فيها الالتزام و عقد القلب غايه الأمر الموارد التى يجب فيها الالتزام و عقد القلب يجب فيها ذلك عند قيام الاماره المعتمبره و الموارد التى لا يجب فيها الالتزام و عقد القلب لا يجب فيها ذلك عند

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٢٩

قيامها و لكن لا يصح عقد القلب على خلافها إلا بدليل أقوى منها و يؤيد ذلك التجاء بعضهم إلى تأويلها فى بعض الموارد دون أن يردّ عليها بأنها أمارات ليست بحجه فى العقائد. و يؤيد ذلك أيضا قوله (ع): «من أخذ دينه من الكتاب و السنه زالت الجبال و لم يزل». و هو إن لم يكن ظاهرا فى العقائد فلا أقل من شموله لها

(و قد يستدل على وجوب تحصيل الظن بالعقائد)

اشاره

و التدين بمؤداه عند انسداد باب العلم بها و اليأس من اليقين بها بأن العقل يحتمل قيام الظن مقام العلم عند الانسداد فيحكم بلزوم تحصيله لاحتمال الضرر بتركه عند الانسداد كما ذكروه فى صورته الانفتاح و إن. (شئت قلت) انه عند الانسداد يدور أمر الجاهل بين البقاء على الشك و بين تحصيل الظن و يحتمل تعيين الثانى عليه فلا محاله يحكم عقله بتعيين الثانى من باب الاحتياط، و حيث انه يجب التدين بالواقع و قد ثبت الواقع بهذا الظن فيجب التدين بمؤداه و يرد عليه:

(أولا) بأن التدين بالمظنون لا يجوز لمكان احتمال تخلفه عن الواقع.

(و جوابه) انه لما كان لا طريق للواقع إلا الظن و التدين به مطلوب فيدور الأمر بين إهمال التكليف كليه و لا يتدين بشىء أو يتدين بالمظنون لظنه بمطابقتها الواقع و لا شك أن الثانى أرجح فى نظر العقل و لقاعده الميسور.

(إن)

قلت) إنه يمكنه أن يتدين بالواقع بما هو واقع على إجماله من دون تعيينه فيمكنه امتثال التكليف من دون احتمال المخالفه للواقع. (قلنا) المطلوب للشارع هو التدين بالواقع على سبيل التعيين فمثلا المطلوب هو التدين بكون خالق الخلق هو الله تعالى لا الواقع بما هو واقع فاذا فرض إنه انسد عليه اليقين بالله فالظن به يكون حجه له و يتدين به إذ لا طريق للواقع المعين إلا هو. و هذا هو مسلك العقلاء فى سائر شؤونهم الحيويه فيجب تحصيل الظن بالواقع فى العقائد الدينيه التى يطلب فيها تحصيل التدين بها. (و دعوى) أن التدين بالمظنون لا يخلو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣٠

من محذور مخالفه الواقع. و العقل لمحذور مخالفه الواقع يحكم بعدم جواز التدين بالمظنون (مدفوعه) بأن التدين بالمعلوم أيضا لا يخلو عن محذور مخالفه الواقع فالمحذور موجود فيه فيقتضى أن لا يجوز التدين به غاية الأمر انه لا احتمال بالخلاف للعالم بخلاف الظان (و الحاصل) ان الظاهر جواز التدين لمن قامت عنده أماره معتبره بحسب نظره و حالها حال العلم و لعل ذلك ثابت حتى فى الموضوعات ألا ترى أن اليقين إذا قامت على أن الدار لزيد تدين بذلك و عقد عليه القلب على أن فى التدين بالمظنون مخالفه احتماليه و التدين بالواقع على إجماله مخالفه قطعيه لعدم التدين به تفصيلا.

(و يرد عليه ثانيا) ان الالتزام بالمظنون تشريع محرم مولويا أو عقليا و توضيح ذلك أن الحاكم بحجيه الظن الانسدادي هو العقل و هو لا- يحكم بها إذا كان محذور آخر فى البين كما فى المقام فان التدين مخالفه قطعيه بالنسبه إلى حرمه التشريع و موافقه احتماليه ظنيه بالنسبه إلى

وجوبه و العقل لا يجوّز المخالفه القطعيه لمراعاة الموافقه الاحتماليه و لو كانت ظنيه و هذا بخلاف الفروع فإنه يمكن اتباع الظن فيها من دون التزام فى البين حتى يعارض بحرمه التشريع و (لا- يخفى ما فيه) فان التدين بالواقع إذا كان مطلوباً بعنوان خاص فيكون عاصياً بتركه مع وجود الطريق الى الواقع بحسب حكم العقل من دون فرق بين الفروع و الأصول و لا تشريع فى البين مع وجود الحججه على الواقع. مضافاً الى أنه عند الانسداد يجىء ملائك وجوب المعرفة فى الظن من خوف الضرر بتركه و إن به أداء الشكر و احتمال الوقوع فى خلاف الواقع بالتدين به جارى فى العلم غايه الأمر لا يحتمله العالم و هو غير صالح للفارق على أن التشريع إنما يكون فى الأحكام الشرعيه لا فى الأمور الواقعيه و قد قرر المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ره) دليل الانسداد فى المقام بوجه أبسط و أطف اطلعنا عليه بعد كتابتنا هذه الأسطر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣١

و حاصله إن الواجب إذا كان هو عقد القلب على المعلوم بما هو المعلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط فلا مجال لإجراء دليل الانسداد لأنه عند الانسداد لا يتمكن العبد من الامتثال و لا مجال لحجيه الظن بالخصوص فيه إذ لا أثر للواقع حتى يترتب على المؤدى تنزيلاً له منزله الواقع و أما إن كان الواجب عقد القلب على الواقع فالعلم منجز للتكليف و طريق لامتثاله و الأثر يكون للواقع فعند انسداد باب العلم و تماميه سائر المقدمات تصل النوبه إلى حجيه الظن و لزوم عقد القلب على المظنون عقلاً من باب التنزل عن الإطاعه العلميه إلى الإطاعه

الظنية لانسداد باب العلم و عدم جواز إهمال الامتثال للتكليف رأسا و عدم التمكّن من الاحتياط التام لعدم إمكان عقد القلب على الطرفين لعدم إمكان الالتزام الجدى بالشىء و نقضيه و لا- وجه لعقد القلب بنحو التخيير و لا- بنحو الاجمال لفرض أن الواجب هو أحد الطرفين بخصوصه شرعا فيحكم العقل بالرجوع الى الظن و قد أجاب (ره) عن هذا الدليل بأن الأمر يدور بين الاحتياط الناقص بعقد القلب على الواقع إجمالا و إلغاء الخصوصيه و بين عقد القلب على المظنون بخصوصه و الأول أولى من الثانى لأن عقد القلب على الواقع إجمالا فيه موافقه قطعيه بمقدار جزئى بخلاف الالتزام بالمظنون فإنه يحتمل معه ترك الالتزام بأصل الواجب الواقعى و العقل يحكم بالأول دون الثانى انتهى «و لا يخفى ما فيه» فان فى عقد القلب على الواقع مخالفه قطعيه لترك تعيين أحد الطرفين بخلاف عقد القلب على المظنون فان فيه مخالفه احتماليه و العقل يرجح الثانى على الأول مضافا الى ما عرفت من قيام السيره على العمل بالروايات و بالعمومات و الظواهر فى الأصول الاعتقاديه التى لا طريق لها إلا النقل فيكون ذلك مرجحا للتدين بالظن مضافا الى ما يمكن أن يقال إن كثره الأدله و الطرق على الأصول الاعتقاديه حتى ادعى بعضهم حصول العلم بها لكل أحد تجعل الظن الحاصل بالفحص أو بالعقل يطابق الواقع لأن الأدله على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣٢

الواقع أكثر و أوضح من الأدله على خلافه فى الأصول الاعتقاديه.

(و قد ذهب أكثر علمائنا الى عدم الوجوب)

لأن التدين و عقد القلب و إن سلم كونه نوع عمل بالظن المعبر لكن الأدله التى دلت على حجيه الظنون إنما تدل عليها بالنسبه إلى آثار الواقع

لا- الآثار المترتبة على الواقع بوصف انه مطنون أو معلوم، و وجوب التدين و عقد القلب على الواقع من آثار الاعتقاد الجزمى بالواقع لا من آثار نفس الواقع بما هو واقع فاذا لم يعلم بالواقع و لو لانسداد العلم به ينتفى وجوب عقد القلب لانتفاء موضوعه. و لا- يخفى ما فيه فان موضوع وجوب التدين و عقد القلب هو الواقع لا العلم به و لا الظن به لأن وجوب التدين إن كان من باب حكم العقل فالعقل إنما يحكم بملاك خوف الضرر و من المعلوم إنه إنما يخاف الضرر بترك التدين بالواقع بما هو واقع لا بما هو معلوم و هكذا الآيات و الأخبار المتقدمه ص ٨٦ ظاهره فى ترتب عقد القلب على ما هو الواقع.

مضافا الى أن المعلوم بما هو معلوم قد ينطبق على خلاف الواقع فكيف يأمر الشارع بالتدين به. و التحقيق أن يقال انه إن حصل القطع بالمعارف الإلهيه من الاماره و جب الالتزام به. و إن لم يحصل القطع منها فان كان مما يجب الالتزام بواقعه تفصيلا كأصول الايمان حيث يجب التدين بها مشخصا للواقع كان عند قيام الاماره المعتبره عليه يجب الالتزام به لثبوت الواقع بها فيلتزم بما قامت عليه لأنه من آثار الواقع و ليس من آثار الاعتقاد به. و حيث كان المطلوب التدين بالمعارف الإلهيه تفصيلا لا إجمالا فعند انسداد باب العلم يتعين الرجوع الى الظن المعتبر لعدم إمكان الاحتياط و لا امثال الواقع إلا بذلك. و أما التدين بالواقع على إجماله فهو ليس فيه امثال للتكليف لأن المطلوب التدين بها تفصيلا كما هو الفرض. (نعم) من أصول الإيمان ما يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها كوجود البارى و نبوه

الأنبياء فإن وجوب التدين بها لما كان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣٣

عقليا لا شرعيا كما تقدم فى ص ١٠٨ مرتبا على واقعها بحكم العقل. و لا ريب انه بالأماره لا ينكشف واقعها و انما يثبت فى الظاهر فلا يرتب وجوب التدين على ثبوتها بالأماره لأنه ليس بأثر شرعى لواقعها. و أما مثل إمامه الأئمه (ع) فإنه يجب التدين بها عند قيام الاماره المعتبره عليها. هذا كله فيما يجب التدين بواقعه تفصيلا. و أما ما كان من المعارف الإلهيه مما لا يجب الالتزام بواقعه تفصيلا كأحوال الحشر و النشر و أحوال الأنبياء و الأوصياء فإن حصل القطع من الاماره به و جب الالتزام به و إذا لم يحصل القطع به من الاماره فظاهر الأكثر عدم وجوب الالتزام به و التدين به و ان الاماره المعتبره ليست بحجه عليه بحيث يصح نقله بدون الروايه كما فى الحكم الشرعى فإنه يذكره المفتى عند قيام الاماره عليه بغير الروايه.

و لكن الحق أن السيره العمليه على الالتزام به و التدين به عند قيام الاماره المعتبره عليه و لذا كان الأصحاب يحتج بعضهم على بعض بالأخبار. و يرشدك الى ذلك اعتماد علماء الكلام عليها. و ذكر أرباب كتب الاخبار لها كالكافى و فى ديباجته ما يشعر بالاعتماد على الحجه منها. و لذا تجد ديدن الواعظين يعتمدون عليها فى نقل أحوال الحشر و النشر و وقائع الطف فلو لا صحه التدين بها المستتبع للإقرار باللسان لما صح ذلك. كيف و انك لتجد ديدن شعرائنا الصالحين نظم أحوال الأئمه (ع) و حوادثهم و تدوين مقاتلهم مع انه لا دليل لهم على ذلك. إلا الأخبار و الامارات. بل فى بعض الأخبار

تجد الامام (ع) يستشهد بقول من سبقه فى بعض العقائد كمسأله القضاء و القدر. و الغريب من استاذنا المشكينى (ره) انه أنكر جواز التمسك بالظن المعبر فى ذلك مع انه تمسك فى خلود المعاندين من الكافرين ببعض فقرات دعاء كميل.

(إن قلت) على هذا لا بد من إثبات وجوب التدين بالشىء أولاً حتى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣٤

يكون قيام الاماره عليه موجبا للتدين به. و مع ثبوت وجوب التدين به لا حاجه لقيام الاماره عليه. (قلنا) قد يثبت وجوب التدين بواقع الشىء و لكن تشخيص الواقع يكون بالأماره مثلا يجب التدين بالإمام الحاضر من جهه قيام الإجماع بل ضروره المذهب على ذلك فاذا قام الظن المعبر على ان الامام الحاضر هو الحجه ابن الحسن (ع) وجب التدين به و نحو ذلك.

المقدار الذى يجب معرفته أو التدين به من المعارف الإلهيه

(ثامنها) قد عرفت ماهيه الإسلام و حقيقه الإيمان بقى الكلام فى المقدار الذى يجب معرفته و التدين به

اشاره

عن نظر و استدلال من المعارف الإلهيه الذى يتحقق به الإسلام الحقيقى و الايمان الواقعى بحيث معه لا- يخلد فى النار و ان ارتكب الكبيره سواء تاب منها أو لم يتب و هو خمسسه:

(الأول) وجود البارى و قدمه و ديموميته و جمعه لصفات الفضائل و تنزيهه عن النقائص و لو بنحو الاجمال و من هذا الباب عدله و انما أفرده القوم بالبحث عنه و جعلوه أصلا من الأصول الخمسه لمزيد الاهتمام به.

(الثانى) وحدانيه البارى و عدم الشريك له و المثل له و الشبيه به.

(الثالث) نبوه النبو محمد (ص) و لازمها التدين و التصديق بجميع ما جاء به تفصيلا فيما علم انه جاء به و إجمالا فيما لم يعلم به.

(الرابع) المعاد الجسمانى.

(الخامس) إمامه الأئمه (ع) من بعد النبو (ص) الى حد عصر المكلف

بترتيبهم كأن يعرف من كان في عصر الحسين (ع) إن إمامه الحسين (ع) بعد أخيه الحسن (ع) و ان الحسن (ع) بعد أبيه علي (ع). و لازمها البراءة من أعدائهم. و الدليل على ذلك كله الإجماع بل ضروره المذهب. و لا يجب معرفه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣٥

أزيد من ذلك و لا التدين بأكثر منه فلا يلزم عليه معرفه باقى صفات البارى على التفصيل أو باقى صفات النبى (ص) أو الأئمه (ع) أو أحوال المعاد أو تفاصيل الحشر و النشر لأصالة البراءة من وجوبه و لقوله (ع) فى شؤون أصول الدين:

«إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به و إذا جاءكم ما لا تعلمون فيها» (و أهوى بيده الى فيه).

نعم الجاهل إن رجع الى مقلده فى تعيين المقدار فهو و إلا فكل ما احتمل إنه من المعارف الإلهيه و جب عليه معرفته و التدين به بالنظر و الاستدلال و ذلك لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل إلا أن يجتهد و يؤدى نظره الى مقدار معين منها و يجرى أصل البراءة عن الباقي.

(إن قلت) كيف ترجع لأصل البراءة مع وجود آيات و روايات تدل بعمومها على وجوب معرفه لكل المعارف الإلهيه بتفصيلها إلا ما أخرجه الدليل مثل قوله تعالى ﴿مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ و قوله (ص):

«ما أعلم شيئاً بعد معرفه أفضل من هذه الصلوات». و كذا آيه التفقه فى الدين و كذا عمومات طلب العلم كما ذكر ذلك الشيخ الأنصارى (ره). (قلنا) قد ذكر المرحوم الآخذ المنع من ذلك أما الآيه فلأن العباده فيها و إن فسرت بالمعرفه إلا أن الظاهر إن المراد بها خصوص معرفه الله تعالى و لو سلمنا عدم ظهورها

فى ذلك ففى لا- إطلاع لها لأن الآيه مسوقه لبيان حكم آخر و هو حصر غايه الخلق بالمعرفه لا لبيان حكم المعرفه و العباده حتى يتمسك بإطلاعها.

و هكذا الروايه المذكوره فإنها وارده فى مقام بيان فضيله الصلوات الخمس و ليست مسوقه لبيان حكم المعرفه حتى يتمسك بإطلاعها.

و أما آيه التفقه ففى بصدق بيان الطريق الذى يتوصل به الى معرفه الواجب لا لبيان ما يجب معرفته و استشهاد الامام (ع) بها إنما هو لبيان أن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣٦

النفر طريق تحصيل المعرفه فى هذا الموضوع لا- لبيان وجوب معرفه الإمام (ع) حيث ان الظاهر إنه كان مفروغا عنه لكونه مركزا فى ذهن السائل و إنما كان الغرض من السؤال هو الاهتداء الى طريق تحصيل المعرفه به، و حذف المتعلق إنما يفيد العموم إذا كان فى مقام بيان حكم ذلك الشئ المحذوف متعلقه، و أما ما دل على طلب العلم إنما كان فى مقام التحريض و الترغيب الى العلم لا- فى مقام بيان ما كان العلم فيه مطلوباً. كيف و إلا لزم تخصيص الأكثر و هى آية عن أصله كما لا يخفى على من لاحظها فالعبره فيما لا يستقل به العقل و لا يدل عليه النقل هو الرجوع لأصل البراءه.

(و الحاصل) أن الزائد على ذلك كباقي صفات البارى تعالى أو صفات النبى (ص) أو الأئمه أو أحوال المعاد لو حصل العلم بها وجب التدبير بها للسيره العمليه على ذلك أو لوجوب الإقرار و التدبير بما جاء به النبى (ص) الذى دلت عليه الأخبار المتقدمه فإن من علم مجىء هذا الشئ عن النبى (ص) بالضروره أو التواتر أو نحو ذلك و لم يتدبير

به لم يكن قد صدق النبي (ص) على ما جاء به فيكون إنكار العالم به كفرا، و أما لو قامت عليه أماره معتبره فالأكثر على عدم وجوب التدوين به لعدم كون وجوب التدوين من آثاره و إنما يجب أن يتدين بالواقع لكن الظاهر من سيره العلماء في مقام المحاجات هو صحة التدوين بمدلول الاماره المعبره لا وجوبه و لعل ذلك يستفاد من بعض الأخبار. و قد يدعى الإجماع على وجوب معرفه تفاصيل التوحيد و النبوه و الإمامه و المعاد و إن الجاهل بها عن نظر و استدلال خارج عن ريقه الإيمان مستحق للعقاب الدائم كما هو المحكى عن العلامة (ره) في باب الحادى عشر و فيه أنه يلزم كفر أكثر الناس لعدم التمكن إلا للأوحدى من الناس من المعرفه المذكوره. مع إمضاء النبي (ص) و باقى المعصومين (ع) السيره على خلاف ذلك.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣٧

(و قد يستدل على تعيين المقدار بالأخبار الكثيره المفسره للإسلام و الايمان)

كخبر محمد بن سالم المتقدم ص ٨٨ و كروايه الفتح بن يزيد المتقدمه ص ٨٩ و روايه سليم بن قيس المتقدمه ص ٩١، و روايه إسماعيل المتقدمه ص ٩١ و روايه عيسى بن السرى ص ٩٤، و روايه على بن إبراهيم ص ٩٤، و روايه أبى بصير عن أبى عبد الله (ع) قال: جعلت فداك أخبرنى عن الدين الذى افترضه الله تعالى على العباد ما لا يسعهم جهله و لا يقبل منهم غيره ما هو؟ فقال: أعده على فأعاد عليه. فقال: شهاده أن لا- إله إلا الله، و أن محمدا رسول الله، و إقام الصلاه، و إيتاء الزكاه، و حج البيت من استطاع اليه سبيلا، و صوم شهر رمضان. ثم سكت قليلا ثم قال:

و الولاية

و الولايه مرتين الخير. و روايه ابن اليسع قال: قلت لأبي عبد الله:

أخبرني عن دعائم الإسلام التي لا يسع أحد التقصير عن معرفه شيء منها التي من قصر عن معرفه شيء منها فسد عليه دينه و لم يقبل منه عمله و من عرفها و عمل بها صلح دينه و قبل عمله و لم يضق به ما هو فيه لجهل شيء من الأمور جهله.

فقال: شهادته أن لا إله إلا الله و الايمان بأن محمدا رسول الله و الإقرار بما جاء به من عند الله و حق في الأموال الزكاه و الولايه التي أمر الله تعالى بها و لايه آل محمد. و روايه محمد بن يحيى في الكافي بسنده عن إبراهيم بن عمر قال:

سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إن أمر الله كله عجيب إلا أنه قد احتج عليكم بما قد عرفكم من نفسه. و يمكن أن يورد على الاستدلال بها عدّه إيرادات (منها):

اختلاف مفادها فان في بعضها الاقتصار على الشهادتين و هما التوحيد و النبوه.

و في بعضها اعتبارهما مع الإمامه دون غيرها من المعاد و العداله. و في بعضها على اعتبار الثلاثه مع الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج المعلوم عدم اعتبارها في الإسلام و الايمان. و في بعضها اعتبار الثلاثه مع الإقرار بما جاء به النبي (ص) إجمالا مع الزكاه التي من فروع الدين و غير ذلك من الاختلافات في مؤداها جدا مع

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣٨

ورودها في مقام التحديد الآبي عن التخصيص فتكون من المتعارضات المحتاجه إلى التوجيه إما بحملها على اختلاف مراتب الايمان و الإسلام شده و ضعفا أو بحملها على اختلاف حقائق الايمان و الإسلام و اختلاف

الآثار الدنيويه والأخروييه باختلافها من الطهاره و جواز النكاح و الوليه التامه و النجاه من النار و الدخول فى جملة الأبرار. و كيف كان فلا- يصلح شىء منها للمدعى حتى لنفى ما عدى المذكورات فيها لأن من العقائد العدل و المعاد و هما غير المذكورين فيها نعم بضميمه الإجماع أو الضروره يمكن استفاده عدم اعتبار ما لم يذكر فيها ما عدى ما قام الإجماع و الضروره على اعتباره كالمعاد و العدل.

العاجز من اليقين بالمعارف الإلهيه

(تاسعها) ان غير المتمكن من العلم بالمعارف الإلهيه الواجبه

سواء كان عدم تمكنه من جهه قله إدراكه و قصور عقله بحسب خلقتة كما نراه فى بعض الناس الضعاف العقول و أما من جهه مهله النظر و أما أن يكون غافلا غير ملتفت لكونه بعيدا عن بلاد الإسلام أو لعدم احتمالته كون دين الإسلام حقا كبعض شباب النصرارى و اليهود فى أوائل بلوغهم و أما يكون ملتفتا غير غافل لكن لا يمكنه بذل جهده لتحصيل حقيقه دين الإسلام أما لكونه فى بلاد يخشى على نفسه من ذلك أو فى بلاد لا يتيسر له فيها ذلك و قد يكون متمكنا من بذل الجهد و ملتفتا و قد بذل جهده و لكنه لم يكن النظر و الاستدلال يفيد الجزم بذلك لكثرة الشبه الحادته فى نفسه و المدونه فى الكتب التى رجع إليها كما يشاهد ذلك فى بعض المتعمقين فى كتب الفلسفه من غير دراسه صحيحه لها و كيف كان فينبغى الكلام فى العاجز الغير المتمكن من اليقين بالمعارف الإلهيه الواجبه من جهات ثلاثه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٣٩

(الاولى) فى وجوده فى الخارج و تحققه فيه.

(و الثانيه) فى حكمه التكليفى و هو وجوب تحصيل الظن عليه.

(و الثالثه) فى

حكمه الوضعى من كونه كافرا أم لا.

(أما الجبهه الأولى) فقد تقدم الكلام فيها تفصيلا ج ١ ص ٢١٣ و إن الحق هو وجود مثل ذلك.

(و أما الجبهه الثانيه) فقد ذهب المشهور إلى انه يجب عليه أن يتدين بالواقع بما هو واقع من دون تعيينه و يسقط عنه وجوب اليقين تفصيلا لعدم قدرته عليه فالتكليف به يكون تكليفا بما لا يطاق و لا يجب عليه تحصيل الظن بذلك لأن المطلوب هو اليقين بها و التدين بها و الفرض عدم قدرته عليه و ليس المطلوب هو الظن بها. (و التحقيق أن يقال) ان المطلوب هو التدين بالمعارف الإلهيه و عقد القلب عليها عن دليل، فان تمكن من تحصيل الدليل الصحيح فى نظره بحسب جهده و طاقته عقد قلبه على مؤداه سواء حصل الظن بها أم لا و إذا لم يتمكن من تحصيل الدليل عليها المعتبر بحسب نظره لم يجب عليه أن يتدين بها و لا يعقد قلبه عليها و إنما يجب عليه أن يعقد قلبه بما هو الواقع إجمالا و يتدين بالواقع إجمالا، و من هنا ظهر لك أن الميزان هو التمكن من تحصيل الدليل الذى هو صحيح عنده بحسب قدرته حتى لو كان الدليل أماره شرعيه معتبره عنده فى المقام، و أما الآيات الناهيه عن الظن كقوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ. فالجواب عنها هو الجواب عنها فى الأحكام الفرعيه.

(و أما الجبهه الثالثه) فيرتب عليه آثار الإسلام إن أقر بالشهادتين و لم ينكرهما مع احتمال مطابقه اعتقاده لما أقر به فيرتب عليه آثار الإسلام، و أما إذا لم يقر بهما أو أقر بهما و لكن يعلم أنه ليس عن عقيدته فلا يرتب

عليه آثار الإسلام و لا آثار الكفر إلا إذا جحد و أنكر و ذلك لما تقدم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٤٠

من روايه محمد بن مسلم ص ٨٨ و للأخبار ص ٩٣. و روايه محمد بن يحيى ص ٩٥، و قد تقدم ثبوت الواسطه بين الإسلام و الكفر ص ١٢٧ (و الجحود يتحقق) بإظهار الجزم بعدم الثبوت أو التشكيك فى الثبوت بعنوان الجحود و الإنكار، و أما لو كان بعنوان الاستفهام و طلب المعرفه و اليقين كمن يستفهم عن الدليل فيكون ذلك من قبيل البحث و النظر فهو جائز و لا يقتضى الكفر، نعم يكون من أهل الواسطه بين الكفر و الإسلام.

الخطاب المولوى لا يكون فى بعض المعارف الإلهيه

(عاشرها) إن من المعارف الإلهيه ما لا يمكن أن يتعلق بمعرفتها أو التدين بها التكليف الإلهي

و الخطاب المولوى كوجود البارى و النبوه لأنه قبل معرفتها و التدين بها لا يكون الخطاب و التكليف محركا و باعثا على ذلك لعدم ثبوت مولويه المشرع كى يكون خطابه باعثا على الامتثال فيكون لغوا و بعد معرفتها و التدين بها يكون الخطاب بها من قبيل تحصيل الحاصل فيكون باطلا.

و أما غيرها كالامامه و المعاد و نحو ذلك فيمكن أن يوجه التكليف و الخطاب المولوى بوجوب التدين بها و معرفتها علما أو ظنا.

المتمكن من اليقين بالمعارف الإلهيه و إن نظره له دخل فى إيمانه

(الحادى عشر) إن المتمكن من تحصيل الدليل الذى يفيد اليقين و العلم بالعقائد الإلهيه

يتكلم فيه فى مقامين:

(أحدهما) فى جواز تركه الدليل المذكور و الرجوع الى الأدله الظنيه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٤١

(و الثانى) فى حكمه الوضعى لو ترك تحصيل الدليل المذكور.

أما الكلام فى المقام الأول فنقول: انه يجب عليه التفحص بمقدار ما يحصل له الدليل المفيد لليقين و العلم، و لا يكفى ما يفيد الظن و الدليل على ذلك ما تقدم ص ١٠٧ من ما دل على وجوب النظر فإنه ظاهر فى النظر المفيد للعلم لأنه مع التمكن منه و الاكتفاء بالنظر المفيد للظن كان نظره ليس بنظر، و ما دل على وجوب العلم ص ١٠٧ و ما دل على ذم اتباع الظن بل حتى لو

كان الظن مما قام الدليل على اعتباره لم يجز اتباعه لأن الاماره المعتبره إنما يصح الاعتماد عليها بعد الفحص و عدم الظفر
بالدليل المخالف لها و الفرض انه متمكن من العلم بالواقع فلا بد له من الاطلاع على الدليل المفيد للقطع لاحتمال انه مخالف
للأماره فاذا اطلع عليه كان العمل به لا محاله.

(و أما الكلام فى الثانى) فهو مسلم إذا لم يظهر انه ظان و

انه يحتمل الخلاف مع إقراره بالشهادتين لأنه لو أظهر أنه ظان و محتمل للخلاف كان جاحدا، و أما انه مؤمن أم لا، فالظاهر عدم إيمانه لأنه لم يفحص حتى يعقد قلبه من دليل معتبر و لعدم حجيه الظن لانفتاح باب العلم له. و من هذا ظهر أن النظر و الاستدلال له دخل في الايمان باعتبار أن الايمان هو التدين القلبي عن دليل لا عن تقليد كما تقدم ص ١٠٣.

ما علم عدم الفتوى به فعلا

(الثامن من الأمور التي لا يجوز التقليد فيها) هو ما علم عدم فتوى المجتهد به بالفعل

كما لو علم برجوعه عن فتواه بالحكم أو أنه لم يعمل نظره في الحكم و إن كان يعلم بأنه لو نظر فيه لأدى نظره الى ذلك لعدم شمول أدله التقليد لذلك إذ لم يكن حينئذ المجتهد عالما بالحكم و أدله التقليد ظاهره في رجوع الجاهل الى العالم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٤٢

مضافا الى الإجماع على عدم جواز التقليد في ذلك. نعم لو علم بكونه مفتى بهذا الحكم بالفعل و لو بمعونه الاستصحاب صح تقليده فيه، و أما اشتراط العلم بكونه متذكرا لمستند الحكم حال أخذه منه فقد تقدم عدم اعتبار ذلك فيه ج ١ ص ٢٦٥.

الأمور الثابتة عند العامي بالدليل المعتبر

(التاسع من الأمور التي لا يجوز التقليد فيها) الأحكام الثابتة عند العامي بطريق آخر غير التقليد

كألماره المعتبره عنده حتى لو كان من باب الانسداد و حتى لو كان من جهه التقليد كما لو قلد من يقول بجواز التجزى في الاجتهاد فإنه إذا اجتهد المتجزى في الحكم و حصل الأماره المعتبره عليه عنده لم يجز له تقليد الغير فيما قامت الأماره عليه عنده. و الدليل على ذلك هو ما ذكرناه من عدم جواز تقليد العارف بالمسأله لغيره ج ١ ص ١٧٣ و ما ذكرناه في مسأله التجزى ج ١ ص ١٨٧.

الأمور الثابت فسادها عند العامي بالدليل

(العاشر من الأمور التي لا يجوز التقليد فيها) الاحكام الثابت عنده فسادها بالدليل المعتبره

حتى من باب الانسداد لما تقدم ج ١ ص ١٧٣ و ج ١ ص ١٧٧ و لا عبره بالظن بالفساد إذا كان الظن غير معتبر لأنه بمنزله العدم. (نعم) من قال باعتبار التقليد من باب الظن لا بد من اعتباره عدم الظن بالفساد بل يلزمه وجود الظن بالحكم إذ لو لم يحصل له الظن من الفتوى لم يكن ينفعه التقليد لعدم حصول ملاك حجيته و هو الظن بالحكم عنده.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٤٣

(الحادى عشر من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) مسائل التقليد

إشارة

و لا بد أن يرجع للاحتياط أو الاجتهاد فيها كنفس مسأله جواز التقليد و لزوم تقليد الأعلم، و عدم جواز تقليد الميت، و جواز العدول، و جواز البقاء على تقليد الميت، و غيرها. أما المجتهد فيها أو من له ملكه الاجتهاد فيها فعدم جواز تقليده للغير فيها واضح لما تقدم من عدم جواز تقليد من كان مجتهدا أو له ملكه الاجتهاد لغيره. و أما عدم جواز تقليد العامى فيها لغيره، فلأنه لو جاز التقليد فيها لزم الدور و ذلك لأن جواز التقليد فى مسائل التقليد موقوف على أن يقلد فى مسألتنا هذه و هى مسأله جواز التقليد فى مسائل التقليد إذ لو لا ثبوتها عند العامى لما جاز له أن يقلد فى تلك المسائل. و مسألتنا هذه إنما تثبت عند العامى إذا ثبت عنده جواز التقليد فى سائر المسائل التى منها مسألتنا فيلزم الدور.

(إن قلت) فعليه ما ذا يصنع العامى؟ (قلنا) إن مسألتنا هذه ثابتة عند العامى بالضرورة و انسداد باب العلم إن تمّ عنده و السيره إن كانت حجه لديه، فالعامى مجتهد فى مسألتنا هذه و إذا ثبت اجتهاده و معرفته لهذه المسأله أعنى جواز التقليد

فى سائر المسائل فقد ثبت عنده جواز التقليد فى سائر مسائل التقليد. و عليه فينبغى تخصيص عدم جواز التقليد فى نفس مسأله جواز التقليد فى المسائل دون سائر مسائل التقليد الأخرى.

(إن قلت) إذا كان مجتهدا فى هذه المسأله فهو له قوه الاجتهاد فى باقى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٤٤

مسائل التقليد فلا يجوز له التقليد فيها (قلنا) لو تمّ ذلك لما صحّ التقليد أصلا لحصول القوه له على ذلك فالإشكال مشترك الورود و (الحل له) إن مسأله أصل جواز التقليد بديهيه واضحه نظير مسائل العقائد الدينيه فالاجتهاد فيها سهل و إن أبيت فقل العلم بها سهل بخلاف باقى المسائل فإنه من الصعوبه بمكان و طالما زلت به الأقدام.

[البحث عن أن مسائل التقليد أصوليه أم فرعيه]

(إن قلت) إن مسائل التقليد مسائل أصوليه لأن مسائل كل علم ما يبحث عن عوارض موضوعه و موضوع علم الأصول هو الدليل الفقهى و لا ريب أن قول المجتهد و فتواه دليل على الحكم الفرعى. و مسائل التقليد تبحث عن عوارض فتوى المجتهد و رأيه. (قلنا) لا دليل على المنع من جواز التقليد فى المسائل الأصوليه و أدله التقليد تشملها إلا إذا حصل ما يمنع من ذلك كما لو كان العمل بها يتوقف على الفحص كالأصول العمليه فى الشبهه الحكميه و مسأله حجيه الخبر. و فيما نحن فيه لم نجد مانعا من التقليد.

(إن قلت) إن أدله جواز التقليد مجمله لا يمكن التمسك بعمومها لمثل هذه المسائل (قلنا) لا نسلم ذلك. و لو سلمنا، فالمسائل المذكوره هى من القدر المتيقن دخولها كمسائل الأحكام الفرعيه لعدم قدره العامى على الاجتهاد فيها و صعوبه مأخذها و انحصار الطرق لمعرفتها به. و ما كان من هذا القبيل فهو

قدر متيقن دخوله.

جواز العدول عن تقليد المجتهد لغيره

(الثاني عشر من الأمور التي لا يجوز التقليد فيها) الأحكام التي يكون العامي مسبقا بتقليد مفت آخر فيها

إشارة

فإنه لا يجوز العدول عنه لمجتهد آخر إلا إذا تبدل رأى المجتهد فيها أو مات أو كفر أو فسق. ولا بد لنا في توضيح المقام

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٤٥

و تحقيقه من ذكر الصور له و بيان الحكم فيها فنقول:

[صور العدول من مجتهد لآخر]

إشارة

(الأولى) هي أن تكون المسألة التي قلد فيها قد عمل بها على طبق تقليد صحيح عنده يعدل فيها إلى تقليد مجتهد آخر بالنسبة إلى نفس العمل المتحقق سابقا نظير ما إذا قلد مجتهدا في جواز الوضوء بالمضاف فتوضأ و صلى به ثم عدل إلى مجتهد آخر في حكم ذلك الوضوء و تلك الصلاة، و كذا لو أوقع عقدا أو إيقاعا على رأى مقلده الذي قلده تقليدا صحيحا في نظره ثم عدل إلى مجتهد آخر في ذلك العقد و الإيقاع الذي أوقعه سابقا.

(الثانية) هي أن يعدل إلى مجتهد آخر بالنسبة إلى الأعمال المستقبلية التي أوقع الماضي منها على طبق قول مفتيه الذي قلده تقليدا صحيحا في نظره نظير ما تقدم من الأمثلة بالنسبة للأعمال المستقبلية كأن يعدل لمجتهد آخر في مسألة الوضوء بالمضاف بالنسبة إلى وضوئه و صلواته الآتية و هكذا في العقود و الإيقاعات.

(الثالثة) أن يعدل عن تقليد مجتهد لآخر بالنسبة إلى مسائل أخرى و أعمال أخرى نظير من قلد مجتهدا في الصلاة ثم قلد مجتهدا آخر في الزكاة ثم هذه الصور الثلاثة تكون على قسمين: (أحدهما) أن يكون العدول في زمان حياه المجتهد الأول. (و ثانيهما) أن يكون العدول بعد وفاته فتكون هذه الصور ستة و كل من هذه الصور الستة تارة تكون مع تبين عدم صلاحية الأول للتقليد أو أفضلية الثاني بأن تبين فساد تقليده للمجتهد الأول بالعلم

أو الدليل المعتبر كأن قامت الاماره على انه فاسق أو غير مجتهد أو مخطئ في فتواه أو الثاني أفضل منه أو مع عدم تبين ذلك له فتبلغ الصور اثني عشر و كل هذه الصور مع عدول المجتهد الأول عن رأيه أو مع عدم عدوله فتبلغ الصور إلى أربع و عشرين صوره و يتضح الحال في هذه الصور في التكلم في مسائل:

(الأولى) مسأله جواز العدول مع التساوى من جميع الجهات.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٤٦

(الثانيه) مسأله جواز العدول عن تقليد المجتهد الذي مات بعد تقليده له و تسمى بمسأله البقاء على تقليد الميت و سيجى ء إنشاء الله الكلام فيها في ما يعتبر في المفتى.

(و الثالثه) مسأله جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل و سيجى ء إنشاء الله الكلام فيها فيما يعتبر في المفتى.

(و الرابعه) مسأله تبدل رأى المجتهد و قد تقدم الكلام فيها مفصلاً.

(و الخامسه) مسأله تبين فساد تقليد العامى و سيجى ء إنشاء الله تعالى الكلام فيها في أحكام التقليد فينحصر الكلام هنا في مسأله جواز العدول مع التساوى من جميع الجهات فنقول:

جواز العدول مع التساوى من جميع الجهات

ذهب غير واحد إلى حرمه العدول عن التقليد من مجتهد إلى مجتهد آخر مساوى له في جميع الشروط، فاذا قلد العامى مجتهداً في مسأله لا يجوز الرجوع إلى غيره مساوى له و قد نقل الإجماع على ذلك عن الحاجبى و العضىدى و صاحب النتائج و هذا كله فيما إذا لم تكن فتوى المجتهد الثانى موافقه للاحتياط فإنه يجوز العدول عن الأول إلى الثانى لأن الاحتياط حسن على كل حال (و فى الحقيقه) لا يكون هذا رجوع إليه و إنما هو عمل بالاحتياط كما أن محل الكلام هو صوره الاختلاف فى الفتوى،

أما مع الاتفاق فيها فلا- إشكال في جواز الاعتماد على فتوى الثاني لكونها لم تخرج عن الحجية إذا عرفت ذلك فنقول: انه لا كلام لهم في الأعمال الماضية فإنه لا يجوز العدول عندهم فيها إجماعا مضافا لما تقدم منا في مسأله تبدل رأى المجتهد ما يدل على صحة الأعمال الماضية و إنما الكلام في الأعمال المستقبله

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٤٧

فنقول: إن الكلام تارة في وظيفه العامى و أخرى في حكم الواقع الشرعى، أما وظيفه العامى حيث انه عاجز عن الفحص عن الأدله فيرجع لعقله و عقله لا- يجوز له العدول لحصول اليقين بالبراءه بتقليد الأول و الشك في البراءه بالتقليد الثاني و العقل حاكم بوجوب الأخذ بما يفيد براءه الذمه و الخروج عن عهده التكليف و المنع عما لا يفيد ذلك لاحتمال الضرر معه و هو العقاب و إن شئت قلت الأمر دائر في المقام بين ما هو مقطوع الحجيه و هو قول المجتهد الأول و بين مشكوك الحجيه و هو قول المجتهد الثاني. و الشك في الحجيه كما قرر في محله كاف في عدم جواز الأخذ بها لأن الأصل عدم جعل الحجيه له و لأنه لا يوجب العمل بها الأمن من العقاب. (نعم) بعد رجوعه للأول لو أفتى له المجتهد الأول بجواز العدول عنه الى غيره جاز له العدول لكون فتواه حجه عند العامى و هكذا لو أفتى له المجتهد الثاني جاز له تقليده فيها فيعدل إلا إذا احتمل عدم جواز تقليده للثاني في هذه الفتوى أو كان الأول قد أفتى بحرمة العدول و قد قلده العامى في هذه الفتوى فلا يجوز له العدول.

(إن قلت) قد تقدم أنه لو

قام عند العامى الدليل المعتبر فى نظره على الحكم الشرعى لا يجوز له التقليد فيه و فى هذا المقام قد دل عقله على عدم جواز العدول فلا يعدل و لا يجوز له تقليد المجتهد الأول فى هذه المسأله لما عرفت مما تقدم أنه لا يجوز للعامى أن يقلد المجتهد فيما ثبت عنده بالدليل الصحيح (قلنا) هذا صحيح فيما لم تكن الفتوى وارده على الدليل الذى عنده و الدليل عند العامى فيما نحن فيه هو دوران الأمر بين التعيين و التخيير و الفتوى بجواز العدول ترفع عنه هذا الدوران و تعين أن حكمه هو التخيير. (أما الحكم الشرعى للعدول عن مجتهد الى آخر) فقد ذهب بعضهم الى جوازه كما حكاه صاحب الفصول عن بعض معاصريه و حكى ذلك عن المحقق الثانى و الشهيد الثانى و العلامة فى الجعفرية

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٤٨

و المقاصد العليه و النهايه و حكى القول به السيد أحمد الحسينى عن الشيخ أسد الله الشوشترى. و ذهب بعضهم الى عدم الجواز و هو المشهور، و المحكى عن ظاهر التهذيب و شرحه و الذكرى، و عن الشيخ الأنصارى (ره).

[أدله المجوزين للعدول من مجتهد لآخر]

اشاره

و استدل المجوزون للعدول بوجوه:

(أحدها) استصحاب بقاء التخيير

فإنه كان للعامى التخيير بأخذ أى الفتويين شاء قبل التقليد لأحدهما و بعد الأخذ بإحدى الفتويين يشك فى بقاء هذا التخيير فيستصحب بقاءه.

و أوجب عن الاستصحاب (أولاً): بمعارضته بقاعده الاشتغال المقتضيه لتعيين الأخذ بقول من قلده أولاً بتقريب أنه القدر المتيقن فى براءه ذمته لدوران الأمر بين التعيين بأخذ قول من قلده أولاً و التخيير بينه و بين قول المجتهد الثانى الذى يريد العدول اليه و (قد تقرر قاعده الاشتغال) بوجه آخر و هو إنا نعلم بحجيه فتوى المجتهد الذى اختاره المقلد و نشك فى حجيه قول الآخر و فى مثله يبنى على عدم حجيه من شك فى حجيته (و بتقرير ثالث) أن الواقع منجز عليه للعلم الإجمالى بالأحكام فيجب عقلاً- إما إتيانه أو إتيان ما جعل امتثالاً له و ميرثاً للذمه منه و الآتى بالفتوى للمجتهد الثانى لم يكن محرراً للإتيان بالواقع و لا بما جعله الشارع امتثالاً له. (و فيه أن) الاستصحاب مقدم على قاعده الاشتغال لأنه باستصحاب التخيير يزول الدوران المذكور و يثبت التخيير.

(و أوجب عن استصحاب التخيير ثانياً): بعدم تماميته فيما لو كان المجتهد الأول حال تقليده له منحصرًا به التقليد ثم وجد بعد هذا مجتهد آخر فان التخيير لم يكن ثابتاً له أولاً حتى يستصحب (و فيه). أن وجوب التقليد الثابت له كان بنحو يقتضى التخيير بمعنى أنه لو وجد مجتهد فى عرض ذلك المجتهد لجاز

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٤٩

تقليده فهذا الوجوب بهذا النحو هو المستصحب لأنه هو المتيقن و هذا نظير ما إذا وجب عليه أحد خصال الكفاره لانهصار الأمر به فإنه لو تمكن من فعل الآخر فعله و

لا يستصحب الوجوب التعيني له لأن وجوبه كان ثابتا له بنحو يقتضى التخيير لو تمكن من الفرد الآخر.

(و أجب عن استصحاب التخيير ثالثا) بأنه معارض باستصحاب الحجية الفعلية التعيينية لفتوى من قلده أولا و استصحاب وجوب العمل بها لأنها قد صارت حجة فعلية تعيينية بعد تقليده له فيها. (و لا يخفى ما فيه) فأنا لا نسلم أنها صارت تعيينية بعد التقليد فيها لأنه لا دليل على أن الاختيار لها موجب لتعيينها و يكون بمنزلة المرجح لها على غيرها و استصحاب فعليتها لا ينافي بقاء الفتوى الأخرى على الفعلية التخييرية. (و الحاصل) إنا لا نسلم ثبوت التعيينية للحجة المختاره إذ ليس هناك موجب للتعيين إلا الاختيار لها و لا دليل على أن الاختيار موجب للتعيين بل الأصل عدم التعيين كما سيجيء إنشاء الله فى تقليد الأعلام.

و رد هذا الجواب الثالث بوجوه أخرى: (منها) ما عن المرحوم الشيخ الأنصارى بأن استصحاب التخيير حاكم على استصحاب الحجية التعيينية لأن الشك فى كونه حجة متعينة عليه مسبب عن الشك فى ثبوت التخيير بين الحجيتين.

و أجاب عن هذا الرد بعض أساتذة العصر بأنه لا حكمه بينهما لأن الملازمه بين الحجية التخييرية و بين عدم الحجية التعيينية عقليه لا شرعية من باب أن وجود أحد الضدين يستدعى نفي الآخر عقلا و الحجية التخييرية تضاد الحجية التعيينية فعدمها لم يكن من الآثار الشرعية لبقاء الحجية التخييرية فلا يكون استصحاب الحجية التخييرية حاكما على استصحاب الحجية التعيينية لأن الحكمه إنما تكون على الآثار الشرعية لا العقليه. و عليه فيكون استصحاب كل منهما معارضا لاستصحاب الآخر. و لا يخفى ما فيه فان احتمال الحجية التعيينية إنما نشأ من جهه

النور الساطع فى الفقه النافع،

كون التخيير الثابت بين الفتويين المتعارضين تخييراً ابتدائياً لا- استمرارياً فالحجيه التعيينيه عباره عن كون التخيير المستفاد من الأدله ابتدائياً و عدمها عباره عن كون التخيير استمرارياً و التعيينيه المحتمله إنما هي من آثار التخيير لأن المحتمل منها هو التعيين بعد التخيير و ليس المحتمل منها هو التعيينيه ابتداء حتى يكون احتمالها في عرض احتمال الحجيه التخييرييه و (بعباريه أخرى) إنا إنما نرجع الى استصحاب التخيير بعد فرض أن الأدله الداله على التقليد في حد ذاتها تقتضى التخيير و نشك في أنها تقتضى التخيير ابتداء أو استمراراً فنستصحب التخيير و يرتب عليه عدم التعيين لأن عدم التعيين على هذا الفرض من آثاره الشرعيه لأن الشك فيه إنما كان من جهه أن الشارع رتب على هذا التخيير التعيين بعد اختيار أحدهما أم لم يرتب ذلك.

و (منها) ما رده به بعض المحققين بأنه لا معارضه بينهما لأن الحجيه كانت ثابتة لما اختاره و لم تكن تمنع من حجيه الآخر ابتداء فكيف تمنع نفس تلك الحجيه عنها بقاء. و (بعباريه أخرى) أن سنخ حجيه ما اختاره لم يكن مانعاً عن حجيه الآخر فاستصحب بقائها بل القطع ببقائها لا يمنع من حجيه الآخر و لعله يرجع الى ما ذكرناه. (نعم) للخصم أن يقول إنا نحتمل أنه بعد اختياره لهذه الفتوى قد جعل الشارع لها حجيه تعيينيه بحيث لا يرضى الشارع بالعدول لغيرها و حينئذ فاستصحب حجيه ما اختاره ثابتة. و حجيه الآخر مشكوكه و الأصل عدمها، و بذلك يثبت التعيين لما اختاره. (لا يقال) إن الأصل هو حجيه الآخر لأنه قد كانت الحجيه ثابتة له قبل الاختيار لأحدهما فالأصل بقاءها بعد الاختيار. (قلنا) لا يجرى الاستصحاب

لعدم إحراز الموضوع لأننا نحتمل أن موضوع الحجية هو من لم يتخذ طريقا للواقع.

(و أجب رابعا عن استصحاب التخيير). إن التخيير بين الفتويين إن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٥١

كان شرعيا يستفاد من الإجماع كما ذكره بعضهم أو من السيره كما ذكره آخر أو من أدله التخيير بين الأخبار المتعارضة كما ذكره ثالث فالموضوع للتخيير غير محرز لأنه مردد فى الواقع بين ما هو مقطوع الارتفاع فيما إذا كان التخيير ابتدائيا و بين ما هو مقطوع البقاء فيما إذا كان استمراريا. و إن شئت فقل إن موضوع التخيير إن كان هو المتحير فى وظيفته الشرعية فهو قد ارتفع باختيار احدى الفتويين لأنه يزول تحير العبد بذلك و إن كان الموضوع له من تعارض عنده الحجتان فالموضوع للتخيير باقى بعد اختيار أحدهما، فاستصحاب نفس التخيير لا- يصح لعدم إحراز موضوعه. و لا- استصحاب موضوع التخيير يصح لأن الاستصحاب الشخصى لا- معنى له لتردده بين فردين قصير و طويل و استصحاب الفرد المردد بما هو مردد غير معقول و استصحاب الكلى لا- أثر له حيث أن المفروض أن التخيير الاستمرارى مرتب على أحد الفردين بخصوصه فاذن لا- وجه لاستصحاب التخيير.

(إن قلت) نستصحب نفس التخيير و نقول قد حقق فى محله أن المعبر بقائه فى الاستصحاب هو الموضوع العرفى لا الموضوع الشرعى، و الموضوع عند العرف للتخيير هو الفتويان المتعارضان و هو باقى بعد اختيار أحدهما. (قلنا) إنا لم نعرف الموضوع لهذا الحكم حتى ندرك بقاءه عند العرف و عدم بقاءه عندهم لتردده عندنا بين مقطوع البقاء و بين مقطوع الارتفاع، و لو سلمنا معرفته فهو موضوع لحكم أصولى من نوع الأمور الشرعية لا يدركه

العرف حتى يمكننا أن نجزم بأن العرف يرى بقائه.

(إن قلت) نستصحب موضوع التخيير بمعنى إنا نقول إن الموضوع الذى ثبت له التخيير سابقا نشك فى بقاء شخصه فعلا فنستصحب بقائه. (قلنا) إنا نشك فى بقائه لا من جهه الشك فى بقاء شخصه بل من جهه عدم معرفته

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٥٢

و تعيينه إنه من الأمور الباقية بعد اختيار إحدى الفتويين أو من الأمور الزائلة بعد الاختيار لها.

(إن قلت) إنا نتمسك بإطلاق أدله التقليد فإنها تدل على حجيه الفتوى سواء أخذ بمعارضها أم لا. (قلنا) هذا رجوع عن التمسك باستصحاب التخيير و سيجى ء إنشاء الله تعالى بيانه فى تعداد أدله المجوزين للعدول و ستعرف إنشاء الله الجواب عنه هذا كله بناء على أن التخيير بين الفتويين ابتدائي شرعى.

و أما بناء على انه عقلى باعتبار أن الحاكم به هو العقل لأن أدله التقليد تشملهما ابتداء و ليس المطلوب العمل بهما معا و ترجيح إحداهما بعينها على الأخرى بلا- مرجح و الاحتياط ليس بواجب للسيره و الإجماع و لاتفاق الفتويين المتعارضين على رفعه فيحكم العقل بالتخيير بينهما كما سيجى ء إنشاء الله تعالى فى تقليد الأعلم فنقول أيضا لا يجرى الاستصحاب و لا فى الحكم الشرعى المستند إليه لأن مجرد الشك فيه معناه ان العقل غير حاكم به فيقطع بارتفاعه حيث انه إن كان موضوعه موجودا فالعقل يستقل بحكمه و إن لم يكن موضوعه موجودا فهو مرتفع بارتفاع موضوعه و إن كان مشكوكا فهو لا- يحكم به بعدم إحراز موضوعه.

(إن قلت) ان التخيير العقلى إنما يكون بملاحظه الحجيه الثابته لهما بواسطة عموم أدله الحجيه لهما و هكذا بعد اختيار إحداهما تكون ثابتة لهما، أما

ثبوتها للفتوى المختاره فواضح و أما ثبوتها للفتوى الأخرى فباستصحاب الحجيه الثابته لها قبل اختيار إحداهما و مقتضى ذلك ثبوت التخيير بينهما بحكم العقل كما فى صورته ثبوته قبل اختيار إحداهما و هذا نظير استصحاب الوجوب أو الحرمة و ثبوت استحقاق العقاب عليهما بحكم العقل أو استصحاب عدمهما و ثبوت عدم الاستحقاق بحكم العقل. (قلنا) إن الاستصحاب لحجيه الفتوى الأخرى غير

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٥٣

جار لعدم إحراز بقاء الموضوع عند العرف لأن الحجيه كانت ثابتة لها عند عدم الاعتماد على حجيه أخرى أما بعد الاعتماد على حجيه غيرها فيكون ممن يعلم بالواقع و لو تعبدا. (و قد يرد استصحاب التخيير على تقدير كونه عقليا) بأن العقل إنما أثبت التخيير للمتخيز فى الطريق للواقع و عند عدم معرفته. و بعد الأخذ بإحدى الفتويين زال موضوعه و صار العبد غير متحير فكيف يستصحب التخيير مع زوال موضوعه المقوم له. (و لا يخفى ما فيه) فان موضوع حكم العقل للتخيير هو تعارض الحجيتين فان العقل بعد أن رأى إنهما حجتان لشمول أدله التقليد لهما و ليس لأحدهما أرجحيه على الأخرى ليأخذها بعينها و لا يجب الاحتياط حكم بالتخيير بينهما فحكمه لم يكن من جهه تحيره و عدم معرفه الطريق للواقع فإنه عارف بأنهما كلاهما طريق عنده للواقع بل من جهه عدم مطلوبيه العمل بهما معا. (نعم) يمكن أن يقال إن العقل إنما يحكم بالتخيير بين الحجيتين المتعارضتين من جهه عدم اتخاذه طريقا للواقع فلو اتخذ طريقا للواقع لم يحكم بذلك و حينئذ فيكون الموضوع للتخيير العقلى هو تعارض الحجيتين مع عدم اتخاذه طريقا للواقع فلا يكون باقيا بعد اختيار إحداهما.

(و أجب عن استصحاب

التخيير خامسا) كما يستفاد من تقارير المرحوم آغا ضياء بأن التخيير الثابت فى المقام ليس تخييرا فى المسأله الفقهيه كالتخيير بين خصال الكفارهِ فإنه يكون التخيير معه استمراريا و إنما هو تخيير فى المسأله الأصوليه لأنه تخيير فى الأخذ بإحدى الحجتين طريقا للواقع و هذا يقتضى كون المأخوذ حجه تعيينيه يتعين العمل بها بعد الأخذ بها و من هنا يعلم بأن التخيير ليس حكما مولويا يترتب العقاب عليه بل هو إرشاد إلى حكم العقل بوجوب الأخذ مقدمه لتحصيل الحجه الشرعيه على الواقع كما هو الحال فى وجوب الفحص مقدمه لتحصيل الحجه الشرعيه. (و جوابه) إن هذا مصادره على المطلوب فإنه نحتاج

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٥٤

الى الدليل على كون ذلك يقتضى كون المأخوذ حجه تعيينيه لا يجوز العدول عنها فى الوقائع المستقبليه.

(و أجب عن استصحاب التخيير سادسا) إنه استصحاب فى الشبهات الحكميه الكليه و لا نقول بجريانه فيها (و رده) إنا قد قلنا بجريانه فيها فى محله.

(و أجب عن استصحاب التخيير سابعا) بأنه بعد الالتزام بإحدهما صارت هى الحجه الفعليه و سقطت فتوى الثانى عن الحجيه كما التزم به غير واحد فى الخبرين المتعارضين فيكون الاختيار لإحدهما نظير المرجح لأحد الخبرين على الآخر و يمكن أن يستدل على ذلك بأن الفتويين المتعارضين لم يتساقطا رأسا و يرجع لغيرهما لكونه خلاف الإجماع و السيره مع أنهما حجه فى رفع ما عداهما بلا معارض لهما فى ذلك و ليس كل منهما حجه لتكاذبهما و تنافيهما و لا أحدهما المبهم كما هو واضح و لا المعين لبطلان الترجيح بلا مرجح و لم يعين الشارع ما هو حجه فلا بد أن يكون الشارع قد أوكل

أمر الحجية لما يختاره المكلف من الفتاوى فتكون الحجية مشروطه بالاختيار للفتوى. (و فيه) انه سيجى ء إنشاء الله فى بحث تقليد الأعلم إن أدله التقليد تشمل كلا منهما و إن التخيير بينهما يحكم به العقل من جهة عدم مطلوبيه الجمع فى العمل بهما معا قطعاً فتكون الفتوى الثانيه باقيه على حجيتها و لا- دليل عندنا على أن الاختيار لأحدهما مسقط لحجيه الفتوى الأخرى بالنحو المجعول لها بل هو عين المتنازع فيه.

(و أجيب عن استصحاب التخيير ثامناً) ان استصحاب التخيير استصحاب معلق لأن مرجع التخيير الثابت سابقاً إلى أنه لو اختار إحدى الفتويين كان حجه عليه فحجيه فتوى المجتهد الثانى معلقه على الاختيار. (و فيه) انه سيجى ء إنشاء الله فى مبحث

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٥٥

تقليد الأعلم من ان الحجية ثابتة للفتويين معا نعم يتم هذا على مسلك من يذهب الى أن الاختيار من قبيل المرجح.

(و أجيب عن استصحاب التخيير تاسعاً) انه معارض باستصحاب الحكم الفرعى الذى ثبت فى حقه من جهة الأخذ بفتوى المجتهد الذى قلده أولاً.

(و فيه) ان استصحاب التخيير حاكم عليه لأن الشك فى بقاء الحكم الفرعى المأخوذ مسبب عن الشك فى بقاء التخيير. (و قد أجاب) المرحوم الأصفهاني عن استصحاب الحكم الفرعى أنه لا- حكم فرعى على بعض وجوه الطريقيه. (و فيه) انه لو تمّ لما صح استصحاب كل حكم قامت الاماره عليه على بعض تلك الوجوه مضافاً إلى أن اليقين المأخوذ فى الاستصحاب يعم اليقين التعبدى سلمنا لكن أدله التنزيل للظن منزله اليقين تثبت هذا الأثر للظن المعبر و هو استصحاب مؤداه.

(و أجيب عن استصحاب التخيير عاشراً) ان التخيير الثابت فى المقام حدوثاً ليس تخييراً فى المسأله

الفرعيه واقعا كما فى التخيير بين خصال الكفاره و المواطن الأربعة لأننا نعلم إجمالاً بعدم ثبوت أحدهما واقعا، و أيضا ليس هو تخييراً ظاهرياً لأن موضوع الحكم الظاهري هو الشك فى ثبوت الحكم واقعا و نحن لا نحتمل فى صورته اختلاف الفتاوى، إننا مخيرون بين القصر و الإتمام كى يثبت فى حقنا التخيير الظاهري بل الثابت هو التخيير بين الحجج الذى نسميه بالتخيير فى المسأله الأصوليه و هو يقتضى إناطه فعليه الحجه باختيار المكلف و هذا من خصائص التخيير فى الحجج و إلا فالحجيه فى غير مورد المعارضه لا- تناط فعليتها باختيار المكلف بل بنفس الوصول تكون فعليه إذا عرفت ذلك ظهر لك انه قبل الاختيار لإحداهما كانت كل منهما حجه شأنه و بعد الاختيار لإحداهما صارت المختاره حجه فعليه و يشك فى زوال الحجيه الشأنيه عن الأخرى بحيث بالاختيار لا تكون حجه فعليه فمقتضى استصحاب التخيير ثبوت ذلك لها و يعارضه أمران

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٥٦

استصحاب الحجه الفعليه للفتوى التى اختارها فى الأول و استصحاب الحكم الشرعى الذى قد دلت عليه الفتوى المختاره فى الأول. و لا يخفى ما فيه لما عرفته من أن الحجه الفعليه ثابتة لكلا الفتويين المختلفتين و إن الاختيار لإحداهما ليس بمرجح و قد عرفت ان استصحاب التخيير حاكم على استصحاب الحجيه الفعليه و على استصحاب الحكم الشرعى، بل قد تقدم عدم المنافاه بين استصحاب التخيير و استصحاب الحجه الفعليه لأن المستصحب الحجه الفعليه التخييريّه لا- التعيينيه لأنها هى المتيقنه سابقا. (نعم) الجواب هو عدم تماميه استصحاب التخيير لعدم إحراز بقاء الموضوع عرفاً كما تقدم فى الجواب الرابع عن استصحاب التخيير.

(و أجب عن استصحاب التخيير

حادى عشر) بأن الأدله الداله على التخيير إنما توجب التخيير. و الوجوب إنما يقتضى تحقق الطبيعه و هى تحقق بفرد واحد فاذا اختار إحداهما. فقد امثل الأمر و إذا امثل الأمر فقد سقط فيحتاج بقاء التخيير إلى أمر جديد و الأصل عدمه فلا مجال لاستصحاب التخيير بل الاستصحاب جار فى وجوب العمل بما اختاره فى الزمان الأول. (و لا يخفى ما فيه) لأن وجوب التخيير موضوعه كلما وجد توجه الأمر به و موضوعه تعارض الحجيتين و هو يوجد كلما تجددت الوقعه فإنه عند الابتلاء بالواقعه مره ثانيه أيضا تتعارض عنده الحجتان.

(و أجب عن استصحاب التخيير ثانى عشر) ان التخيير هنا عقلى حكم به العقل و هو إنما يثبت للمتخير و قد زال تحيره باختياره احدى الفتويين لأنه صار له حجه و طريق للواقع و ليس للتخيير دليل لفظى حتى يرجع لإطلاقه و لو كان لم يكن له إطلاق مسوق لذلك كذا استدل استاذنا الشيخ كاظم أعلى الله مقامه على عدم جواز العدول. (و لا يخفى ما فيه) فإنه من استند فى التخيير للإجماع أو السيره أو لأدله التخيير فى الأخبار المتعارضه يكون التخيير عنده شرعيا.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٥٧

و من استند فى الحكم بالتخيير الى أن أدله التقليد تشمل الفتاوى المتعارضه فتكون داله على حجيتها و العقل يحكم بالتخيير فيها لعدم إمكان العمل بها نظير المتزاحمين فيكون العقل إنما يثبت التخيير لمن تعارض عنده الحجتان لا للمتخير و هو باقى لم يزول باختيار المكلف احدى الحجيتين. نعم الأولى أن يقال أنه بناء على أن التخيير قد حكم به العقل، فالعقل إنما يحكم فى المقام بالتخيير عند تعارض الحجه مع عدم اتخاذ

طريق للواقع. و العبد لما اختار إحداهما صار عنده طريق للواقع فلم يكن الموضوع موجودا.

(و أجب عن استصحاب التخيير ثالث عشر) ما ذكره السيد أحمد الحسينى النجفى (ره) و حاصله أن التخيير إنما يكون فى العلم بالحكم قبل الأخذ بقول المجتهد و العمل به فهو مخير فى أخذ قول أيهما شاء و جعله طريقا لعلمه و معرفته بالحكم لأن العامى المقلد إذا اختار قول أحد المجتهدين و أخذ منه الفتوى حصل له صغرى و هى هذا ما أفتى به المفتى ثم يضم إليها كبرى قام عليها الإجماع و الأدلة و هى كلما أفتى به المفتى فهو حكم الله فى حقى فيصير باختياره أحد القولين عارفا و عالما بالحكم الشرعى فيتعين عليه العمل بما علم و يحرم عليه تركه للأدلة الداله على وجوب العمل بالعلم على وجه العموم و الإطلاق الشامل للمجتهد و المقلد و عليه فلا يجوز العدول عنه لأنه لازمه عدم العمل بما علم. (و دعوى) أن العلم الذى دلت الأدلة على وجوب العمل به هو العلم الحقيقى و علم العامى المقلد علم تنزىلى فلا تشمله تلك الأدلة. (فاسده) إذ لو لم يصدق العلم على مثل علم المقلد و لم تشمله إطلاقات العلم لزم عدم شمولها لعلم المجتهد لأنه أيضا علم تنزىلى يحصل من الامارات الظنيه فمن يقول بذلك لزمه أن لا يعد نفسه من العلماء و لا يتم له القول بأن مداد العلماء كدماء الشهداء و يكذب كل من عرف الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعيه و لا يسمى هذا الفقه علما و إن أبيت عن ذلك فنقول إن العامى المقلد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٥٨

بعد ترتيبه القياس المذكور يحصل

له العلم بحكمه الظاهري كالمجتهد يحصل له العلم بالحكم الظاهري باستفادته من الاماره و يكون أخذ العامي بفتوى المجتهد كأخذ المجتهد للروايه فظهر أن الأدله الداله على وجوب العمل بالعلم تشمل العامي المقلد بعد أخذه لقول المجتهد و حينئذ فيحرم أن يأخذ بغيره و يعمل به و لا يجوز له التخيير.

(إن قلت) إن التخيير هنا يكون كالتخيير بين خصال الكفاره ألا ترى ان المجتهد إذا تعارض عنده الدليلان على تعيين القراءه أو التسيحات في الأخيرتين مثلا و كان الدليلان متساويين ليس لأحدهما مرجح كان بالخيار في الأخذ بأيهما شاء فلو قرأ الفاتحه في صلاه يجوز له التسيح في الأخرى كما هو الفتوى فهكذا حال العامي المتردد بين المجتهدين المتساويين. (قلنا) إن التخيير إن كان من جهة قيام نص خاص عليه كما في خصال الكفاره فيثبت منه تكليف خاص فيكون مخيرا تخيرا استمراريا و أما إن كان التخيير من جهة حكم العقل فالتخيير ابتدائيا فما اختاره يكون الحكم في حقه و لا يجوز العدول عنه للاستصحاب و لما ورد من أن حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة و لا دليل على تخصيص هذا العموم الاستمراري بل الضروره الإسلاميه حاكمه بأن الحكم الشرعي مطلقا أوليا كان أو ثانويا لا يتغير و لا يتبدل و لا يرفع و لا ينسخ بعد انقطاع الوحي كما هو الحال في زمان الغيبه بل هو باق انتهى ملخصا بتوضيح منا ثم بعد هذا ذكر المستدل المذكور السيد أحمد الحسيني انه اجتمع بالمرحوم الفقيه الفاضل الشيخ أسد الله الشوشتری و كان يذهب الى جواز العدول فأورد الشيخ (ره) عليه بما حاصله إن ما ورد من أن

حلال محمد (ص) حلال و ما قامت عليه الضروره ان الحكم واحد لا يتغير هو ناظر الى حكم الله الواقعي النفسى الأمري و بعد حدوث سقيفه بنى ساعده انقطعت يدنا عنه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٥٩

و حدث حكم الله الظاهرى و هو دائر مدار العناوين و الاعتبارات ألا ترى إن المجتهد إذا أدى نظره الى حكم شرعى جاز له تجديد النظر فإذا أدى نظره الى خلاف الأول فهل يمكن أن يقال إن الحكم الثانى فاسد لأن حلال محمد (ص) حلال و لأن الضروره قامت على أن الحكم واحد فكذا الحال هنا فإن العامى المقلد إذا اختار تقليد المجتهد فى مسأله كانت فتواه حكم الله فى حقه ما دام باقيا عليه فاذا عدل عنه و رجع الى الآخر و اختار قوله صار ذاك حكم الله فى حقه فالتخير هنا استمرارى نظير التخير فى أمارات القبلة بعد تعارضها و تساويها فان المكلف إذا اختار أحدها فى صلاته جاز له اختيار الأخرى فى صلاه أخرى بل فى تلك الصلاه لو أبطلت فكما جاز التخير الاستمرارى فى أمارات الموضوعات فليجز فى أمارات الأحكام. و أجاب السيد (ره) عنه بما حاصله ان العقل لما كان حاكما بالتخير بين القولين ابتداء فيكون اختيار أحدهما مرجحا شرعيا فاذا اختار أحدهما حصل له صغرى القياس و هى هذا ما أفتى به المفتى فيضمه الى الكبرى المذكوره فينتج هذا حكم الله فى حقى و لا يصح بعده أن يضم هذا المرجح و هو الاختيار لقول المجتهد الثانى لأننا مأمورون بحكم الله الواقعي النفسى الأمري و تحصيله بأى نحو كان و إنما عدلنا إلى أخذ قول المجتهد للضروره و هى تقدر

بقدرها و قد ارتفعت الضروره باختيار قول المجتهد الأول و حصل العلم بالتكليف و هو يجب العمل به لما تقدم من أن الأدله تدل على وجوب العمل بالعلم و حينئذ فلا- يبقى تكليف بوجوب تعلم الحكم حتى يرجع للمجتهد الآخر بل مقتضى وجوب العمل بقول المجتهد الأول هو المنع عن العمل بقول المجتهد الثانى انتهى بتوضيح و تنقيح منا. (و الجواب عنه) ان كلامه يرجع الى الاستدلال بأمر ثلاثه:

(الأمر الأول) انه يجب العمل بالعلم و لازم ذلك المنع من العمل بغيره و العامى قد حصل له العلم بتقليده المجتهد الأول فيجب أن يعمل بقوله و لازمه المنع عن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٦٠

العمل بقول غيره، و لا يخفى ما فيه فان وجوب العمل بالعلم هو أمر عقلى لأنه عبارته عن حجه العلم و هى بحكم العقل لا بجعل جاعل و من المعلوم أن العقل لا- يمنع من التماس طريق يحصل العلم بالحكم غير الطريق الأول بدليل انه يجوز للمجتهد أن يجدد رأيه فى المسأله مع انه قد حصل العلم بها و وجب العمل به.

و بدليل أنه يجوز للعامى المقلد أن يجتهد و يحصل العلم الحقيقى أو التنزىلى بالمسأله فالعقل حاكم بجواز تحصيل العلم مره أخرى بالمسأله نعم لا- يوجب ذلك و الخصم فى المقام يقول بجواز الرجوع للمجتهد الثانى هذا مع أن حكم العقل بوجوب العمل بالعلم مقيّد بما دام العلم موجودا و لم يحكم العقل بوجوب إبقاء ذلك العلم فالخصم يدعى ان العلم الأول الحاصل من تقليد المجتهد الأول لا يجب إبقائه و يجوز العدول الى علم آخر حاصل بتقليد المجتهد الثانى.

(الأمر الثانى) ان حلال محمد (ص) حلال ليوم القيامه

و هذا العامى بتقليده للمجتهد الأول صار الحكم فى حقه هو ما دل عليه فتواه فيبقى ليوم القيامه و العدول الى الغير ينافى بقاء الحكم مستمرا، و لا يخفى ما فيه فان حلال محمد (ص) إنما هو فى الحكم الواقعى النفسى الأمري لا الحكم الظاهرى و بالتقليد أو الاماره المعتمره لم يحصل العلم بأنه الحكم الواقعى النفسى الأمري و لو فرضنا انه حصل له العلم ثمّ التمس المكلف طريقا فانقلب علمه الى العلم بحكم آخر فيرى أن حلال محمد (ص) هو هذا الحكم الآخر لا الأول فالمكلف العامى عند رجوعه للمجتهد الآخر يكون تقليده الأول باطلا و طريق الحكم هو قول المجتهد الثانى و يرى أن حلال محمد (ص) هو مؤدى قول الثانى مضافا الى انه لو تمّ للزم عدم صحه الاجتهاد بعد التقليد و عدم صحه تجديد النظر.

(الأمر الثالث) هو ان الضروره تقدر بقدرها و قد ارتفعت الضروره بالرجوع للأول، و فيه ما لا يخفى انه أى ضروره فى البين و إنما الشارع جعل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٦١

طريقا للعامى و هذا الطريق موجود هنا و هناك و كان ترجيح أحدهما على الآخر باختياره فللمكلف أن يختار أيهما شاء عند الابتلاء بالواقعه إلا إذا ثبت المنع من اختيار الآخر.

(الدليل الثانى للمجوزين للعدول) هو استصحاب صحه تقليد الثانى

الذى يريد أن يعدل إليه فإنه قبل اختيار أحدهما كان تقليده لمن يريد أن يعدل إليه صحيحا فيستصحب هذه الصحه و هكذا استصحب جواز تقليده و هكذا أصاله عدم اعتبار المزيه و المرجحيه فى تقليده للأول بالعمل بفتواه و أصاله البراءه من حرمه العدول و أصاله البراءه من التعيين لفتوى المجتهد الأول و أصاله عدم مانعيه فتوى المجتهد الأول عن حجيه

(إن قلت) انه باختيار أحدهما صار ذا مزيه على الآخر و محتمل الأهميه فيكون مقطوع الوجوب و الآخر مشكوك الوجوب و الأصل عدم وجوبه فيتعين وجوب ذى المزيه. (قلنا) إن حجه الفتوى إن كانت من باب السببيه فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المتزاحمين. و احتمال التعيين الناشئ من احتمال الأهميه بسبب الأخذ بالفتوى لا يوجب إلا احتمال فعلية الطلب بعينه و ذلك لا يوجب تعيين وجوب الأخذ به لجريان البراءه العقليه عنه لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. و بعباره أخرى انه بناء على السببيه فالطلب الخطابى بالنسبه لكل واحد ثابت و فعليتهما معا بنحو التنجيز غير معقول لعدم قدره على امتثالهما و أصله البراءه عن العقوبه على ترك كل منهما بالخصوص محكمه فيحكم العقل بالتخير و جواز العدول.

(إن قلت) إنا نقطع بفعلية الخطاب فى فتوى الأول لأن مانعيتها عن الأخرى محتمله دون مانعيه الأخرى لها فإنها غير محتمله كما هو الفرض، و إذا قطعنا بفعليتها بعينها لم يجرى أصل البراءه عنها و جرى أصل البراءه فى الفتوى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٦٢

للمجتهد الآخر. (قلنا) القطع بفعلية الخطاب فى فتوى الأول لا يوجب القطع بتعيينها فيجرى أصل البراءه عن تعيينها لحكم العقل بقبح العقاب على مخالفتها بالخصوص سواء قلنا ان الحكم و تعيينه عباره عن الإراده أو هو البعث الاعتبارى المنتزع من الإنشاء بداعى جعل الداعى هذا كله بناء على السببيه، و أما بناء على الطريقيه فاستصحاب كون الثانى مبرئاً للذمه من أول الأمر يوجب أن يكون معلوم الحجيه شرعا فلا يتعين وجوب ما اختاره أولاً.

(و جوابه) إن استصحاب صحه تقليد الثانى أو جواز العدول اليه أو جواز

تقليده أو حجيه فتواه غير جارى لما عرفت من عدم إحراز بقاء الموضوع عرفا فى الجواب الرابع عن استصحاب التخيير. و أما باقى الأصول التى ذكرها المستدل فهى لا تثبت حجيه فتوى المجتهد الثانى الذى يريد أن يعدل اليه فلا بد من التماس دليل على ذلك و هو اما الاستصحاب لحجيتها و قد عرفت ما فيه و أما إطلاق أدله التقليد و سيجى ء إن شاء الله تعالى ما فيها عند التعرض للدليل الرابع للمجوزين للعدول.

(الدليل الثالث للمجوزين للعدول) انه بالعدول قد تحصل الموافقه القطعيه

فيما لو كان حكم الواقعه منحصرًا بين حكم المجتهد الأول و حكم المجتهد الثانى. (و جوابه) انه مضافا الى عدم لزوم ذلك فى سائر الموارد انه قد يلزم المخالفه القطعيه و هى محرمه بحكم العقل لحصول القطع بالعصيان معها بخلاف الموافقه القطعيه فإنها غير واجبه فى المقام إذ لم يذهب أحد إلى وجوب العدول.

(الدليل الرابع لهم)

و الذى يظهر من المرحوم الأصفهاني اعتماده عليه أن أدله التقليد أما (اللفظيه منها) فهى مطلقه و عامه بالنسبه إلى سائر أقوال المجتهدين الجامعين للشرائط بمعنى أنها تدل على جواز الأخذ بقول المجتهد الجامع للشرائط مطلقا سواء أخذ بقول غيره من المجتهدين الجامعين للشرائط أم لا و مقتضى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٦٣

ذلك جواز العدول أما وجه الإطلاق فى الأدله اللفظيه فهو أن مثل آيه نفر تدل على وجوب العمل بقول الفقيه على القوم سواء عمل القوم قبل هذا بفتوى مجتهدا آخر أم لا و نظير هذه الآيه قوله (ع): فللعوام أن يقلدوه و هكذا قوله تعالى فَسَيَتْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ*. فان موضوعها عدم العلم بالواقع و هو موجود بعد الأخذ بإحدى الفتويين. و أما (الأدله اللبيه منها) كالفطره و السيره و دليل الانسداد فلأذن موضوعها الجاهل المتحير الذى لا- يعرف الواقع النفس الأمري و لا ريب أن العامى بتقليده للمجتهد الأول باقى على تحيره بالنسبه للواقع إذ لم يحصل له العلم بالواقع و إنما صار منقادا لما يراه مجتهده فالأدله المذكوره تقتضى جواز أخذه بقول المجتهد الثانى الجامع للشرائط و جواز العدول عن الأول. (و جوابه) ان الأدله اللفظيه للتقليد ليس لها إطلاق من هذه الجبهه فإن آيه نفر ناظره إلى وجوب التفقه

و الى وجوب الحذر عند الإنذار أما انه يجب الحذر مره أخرى من شخص مساوى للمنذر الأول و يترك الحذر من المجتهد الأول فالآيه بعيده عنه. و أما روايه: «فللعوام أن يقلدوه». فهي ناظره إلى وجوب التقليد من دون نظر لصوره ما إذا قلد سابقا أم لم يقلد و أما آيه فَسَدُّوا أَسْمَاءَ الدُّكْرِ فَإِنَّهُ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّهَا لَيْسَتْ نَازِرَةً إِلَى صُورِهِ مَا إِذَا سَأَلَ أَهْلَ الذِّكْرِ بِحَيْثُ تَدُلُّ عَلَى سَوَالِهِمْ مَرَّةً أُخْرَى فِي نَفْسِ الْمَسْأَلَةِ الَّتِي سَأَلَ عَنْهَا أَوَّلًا. هذا مضافا الى إمكان دعوى ان الاستفادة من أدله التقليد اللفظيه ان الموضوع فيها و لو بمناسبه الحكم للموضوع هو المتحير لا من قلد أولا و عرف الواقع بالتقليد أو بالحجه المعتمده بل لعل ذلك هو المتبادر و المنصرف اليه من سائر الامارات و يؤيده أن قوله تعالى إِنَّ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* ظاهر في عدم العلم كليه بالواقع و هو من لم تكن حجه له معتمده على الواقع حتى بالسؤال منهم سابقا لوضوح أن هذه الآيه لا تأمر بالسؤال مره

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٦٤

ثانيه في نفس المسأله لمن سأل عنها و عرف حكمها و إلا لزم وجوب تكرار السؤال عن المسأله الواحده من أهل الذكر الى أن يحصل العلم و هذا لا يلتزم به المستدل و أما الأدله اللببيه فالقدر المتيقن من موضوعها هو المتحير في الوظيفه الشرعيه و بعد الأخذ بإحدى الفتويين زال تحيره في وظيفته الشرعيه. فلا تدل على جواز تقليد العامي مره ثانيه في المسأله، و دليل الانسداد في باب التقليد إنما يوجب حجيه الظن مع عدم الطريق للواقع و انسداد الواقع على المكلف و العبد بتقليده

المجتهد الأول كان الواقع عنده مفتوحاً فلا- يصح الأخذ بقول المجتهد الثاني من جهة دليل الانسداد و لا تجرى مقدمات الانسداد في حقه مره أخرى.

(إن قلت) ما ذا تقول في حججه الخبر من باب الانسداد فان من عمل بالخبر من هذا الباب تجرى فيه مقدمات دليل الانسداد مره ثانيه بالنسبه للخبر المعارض المساوى. (قلنا) لا نسلم جريانها بعد الأخذ بمعارضه.

(إن قلت) بناء على السببيه يكون المقام من قبيل تزامم الواجبين و يكون مقتضى القاعده استمرار التخيير لأن حكم العقل بالتخيير في أول الأمر إنما هو من جهة وجود المصلحه المأمور بها في العمل بكل منهما و عدم رجحان احدى المصلحتين على الأخرى عند الشارع و هذا المناط موجود فيهما بعد الأخذ بإحداهما. (قلنا) إنه إذا كان دليل الحجيه لا يعلم شموله لما بعد الأخذ بإحداهما فلا- يحرز المناط إلا- بالاستصحاب كما تقدم توضيحه. و بعبارة أخرى احتمال التعيين في الفتوى المأخوذه موجود لا- يرفعه إلا استصحاب التخيير و قد تقدم الكلام فيه في الدليل الأول و قد أجاب بعضهم عن هذا الدليل الرابع بأن المعارضه بين الفتاوى موجب له لسقوط أدله التقليد في موردها فلا إطلاق لها بالنسبه إليها و فيه انه سيجى ء إن شاء الله تعالى في مبحث تقليد الأعلم عدم سقوطها في مورد المعارضه.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٦٥

(الدليل الخامس لهم) [إطلاق أخبار التخيير العلاجيه]

إن التخيير إنما يستفاد من الأخبار العلاجيه و هي مطلقه تشمل التخيير ابتداء و استمراراً لأن موضوعها من جاءه خبران متعارضان. (و جوابه) إنا لو سلمنا استفاده ذلك منها و إلحاق تعارض الفتويين بتعارض الخبرين فهي إنما تدل على ثبوت التخيير اما انه بدوى أو استمرارى فليست ناظره إليه.

(الدليل السادس لهم) [ابتدائه التقليد في كل واقعه ابتلى بها]

ان التقليد و قول المجتهد المقلد ليس يوجب ثبوت الحكم الشرعى و إنما يوجب جواز العمل به بالنسبه إلى الوقائع الخاصه فيكون التقليد في كل واقعه ابتلى بها تقليداً ابتدائياً فيتخير فيها في الرجوع الى أى مفت شاء لعدم ثبوت حكم معين في حقه بالنسبه إليها ظاهراً و بعبارة أخرى ان الجاهل إذا شك في حكم واقعه لم يجب عليه الرجوع الى المجتهد إلا في حكم تلك الوقاع الجزئيه من دون اعتبار أن يقلده في نظائرها مما هي أفراد للمسأله الكليه لأن محل ابتلائه هي هذه الوقاع الجزئيه الخاصه و الوقاع الثانيه قبل الابتلاء بها لا دليل على تأثير التقليد فيها و لا على شرعيته بالنسبه إليها بل الدليل قائم على عدم مشروعيتها بالنسبه إليها لأن التقليد إنما هو مقدمه للعمل و إذ لا عمل فلا أمر به حتى تجب مقدمته و من هنا التزم بعضهم بأن من قلد مجتهداً يجوز العقد بالفارسيه فاعتمد عليه و عقد فلا يجوز له العدول لغيره ممن لا يجوز ذلك بأن لا يرتب آثار الزوجيه من الاستمتاع و النفقه و القسمه و نحوها و إنما يجوز له العدول لغيره في عقد امرأه أخرى فلا يعقد عليها بالفارسيه و قد نسب بعضهم هذا القول لصاحب الجواهر. (و الجواب عنه) إن قول المجتهد المقلد نظير الاماره المعبره يثبت به الحكم الشرعى و

يكون مؤداه هو حكم الله في حقه فيكون بأخذه لقول المجتهد قد قلده في سائر الوقائع التي هي جزئيات لموضوع الحكم الشرعي الذي دل قول المجتهد عليه كما هو ظاهر أدله التقليد و لقيام الإجماع على عدم لزوم تجديد تقليده

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٦٦

بالنسبه لكل واقعه واقعه من مصاديق موضوعه و أيضا يلزم من ذلك جواز تقليده لمجتهدين مختلفين في الفتاوى دفعه واحده في واقعتين من مورد واحد مثلا- عنده مائتان مضافان بماء الورد و كان مجتهدان أحدهما يفتى بجواز الوضوء من ماء الورد و الآخر يمنع منه فهو يقلد أحدهما في هذا الماء الورد و الآخر في ذاك الماء الورد دفعه واحده فيتوضأ من أحدهما و يتيمم مع الآخر عند فقدان الماء لأن كل منهما تقليد مستقل مع أن أدله التقليد لا تساعد على ذلك و لا يلتزم به أحد.

(الدليل السابع لهم)

و هو ما ذكره المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهاني رحمه الله. و حاصله ان حجيه فتوى المجتهد إن كانت من باب الطريقيه فتكون منجزه للواقع عند الإصابه و معذره عند المخالفه و مع فرض التعارض لا معنى لمنجزيه كل منهما لمخالفه إحداهما للواقع قطعاً فتزول لكن كون كل منهما معذره عن الواقع بمعنى مسقطه للعقاب لا- مانع منه و لا موجب لرفع اليد عنه بل لا بد من الالتزام به للإجماع على عدم سقوط الفتويين و عدم الرجوع الى غيرهما عند فرض انحصار الطريق للعامى بالرجوع للفتوى بل لا مانع من استفادته من نفس دليل الحجيه لأن التعارض يمنع عن تصديق دليل الحجيه من حيث منجزيه الطريقتين للواقع و لا يمنع التعارض من تصديق دليل الحجيه من حيث معذريه

كل من الطرفين و كون كل واحد منهما مبرئ للذمه إذا ظهر لك ذلك و إن معنى حجيتها كون كل منهما معذره مع دوران العقاب على مخالفتها فإذا شك بعد العمل بإحدى الفتويين فى تعيين ما أخذ به عليه أم كل من الفتويين باقيه على معذريتها شرعا كان مقتضى الاستصحاب بقائهما و منه تعلم أن استصحاب الحكم المأخوذ سابقا لا يوجب تعيينه لأنه كان ثابتا سابقا و لم يكن ثبوته مانعا من ثبوت الآخر فكيف يمنع عن ثبوته بقاء بل بناء على الطريقيه كما هو فرض الكلام ليس هناك حكم شرعى فعلى بل الثابت منجزيه الفتويين و معذريتهما و من المعلوم أن منجزيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٦٧

الفتوى المعمول على طبقها و معذريتها لا تمنع عن منجزيه الأخرى و معذريتها و كل منهما فى عرض الآخر و ليس هناك حكم بنحو التخيير من الشارع غير هذين الحكمين أعنى الحجيه الثابته لكل منهما بل حتى لو قلنا بأن الطريقيه جعل الحكم المماثل على طبق الموافق للواقع فمع فرض بقاء هذا الحكم فى صورته التعارض يكون مرجع الأمر بالتخيير بقوله (ع): «اذن فتخير» الى جعل الحكم على طبق كل من الخبرين تختيارا كما أن مرجع الأمر بالأخذ بالراجح الى جعل الحكم على طبقه فعلا- و عليه فاستصحاب الحكم المختار لا- يوجب تعيينه على المكلف لأن الحكمين المجعولين على طبق الفتويين لا- يعقل أن يكونا بنحو التعيين فعليا لمكان المعارضه فلا- محاله تحقيقا للالتزام بهذا أو ذاك يجب أن يكون الحكمان فعليين تختياريين هذا كله على القول بحجيه الفتوى من باب الطريقيه، و أما إن كانت من باب الموضوعيه بجعل الحكم المماثل على طبق

كل من الفتويين فحال الحكمين حال الواجبين المتراحمين فان فرض تخيير من الشارع كان مولويا لا إرشاديا الى ما حكم به العقل فالصحيح منه جعل الحكم المماثل على كل منهما بنحو التخيير فيجب القصر و الإتمام مثلا بنحو التخيير فاستصحاب الحكم المختار بل القطع به لا- ينافى استصحاب الحكم الغير المختار و القطع به. و إن لم يكن تخييرا من الشارع فلا- مجال لاستصحاب التخيير العقلي و لا يمنع استصحاب الحكم المأخوذ عن ثبوت الحكم الآخر لأن كل منهما ثابت بنحو لا ينافى ثبوت الآخر و حكم العقل بالتخيير بين تطبيق العمل على هذا أو ذاك لا يوجب تصرفا في الحكم الشرعي و لذا صح تطبيق العمل على كل منهما. (و الجواب عن ذلك) إن هذا يرجع لاستصحاب التخيير و قد تقدم الكلام فيه و كان اللازم عليه هو تصوير ثبوت الحجبه للمعارضين في عرض واحد و سيجى ء إن شاء الله تعالى بيانه منا في تقليد الأعلم.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٦٨

أدله المانعين من العدول عن تقليد مجتهد الى آخر

إشاره

و أما الذين منعوا من العدول فقد استدلوا بعده أدله:

(أحدها) الإجماع المنقول

عن ابن الحاجب و العزدي و العميدي و المحقق القمي. (و فيه) ان هذه المسأله على ما ذكره صاحب المناهج لم تر في كتب أصحابنا إلا- في كتاب العلامه و قليل من المتأخرين منه و محض اختيارهم لا- يثبت الإجماع مع حكاية الخلاف عن المحقق الأول و الثاني و عن العلامه في النهايه و عن الشهيد الثاني حيث حكى عنهما جواز العدول مع أن ثبوت الإجماع الكاشف عن رأى المعصوم (ع) في هذه المسأله التي لم يكن في عصر الامام (ع) لها عين و لا أثر مما لا سبيل اليه.

(الثاني) إنا لو جؤزنا العدول لاختل النظام

و يكون الحكم الشرعي كيفى باختيار العبد فيقلد ما وافق هواه في كل حين و دواعى الناس تختلف آنا فأنا. (و أوجب عنه) ما حاصله أن جواز العدول لو كان يوجب اختلال النظام لأوجبه في صورته موت المجتهد أو تجدد رأيه أو كفره أو فسقه مع انهم أفتوا بجواز العدول في هذه الموارد. و أورد عليه بأن في هذه الموارد لا يوجب الاختلال لوقوعها قهرا و نادرا بخلاف ما نحن فيه فإنه يكون بالدواعى النفسانيه. و الحق في الجواب أن يقال إن ذلك لا- يوجب الاختلال في النظام لأنه لا شك ان كل مجتهد يرجع له جماعه في فتواه مع عدم اختلال النظام و لو كان بالعدول يختل النظام لكان الواجب تقليد الناس شخصا واحدا.

(الثالث) [الأخبار]

ما تقدم من مقبوله بن حنظله ص ٣١ فإنها من أدله جواز التقليد و هي ظاهره في عدم جواز الرد. و العدول نوع من الرد و هكذا سائر

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٦٩

أدله القضاء الداله على عدم جواز رد حكم الحاكم إذا قلنا بأنها تدل على التقليد فهي تدل على عدم جواز العدول. (و فيه) انها لو دلت لاقتضى ذلك عدم جواز رد الفتوى من كل أحد كالحكم.

(الرابع) الاستصحاب لحجيه فتوى المجتهد الأول

و استصحاب وجوب العمل بقوله و استصحاب الاحكام الفرعيه المأخوذه منه دون الفتوى للمجتهد الثاني فإنه لا يجرى فيها الاستصحابات المذكوره لعدم إحراز بقاء الموضوع عرفا كما تقدم في جواب أدله المجوزين فالأصل عدم حجيتها بل لا نحتاج الى الأصل لأن مجرد الشك في الحجيه كافي في رفعها. (و جوابه) كما قيل معارض باستصحاب التخيير. و لكنك قد عرفت عدم جريان استصحاب التخيير في الجواب عن أدله المجوزين فيكون الاستصحاب لحجيه فتوى المجتهد الأول جارى بلا معارض. و فتوى المجتهد الثاني مشكوكه فالأصل عدمها بل مجرد الشك في الحجيه كاف في نفيها.

(الخامس) قاعده الاشتغال

للتردد بين تعيين العمل بقول المجتهد الأول و بين التخيير بينه و بين قول المجتهد الثاني و الاحتياط واجب في مثله لدوران الأمر بين التعيين و التخيير. (و الجواب) عنها كما قيل ان استصحاب التخيير مقدم عليها و لكنه قد عرفت عدم تماميه الاستصحاب للتخيير لعدم إحراز بقاء الموضوع.

(السادس) لزوم المخالفه القطعيه

فيما لو قلد مجتهدين في واقعه يذهب كل منهما الى خلاف الآخر بحيث بالعمل بالثاني يحصل له العلم بمخالفه الواقع كما لو قلد من يقول بأن المسافه أربعه فراسخ فصلى الظهر قصرا ثم عدل الى من يقول بأن المسافه ثمانيه فراسخ فصلى الظهر في ذلك المكان تماما فيلزم من ذلك المخالفه القطعيه و هي محرمه فإذا لم يجز العدول في بعض الموارد لهذا المحذور فلا يجوز في

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٧٠

الباقى لعدم القول بالفصل. (و جوابه) إنه لو أوجب لزوم ذلك في بعض الموارد المنع كليه للزم عدم جواز العدول عن الميت إلى الحي أو عند تبدل الرأي أو التمكن من الأعلم أو عند فسق المجتهد أو كفره أو جنونه أو نحو ذلك مضافا الى أن المخالفه القطعيه التدريجي لا محذور فيها إذا قام الدليل على جوازها.

(السابع) إن الآيات والأخبار الناهية عن التقليد

خرج عنها الأخذ بقول المجتهد الأول فيبقى الأخذ بقول المجتهد الثاني داخلا فيها فلا يجوز.

(و جوابه) إنا لا نسلم بقاءه داخلا فيها بل هو أيضا خارج عنها بالعنوان الذي خرج به تقليد المجتهد الأول إلا إذا قلنا بعدم شموله له كما سيجيء في الدليل التاسع لهم.

(الثامن) إن التقليد يتعلق بالمسألة الواحدة الكلية

لا- بجزئياتها المتعدده لأنه أماره معتبره على ذلك و طريق للواقع و إلا لكان لكل واقعه جزئيه تقليدا مستقلا و من المعلوم ان المسألة الواحدة لها حكم كلى واحد و حينئذ بعد عمل المكلف فى تلك المسألة بقول من قلده إذا عدل الى المجتهد الثانى فأما أن يقلده فى كلى المسألة فيلزم نقض آثار الوقائع الجزئيه الماضيه لهذه المسألة و هو باطل بالإجماع و أما أن يقلده فى خصوص الوقائع المستقبليه فيلزم التبعض فى التقليد و لا دليل على جوازه. (و جوابه) أولا: بالنقض بالتبعض فى التقليد بالنسبه إلى الوقائع المستقبليه فإنه أكثر من أن يحصى كما فى موت المجتهد أو كفره أو نحو ذلك. و ثانيا: بالحل فانا لو سلمنا أن مقتضى التقليد هو ذلك و إن الرجوع الى المجتهد الثانى يقتضى ذلك لكنا نمنع من تأثيره فى الوقائع الماضيه بواسطه الأدله التى قامت على عدم تأثيره فى الوقائع الماضيه كالإجماع و نحوه.

(التاسع) [عدم شمول أدله التقليد مره ثانيه للعامى الذى اختار إحدى الفتويين]

انه بعد أن اختار العامى إحدى الفتويين صار ممن له طريق و حجه على الواقع و خرج عن التحير و الجهل الذى هو موضوع أدله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٧١

التقليد و المنساق منها فلا- تشمله أدله التقليد للغير بالنسبه لهذه المسألة مره ثانيه و بذلك تسقط فتوى المجتهد الثانى عن الحجيه.

(العاشر) إن التقليد فى حكم ينافى جواز العدول

لأن مقتضى جواز العدول ارتفاع حثيه الحكم الإلزامى فإن من قلده فى وجوب شىء لو جوزنا له العدول فمعناه إن الشىء ليس بواجب و إنه غير ملزم به و هكذا من قلده فى الحرمة لو جوزنا له العدول فمعناه ان الشىء ليس بحرام عليه. (و قد أجاب عنه الشيخ الأنصارى (ره) بما حاصله انه واجب ما لم يختر غيره و يعدل اليه. و فيه انه ما دام الأمر يرجع للاختيار فقد زال الإلزام عنه الذى هو حقيقه الحكم الإلزامى (و الحق أن يقال) إن جواز العدول يرجع الى تبدل الموضوع فلا ربط له بحثيه الحكم فان جواز العدول عبارته عن تبديل الأخذ من المجتهد بالأخذ من مجتهد آخر نظير المسافر يتبدل بالحاضر و لعل جواب الشيخ (ره) يرجع

لما ذكرناه فتلخص ان الحق عدم جواز الرجوع عن المجتهد الأول فى المسأله التى قلده فيها للدليل الرابع و الخامس و التاسع.

[الموارد التى يجوز العدول فيها من تقليد مجتهد لآخر]

إشاره

نعم ما يمكن أن يقال أو قيل فيه بجواز العدول موارد:

(أحدها) جنون العامى المقلد أو صغره

من الموارد التى يجوز العدول عن المجتهد الأول إذا أصاب العامى المقلد شيئاً يوجب عدم تكليفه كما لو قلد العامى مجتهداً ثمَّ جن العامى ثمَّ عاد عقله له و هكذا لو قلد الصبى و قلنا بصحة تقليده لصحة عباداته ثمَّ بلغ فيجوز لهما العدول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٧٢

لأن التكليف يسقط عنهما فيكونان غير مكلفين بحرمة العدول و يتوجه إليهما من جديد وجوب التقليد فيثبت لهما التخيير ابتداء فيجوز أن يعدلا لغيره و لكن مقتضى الدليل الثالث للمنع من العدول و الخامس هو المنع من عدوله عنه مضافا الى أن الجنون عذر عقلى لا أنه رافع للتكليف فلو أوجب صحه العدول لكان النوم و الاغماء و الغفله كذلك. و من هنا يعلم أن الطوارئ التى تطرأ على الإنسان فتوجب عدم تكليفه لا تقتضى جواز عدوله عن تقليده الأول بعد ارتفاعها عنه لأنها أعذار عقليه ترفع تنجز التكليف عليه و عدم لزوم امتثاله لا انها تزيله عن أصله. و إن شئت قلت ان الأعذار العقليه لا ترفع الأحكام الوضعيه فحجبه فتوى مقلده تكون باقيه بالنسبه إليه لأنها حكم وضعى و هكذا بالنسبه إلى الصبى مضافا الى جريان استصحاب حرمة العدول بنحو التعليق، و أما استصحاب التخيير فهو لا- وجه له لانه حال الجنون و حال عدم البلوغ ليس بمكلف بالتخيير لأن معنى التخيير هو الإلزام بالأخذ بأحدهما و عدم تركهما معا و قد تقدم ص ٣٧ ما ينفعك هنا.

(ثانيها) فقد الشرائط المعتمده فى المفتى أو الفتوى أو المستفتى

من الموارد التى توجب العدول هو أن يفقد المفتى أو المستفتى أو الفتوى الشروط المعتمده فى صحه التقليد التى تقدم الكلام فيها و التى سيحىء إن شاء الله تعالى الكلام فيها و لكن

هذا إنما يوجب العدول بالنسبه إلى الأعمال الآتية

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٧٣

لا بالنسبه إلى الأعمال الماضيه، اما انه يوجب العدول بالنسبه للأعمال المستقبليه فلأنه لا يصح تقليده فيها لفقد الشروط و إنما لا يوجب العدول بالنسبه للأعمال الماضيه فلما تقدم فى تبدل رأى المجتهد (ثمَّ إنه لو اعتقد فقد الشروط) و عدل للغير ثمَّ ظهر اشتباهه و ان الشروط موجوده فى من قلده أولا- و جب عليه الرجوع اليه و لا يبقى على الثانى لأن اعتقاد الخلاف عذر عقلى و سيجى ء إن شاء الله تعالى إن الأعذار العقليه يجب معها الرجوع الى الأول عند زوالها.

(ثالثها) تبدل رأى المجتهد

و من الموارد الموجهه للعدول تبدل رأى المجتهد فيما قلده فيه كما تقدم فإنه يوجب العدول عنه فى الأعمال المستقبليه دون الماضيه فراجع مبحث تبدل رأى المجتهد.

(رابعها) ظهور عدم جامعيه المفتى للشرائط من أول الأمر

و من الموارد الموجهه للعدول ظهور عدم جامعيه المجتهد للشرائط من أول الأمر فإنه عليه يكون تقليده غير صحيح لعدم توفر الشروط المتوقف عليها صحه التقليد و يكون حكم العامى المقلد له حكم الجاهل القاصر إذا كان قد تفحص عن أمر تقليده لهذا المجتهد بمقدار اللازم أو حصل له العلم أو قامت عنده الاماره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٧٤

المعتبره على جامعيتها للشروط كالبينه و الشيعاء. و حكم الجاهل المقصر لو لم يتفحص بالمقدار اللازم و لم تكن عنده أماره معتبره على جامعيتها للشروط و قد تقدم حكم الجاهل القاصر و المقصر و إن كان التحقيق أن يقال انه حكمه حكم الجاهل فى المعذوريه و عدمها، و أما فى مسأله الأجزاء و عدمه فان استند إلى أماره مجعوله شرعا فى الرجوع إليه كالبينه و نحوها كان عمله مجزى و إلا فلا لعين ما ذكرناها فى وجه الاجزاء إذا تبدل رأى المجتهد، و لو اعتقد فقده للشرائط من أول الأمر فعدل الى غيره ثمَّ ظهر له الخلاف و انه كان جامعا للشرائط و جب رجوعه اليه و لا يبقى على تقليد الثانى كما تقدم فى الأمر الثانى.

(خامسها) موت مقلده

و من الموارد الموجهه للعدول موت من قلده فقد ذهب الى ذلك جماعه و سيجى ء إن شاء الله تعالى تحقيق هذا المقام عند الكلام فى اشتراط الحياه فى المفتى و لكن إن جعل ذلك من موجبات العدول من جهه اشتراط الحياه فى المفتى فلا وجه لعه من الأمور الموجهه للعدول فى مقابل الثانى و الرابع و إن جعل ذلك من موجبات العدول من جهه أدله خاصه فهى غير موجوده

فلا وجه له.

(سادسها) نسيان فتوى المجتهد

و من الموارد الموجهه للعدول نسيان فتوى المجتهد الأول و لا طريق له لمعرفة فإنه يجوز العدول لفتوى المجتهد الآخر لشمول أدله التقليد له فى هذه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٧٥

الحال. (و توضيح الحال) إنه عند نسيانه لفتوى من قلده فيها يجب عليه الفحص لوجوب العمل بمؤداها عليه و هو يتوقف على معرفتها و هى تتوقف على الفحص عنها أما مقدار الفحص فالظاهر وجوبه الى حد الحرج حيث أن الحرج منفى فى الشريعة فلا يجب عليه الفحص إلا- بمقداره أو يحصل عنده اليأس من الظفر به و حينئذ فيجب عليه الرجوع فى تلك المسألة، أما الى الاحتياط أو الى فتوى غيره و مقتضى أدله التقليد هو رجوعه الى المجتهد الآخر لأن موضوعها من لم يتخذ طريقا للواقع و إنما كان لا يرجع له لأنه قد اتخذ طريقا للواقع و بعد نسيانه له لم يكن له طريق للواقع فلا تجب عليه حرمة العدول المعتمد عليها و هى الرابع و الخامس و التاسع و لا يجب عليه الاحتياط لجواز تقليد الثانى له.

(إن قلت) انه إذا علم بأن فتوى الآخر كانت منافية للفتوى المنسيه و كان تكاذب بينهما و قد تقدم الكلام

ان الفتوى المنسيه كانت هي الراجحه بالاختيار لها فهي تكون مشموله لأدله التقليد دون الفتوى الثانيه فالمقام نظير ما لو نسي فتوى الأعلّم فإنه يرجع للاحتياط لا الى غير الأعلّم، و هكذا لو نسي فتوى الحى المنحصر به الاجتهاد فإنه لا يرجع لفتوى الميت لخروجها عن أدله التقليد، و هكذا مع الشك في منافاتها أيضا لا- يجوز التمسك بأدله التقليد لأنه تمسك بالعام في الشبهه المصدقيه إلا- (اللهم) أن يدعى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط إلا أن المحصل منه في هذه المسأله غير حاصل لقله من تعرض لها و المنقول منه ليس بحجه (فإنه يقال) لو سلمنا أن الترجيح يتحقق بالاختيار لها فعند النسيان زال الاختيار لها نظير الأعلّم إذا زالت عنه الأعلّميه أو الحى إذا زالت عنه الحياه فإنه يرجع للفتوى المعارضه لفتواه إذا كان صاحبها أعلّم منه في الصوره الاولى و إذا كان صاحبها حى في الصوره الثانيه. و السر في ذلك هو وجود ما يخرجها عن أدله الحجيه لها فتزول مانعيتها فتدخل الأخرى فيها لعدم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٧٦

المانع عن دخولها فيها.

(إن قلت) إن الاختيار إنما كان مرجحا ابتداء لا استمرارا لأن القدر المتيقن منه هو ذلك فاستصحاب حجيه ما اختاره أولا جاريه فى المقام.

(قلنا) بعد نسيانه و عدم الظفر به بعد الفحص لا- وجه للجعل لحجيته و طريقيته لكونه غير ممكن الكشف به عن الواقع. و لو سلمنا فالاستصحاب فيها لا يجرى لأن الاستصحاب إنما يجرى فيما هو متمكن من العمل به ليصح التكليف بعدم نقض اليقين بالشك فيه لا فيما لا يمكن العمل به و حينئذ فتزول مانعيه الفتوى الاولى عن الفتوى الثانيه فتدخل فتوى

الثانى فى أدله الحجيه بلا مانع.

(إن قلت) إن اللازم حينئذ هو الرجوع الى الظن بفتوى المجتهد الأول لا الرجوع الى غيره لأن الظن بأن هذه هى فتوى المجتهد الأول يوجب الظن بأنه مبرئ للذمه فلا يجوز التنزل الى فتوى المجتهد الثانى المشكوكه الحجيه لأرجحيه الظن على الشك. (قلنا) هذا الظن إن كان حجه صح ما ذكر و أما إذا لم يكن حجه فلا دليل على اعتباره. نعم الاشكال فيما لو قلد المجتهد الآخر و عمل بفتواه بعد ما أيس من الظفر بفتوى المجتهد الأول ثمّ ظفر بعد ذلك بفتوى المجتهد الأول التى قلده فيها فهل يبقى على الثانى أو يرجع للأولى قد يقال إنه يرجع الى الفتوى الأولى لأن النسيان عذر عقلى لا يغير الحكم و لا يزيله من أصله و إنما هو مانع من تنجزه نظير الغفله و نظير نسيان الأماره التى كانت حجه عليه و عدم ظفره بها فإنه بعد الظفر يرجع إليها و يفتى بمضمونها و (بعبارة أخرى) إن الأعذار العقلية لا ترفع الأحكام الوضعيه فإن الفتوى الأولى كانت حجه عليه فنسيانها أو الغفله عنها أو الجنون أو النوم لا يرفع حجتها عنه. (نعم) لا يتنجز مؤداها فى حقه و نظير ذلك ما لو اعتقد موت مفتيه أو فسقه أو غفل عن تقليده له ثمّ انكشف له الحال أو غير ذلك من الموانع لتقليده إياه (و لكن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٧٧

التحقيق أن يقال) ان المولى تاره يكون التقييد فى مراده كأن يكون مراده إكرام العلماء العدول و أخرى لم يكن التقييد فى مراده و لكن التقييد إنما كان لحكم العقل بوجوب العمل بمراده كما لو قال إكرام

العلماء و لكن لم يتمكن العبد من إكرام العدول أو جهلهم أو نسيهم فالإرادة الجديه متحققه بالنسبه إليهم و لكن لا- يحكم العقل بوجوب امتثال التكليف بالنسبه إليهم. و المخصص من هذا القبيل إذا زال توجه الحكم اليه و لا معنى لاستصحاب عدم الحكم فيه لأن الإراده الجديه متعلقه به فالأعدار العقليه كلها من هذا القبيل فبمجرد زوالها عاد الحكم إليها و لكن فيما نحن فيه لا يجيىء ذلك لأن النسيان أوجب خروج الاولى عن الأدله و دخول الثانيه فيها لما عرفت من أن المرجحيه كانت بالاختيار و قد زال الاختيار لها و دخلت الثانيه فى الأدله فعود الاولى يحتاج الى دليل. و من هنا ظهر لك صحه ما حكى عن الشيخ الأنصارى (ره) من انه فى صورته ما إذا أخذ رساله المجتهد و بنى على العمل بها بناء على كفايه ذلك فى التقليد فتعذرت عليه مسائل تلك الرساله فإنه يرجع الى الغير و لا يعود إلى الأول بعد رفع العذر.

(سابعها) أعلميه المجتهد الثانى و أورعته

و من الموارد الموجهه للعدول هو صيروره المجتهد الثانى أعلم أو أورع و سيجيىء إن شاء الله تحقيق ذلك فى اشتراط الأعلمييه و الأورعيه فى المفتى:

و لكن إن جعل ذلك من موجبات العدول من جهه ان المفضولييه فى العلم و الورع مانعه من التقليد للأقل علما و ورعا و انه يتعين تقليد الأعلم و الأورع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٧٨

فلا وجه لعهده من موجبات العدول فى مقابل الثانى و الرابع و إن جعل ذلك من موجبات العدول من جهه أدله خاصه فهى غير موجوده.

(ثامنها) الأخذ بالفتوى بدون العمل بها

و من الموارد الموجهه للعدول ما لو قلد المجتهد و التزم بفتواه و لكنه لم يعمل بها فإنه يجوز له العدول الى غيره. و استدل على ذلك بعضهم بأن التقليد يكون عبارته عن العمل بقول الغير أو مجرد الأخذ بقول الغير و لكن العمل موجب للالتزام به فمع عدم حصول العمل لم يحصل الملزم بالتقليد فيجوز العدول و قد أجاب عنه بعضهم بأن أدله المنع عن العدول لم يؤخذ فى عنوانها التقليد فلا بد من ملاحظتها فنقول ظاهر بعضها اعتبار العمل مثل لزوم المخالفه القطعيه. و لزوم اختلال النظام و لزوم نقض الآثار للأعمال السابقه و مثل الإجماع حيث انه دليل لى فيؤخذ بالقدر المتيقن منه و هو صورته حصول العمل. و ظاهر البعض الآخر عدم جواز العدول و لو لم يعمل مثل الاستدلال بمقبوله بن حنظله. و الاستصحاب لحججه فتوى المجتهد الأول. و كون التخيير موضوعه من لا حجه له و قاعده الاشتغال و هكذا الدليل السابع و التاسع (و الحاصل) ان الذى أخذ فتواه اما أن يكون هو الأعلم فهو الحججه فى حقه على القول

بالترجيح بالأعلميه. و اما أن يكون مساويا لغيره فاختياره يوجب ترجيحه على غيره و حجيه قوله في حقه بناء على أن الاختيار لأحد المتساويين موجب للترجيح و أما أن يكون أدنى فيجوز له العدول الى غيره إن قلنا بجواز العدول من الأدنى إلى الأعلى و أما مع الشك فلا يجوز له العدول لأنه شك في الطريق فمقتضى القاعده هو الاشتغال

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٧٩

و لم يحرز التخيير حتى يستصعبه. و أما مع الشك في صدور الفتوى منه عند اختياره لفتاويه على سبيل الإجمال بأن احتمال انه لم تصدر فتوى منه في هذه المسأله عند ما اختار فتاويه إجمالاً بل كان له ملكه أو لا ملكه له فيجوز العدول الى غيره في هذه الواقعه لعدم ثبوت حجيه فتواه فيها بالنسبه إليه فيكون شاكا في الطريق.

(تاسعها) الأخذ بالفتوى من باب الاحتياط

من الموارد المبيحه للعدول ما لو قلد المجتهد في فتواه بالاحتياط بأن كان المجتهد أفتى له بالاحتياط فإنه يجوز العدول الى غيره في الشبهه الحكميه خلافا للمحكي عن الشيخ الأنصاري (ره) و ذلك لأنه لم تشمله أدله التقليد حيث أن المجتهد لم تكن له فتوى بحكم الواقعه و ليس هو من أهل العلم بحكمها حتى يجيىء وجوب رجوع الجاهل الى العالم و لا من أهل الذكر حتى يسأل عنها و (الحاصل) إن أدله التقليد لا تشمل الفتوى بالاحتياط في الشبهه الحكميه فلا تكون حجه عليه و إنما صح له العمل بها لأنها مبرئه للذمه فهو و المقلد على حد سواء في عدم العلم بالحكم و عدم معرفته و لذا ترى أرباب الفتوى يجوزون الرجوع لغيرهم في موارد الاحتياطات من غير تفصيل بين العمل بها أو عدمه.

(نعم) فى الشبهه الموضوعيه كالجهل بالقبله و تردد المء النجس بين الإنائين لو قلده لا يجوز له العءول لأن حكم الواقعه هو ذلك فهو عارف بحكمها من الأدله بخلاف الشبهه الحكميه فإنه لم يعرف الحكم لتعارض الأدله أو لفقدها أو لإجمالها فهو يعمل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٨٠

بالاحتياط من جهه كونه مؤمنا له لا- من جهه قيام الدليل عليه و لعله الى ذلك يشير ما ذكره بعضهم من انه لم يجعل الشارع حكما مماثلا- فى مورد الاحتياط فى الشبهه الحكميه حتى يتعبد به العامى و يكون موردا للتقليد بل غايه الأمر ان المجتهد لم يعرف حكم الشارع الظاهرى و لا- الواقعى فيحكم عقله بأن المبرأ هو الاحتياط بعين ما يحكم به المقلد (و إن شئت قلت) إن المبرئيه بالاحتياط معلومه حتى للمقلد فلا وجه للتقليد فيها.

(إن قلت) إنه يحتمل أن الاحتياط محرم لأن الامتثال به إجمالى (قلنا) المجتهد قد أفتى له بعدم حرمة أما مبرئته فهى معلومه لديه فلا- وجه لتقليده فيها مع انها ليست بحكم شرعى و إنما هى حكم عقلى و قد سبق انه لا يجوز التقليد فى أحكام العقل، بخلاف الشبهه الموضوعيه كالصلاه عند اشتباه القبلة فإن وجوب الاحتياط فيها حكم شرعى ظاهرى و بهذا ظهر لك انه يجوز العءول عن فتوى المجتهد إذا عمل بها من باب الاحتياط إذ لا دليل على حرمة العءول.

و الأدله الداله على حرمة العءول لا تجىء فى المقام إذ لا تقليد للمجتهد بمجرد ذلك. و هكذا ظهر لك جواز العءول و لو عمل بفتوى الاحتياط و لكن لم يدر إنها فتوى إلزاميه أو استحبابيه من المجتهد.

التبعيض فى التقليد

(الثالث عشر من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها) الأحكام الشرعيه التى يكون العامى قد قلد مفت آخر فى بعضها

اشاره

بأن يأخذ ببعض الأحكام

الشرعيه من مجتهد و بعضها من مجتهد آخر كما هو الظاهر من العامه و يسمى ذلك بمسأله التبويض فى التقليد و هى غير المسأله السابقه المسماه بمسأله العدول و الكلام يقع فى مقامات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٨١

(المقام الأول) فى الفرق بين المسألتين [مسأله العدول و مسأله التبويض]

و هو واضح فإن مسأله العدول هو أن يقلد المجتهد فى حكم لموضوع سواء عمل به أو لم يعمل به ثم يعدل عنه الى مجتهد آخر فى نفس ذلك الحكم لذلك الموضوع فلا- بد فيها من التعاقب فى التقليد و مسأله التبويض أن يقلد المجتهد فى حكم لموضوع و يقلد الآخر فى حكم لموضوع آخر سواء كان حكمين لمسأله واحده كأن قلد أحد المجتهدين فى استحباب القنوت فى الصلاه و قلد الآخر فى وجوب جلسه الاستراحه فى الصلاه أو حكمين لمسألتين مختلفتين كأن قلد أحدهما فى الصلاه و قلد الآخر فى الزكاه و سواء كان التقليد لهما دفعه واحده أو كان على التعاقب و من هنا ظهر لك أنه لو كان عنده مائتان للورد فقلد القائل بجواز الوضوء فى أحدهما و قلد القائل بعدم صحه الوضوء فى الآخر فان هذه المسأله تكون من مسأله العدول لو كان التقليد للآخر بعد التقليد للأول على سبيل التعاقب و تكون من مسأله التبويض لو قلد المجتهدين فيهما دفعه واحده.

(المقام الثانى) إن محل الكلام فى مسأله التبويض فى التقليد

هو صورته ما إذا أمكن العمل بكلا الفتويين كأن أفتى أحد بوجوب الصلاه و الآخر بوجوب الزكاه أما فيما إذا لم يمكن ذلك كما لو أفتى أحدهما باستحباب الشهاده الثالثه فى الأذان و الآخر بحرمتها فهو خارج عن محل الكلام كما أن محل الكلام إنما هو فى المجتهدين المتساويين أما إذا كان أحدهما أفضل أو أحدهما حى و الآخر ميت و قلنا بعدم جواز تقليد المفضل أو الميت فلا إشكال فى عدم جواز التبويض و لزوم الرجوع الى الحى و لزوم الرجوع الى الأفضل. و أما إذا كان أحدهما أفضل فى قسم من الأحكام و الآخر أفضل فى قسم

آخر من الأحكام فالحق وجوب التبويض فيقلد كل منهما فيما هو أفضل من الآخر فيه في المسائل المختلف فيها بينهم بناء على سقوط حججه المفضول مع فتوى الأفضل إلا إذا لزم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٨٢

من التبويض المخالفه القطعيه للواقع فلا يجوز التبويض كما سيتضح لديك إن شاء الله تعالى.

(المقام الثالث) [الصور الثلاثه للتبويض في التقليد]

اشاره

إن الكلام يقع في صور ثلاثه

(إحداها) التبويض في التقليد في أحكام مختلفه لموضوعات مختلفه

اشاره

في أعمال مختلفه كأن يقلد مجتهدا في أحكام الصلاه و يقلد الآخر في أحكام الصوم و ظاهر العامه المنع منه خصوصا في هذا العصر و ظاهر الأصحاب الجواز

[أدله المانعين من التبويض]

و قد استدل القائلون بالمنع:

(أولاً) بأصالة عدم جواز التقليد في هذه الصوره أعني صوره التبويض (و جوابه) إن أدله التقليد لو كانت منحصره بالإجماع أمكن المنع و الأخذ بالقدر المتيقن و لكن منها السيره و بناء العقلاء و الأدله اللفظيه و سيحى ء إن شاء الله تعالى وجه دلالتها على ذلك.

(و ثانيا) بأصالة عدم جواز العمل بما وراء العلم خرج منها صوره الرجوع لمجتهد واحد و بقى الباقي و هو صوره التبويض تحت الأصل (و جوابه) يعلم من الجواب عن الأول.

(و ثالثا) بقاعده الاشتغال لدوران الأمر بين تعيين الأخذ بفتاوى أحدهم فقط و بين الأخذ بفتوى بعضهم في بعض المسائل و فتوى الغير في بعضها الآخر. (و جوابه) انه لا مجال لقاعده الاشتغال مع وجود الأدله على صحه التقليد في هذه الصوره.

(و رابعا) ما ذكره بعض محشى العروه في التعليق على مسأله ثلاثه و ثلاثين على قوله: «و يجوز التبويض» بأنه مع اختلاف

المجتهدين فى الفتوى تسقط إطلاقات أدله الحجية عن المرجعية و ينحصر المرجع بالإجماع فمشروعية التبعية تتوقف على عموم الإجماع على التخيير بينهما لصوره التبعية لكن لم يتضح عموم الإجماع و لم أقف على من ادعاه بل يظهر من أدله بعض المانعين عن العدول فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٨٣

غير المسأله التى قد قلد فيها المنع عن التبعية و مثلها دعوى السيره عليه فى عصر المعصومين (ع) فالتبعية إذن لا يخلو عن اشكال. نعم بناء على كون التقليد هو الالتزام بالعمل

بقول مجتهد معين لا مانع من التبعيض لإطلاق أدله الحجيه إذ قد أشرنا فى أوائل الشرح الى أن اختلاف المجتهدين فى الفتوى لا- يوجب سقوط أدله الحجيه على هذا المبنى انتهى. و الظاهر أن مراده إن الإجماع القدر المتيقن منه قيامه على التخيير بين المجتهدين المتساويين فى الأخذ بجميع فتاويهم لا- فى التخيير فى بعض فتاويهم. و لا- يخفى ما فيه فإنه ستجىء إن شاء الله تعالى أدله المجوزين غير الإجماع ثم ان الإجماع على جواز التبعيض قد ادعاه غير واحد كصاحب الضوابط و غيره. ثم ان سيره موجوده فى عصر المعصومين عليهم السلام فان عوام الشيعة لم يكونوا فى عصرهم (ع) يأخذون الأحكام من أحد أصحابهم (ع) فقط بل إذا أخذوا من واحد بعض الأحكام لم يختصوا به و رجعوا لغيره فى غيرها. ثم إنك قد عرفت ان التبعيض لا يلزم فيه الاختلاف فى الفتوى فإنه يرجع الإنسان للمجتهد فى مسائل و يرجع لآخر فى مسائل أخرى سواء كانوا متخالفين أم متوافقين. مع انه قد عرفت فى مسأله العدول عدم توقف ثبوت التخيير على الإجماع. مع ان التبعيض قد ثبتت مشروعيته عنده فيما كان أحدهما أعلم فى العبادات و الآخر أعلم فى المعاملات كما صرح به فى مسأله ٤٧ من مسائل العروه.

أدله المجوزين للتبعيض

و استدل القائلون بجواز التبعيض:

(أولاً) باستصحاب التخيير و يمكن أن يقال عليه إنا نشك فى ان الجائز أولاً هو أخذ كل واحد واحد من الأحكام عنم يريد و يختار منهم أم الجائز

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٨٤

أخذ جميع الأحكام من أيهم شاء وحده و على الأخير فالاستصحاب لا يقتضى التبعيض و إذا شك فى أن المقام من قبيل

الأول أو الثاني فلا- ينفعنا التمسك بالاستصحاب لاحتمال كونه من الأخير. (و جوابه) إنا نعلم بأن التخيير ليس موضوعه أخذ جميع المسائل من أحدهم فإنه اما من جهة العقل و هو يحكم بالتخيير فى كل مورد يختلف فيه الفتاوى أو من جهة النقل فإنه ظاهر فى ذلك كما هو مورد قوله: «إذن فتخير» أو من جهة الإجماع فإن الإجماع إنما قام على عدم وجوب الاحتياط و عدم الرجوع للأصل و عدم الرجوع لفتوى الغير الفاقد للشرائط و هو يقتضى أن متعلق التخيير هو كل واحد من الفتاوى لا جميع الفتاوى فاذن موضوع التخيير هو أخذ كل واحد من الأحكام عن يريد و يختار.

(و ثانيا) بالإجماع محققا و منقولاً- و لم يوجد مخالفا فى ذلك. (و الجواب عنه) ان المحصل غير حاصل لإهمال جملة من العلماء التعرض لهذه المسألة و المنقول منه ليس بحجه.

(و ثالثا) بناء العقلاء فان بناءهم فى مقام الرجوع الى أهل خبره ليس على الرجوع الى واحد منهم فقط فى الأمور المتعدده.

(و رابعا) إطلاق ما دل على لزوم التقليد مثل آيه السؤال فإنها تدل على جواز السؤال من واحد أو متعدد، و آيه النفر و غيرهما من أدله التقليد.

(إن قلت) هذا إنما يدل على جواز التبويض فى غير المسائل المختلف فيها، أما المسائل المختلف فيها فهى لتكاذبها لا تشملها أدله التقليد. (قلت) لا نسلم ذلك و لو سلمناه فعلى القول بأنها تشمل ما اختاره من الأقوال يكون الاختيار هو المرجح و مقتضى ذلك جواز التبويض فإنه لما رجح المرجح الى اختياره فهو إن شاء اختار فى هذه الفتوى هذا الشخص المجتهد أو ذاك الآخر. هذا كله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص:

ما لم يلزم من ذلك المخالفه القطعيه بتبعيظه للتقليد بأن علم بأن واحدا من هذه الأحكام التي قلد فيها مخالف للواقع كأن قلد أحدهما في التقصير في الصلاة على على أربعة فراسخ و قلد آخر في الصوم على وجوب الإفطار على ثمانية فراسخ و لكن هذا خارج عن محل البحث فإنه حتى لو قلد شخصا و علم بمخالفه أحد أحكامه للواقع إجمالا يجي ء هذا الكلام و سيجي ء إن شاء الله تعالى الكلام في أن لزوم المخالفه القطعيه الإجماليه تمنع من التقليد أم لا- و أما لو لزم المخالفه القطعيه لرأى كل من المجتهدين كما في صورته ما إذا أفتى أحدهما بجواز الصلاة بسقوط القرص و حرمه الإفطار بسقوط القرص حتى ذهاب الحمرة المشرقية و الآخر بالعكس فأفتى بحرمه الصلاة بسقوط القرص و جواز الإفطار بسقوطه فقلد كل منهما في فتواه في الجواز فصلى و أفتى بسقوط القرص فالظاهر أيضا لا- مانع من التبويض للأدله المذكوره الداله عليه و دعوى ان هذا نظير خرق الإجماع المركب. مدفوعه بأن كل قول من الإجماع المركب ليس بحجه و إنما الحجه هو ما اتفق عليه القولان من نفى الثالث بخلاف ما نحن فيه فان كل من الفتويين حجه و يصح العمل بها.

(الصورة الثانية) من صور التبويض هي التبويض في التقليد في أحكام مختلفه لموضوعات مختلفه في عمل واحد

فتاره لا يلزم من ذلك مخالفه لمن قلده كأن قلد زيدا في عدم وجوب القنوت في الصلاة، و قلد عمرا في عدم وجوب الإقامه في الصلاة، فالصلاه التي يأتي بها بدون اقامه و بدون قنوت ليست مخالفه لأحدهما و تاره يلزم من ذلك المخالفه القطعيه للواقع بأن يقطع بأن عمله مخالف للواقع قطعا كما لو فرض كثره المجتهدين الأحياء و قلد في مثل الصلاة في كل

جزء مختلف فيه و كل شرط مختلف فيه بقول من يقول بعدم الوجوب و في كل مناف من المنافيات المختلف فيها بقول من لا يراه منافيا بحيث يقطع أن صلاته بهذه الصورة ليست من الدين كأن قلد من قال بعدم وجوب السوره و قلد آخر يقول

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٨٦

بعدم وجوب التشهد، و قلد ثالث بعدم وجوب القنوت، و قلد رابع بعدم مانعيه الفعل الكثير، و قلد خامس بعدم مانعيه قول آمين الى غير ذلك. و قد عرفت في الصوره الاولى أن مثل هذا خارج عن محل البحث فإنه لو قلد مجتهدا واحدا و كان يفتى بذلك فعمله باطل أيضا لأن التقليد طريق للواقع و مع العلم بعدم تحصيل الواقع به تبطل طريقيته و تاره يلزم من ذلك المخالفه القطعيه لكل من قلده مثلا كان مجتهدان أحدهما يفتى بوجوب السوره و جواز جلسه الاستراحه و الآخر يفتى بالعكس أعنى بوجوب جلسه الاستراحه و جواز السوره و هو قلد كل منهما فيما أفتى بالجواز به فصلى بلا سوره و بلا جلسه استراحه فإن هذه الصلاه و إن احتمل مطابقتها للواقع لكنها فاسده عند كل واحد ممن قلده و الظاهر الصحه لأن فساد الصلاه على فتوى كل منهما إنما يضر إن كان مقلدا فيها و أما ان قلد أحدهما في بعضها و الآخر في البعض الآخر ففتوى كل بفسادها لا يوجب فساد صلاته لأنه ليس مقلدا لهما في فسادها و صحتها فلا تضره فتواهما بفسادها. (نعم) إن حصل له العلم بفساد صلاته واقعا لعلمه القطعي بمطابقه أحدهما للواقع لم يجز له القناعه بهذه الصلاه في مقام تحصيل البراءه لعلمه القطعي بفسادها و

الاماره لا تكون حجه مع العلم القطعى. و لكن هذا خلاف ما هو المفروض فى المقام مع انه قد عرفت لا ربط له بالتبعيض لأنه مع علمه بالوجوب لواحد من السوره أو الجلسه لا يجوز له تركهما حتى لو أفتى له مجتهد واحد بعدم وجوبهما.

(إن قلت) إن العمل الواحد يجب أن يكون مطابقا لفتوى مجتهده يعنى يجب أن يكون له مجتهد يفتى بصحة عمله أو فساده. (قلنا) لا منشأ لهذا الوجوب. نعم فى صورته ما إذا قلد فى الأجزاء و الشرائط و الموانع و كان أحد المجتهدين يفتى بجزئيه شىء و مانعيه آخر، و المجتهد الثانى يفتى بعكسه بأن يفتى بجزئيه ما كان مانعا عند ذلك المجتهد و بمانعيه ما كان جزء عنده فقلدهما فى جزئيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٨٧

كل من الشيين فإن العمل الذى يأتى به لم يكن مطابقا لفتوى كل منهما لأن كلا منهما يقول بجزئيه الشىء للمركب الفاقد للآخر و إن المركب الواحد لهذا الشىء الآخر ليس ذلك الشىء جزءا له و أيضا التقليد فى الموضوع يرجع الى التقليد فى الحكم فاذا قلد من يقول بجزئيه هذا الشىء للصلاه فقد قلدته فى وجوب هذا العمل المركب من هذا الجزء و الواحد للجزء الثانى ليس بواجب عند هذا المجتهد فلم يأتى بما قلده فيه.

و أورد على الدليل الأول ان شرطيه كل شرط و جزئيه كل جزء لها مدرك خاص و دليل لا ربط له بالآخر فالفتوى تابعه لذلك الدليل فهى تتعدد بتعددده و فيه ان ظاهر الفتوى هو الجزئيه لمركب فاقده لذلك الشىء فاذا أتى بالشىء مع الجزء فلم يأتى بمؤدى الفتوى كما ان الظاهر ان ذلك يستند

لدليل و مدرک واحد كما اعترف بهذا الظهور نفس المورد و يرد على الدليل الثانى أنه لا نسلم الرجوع الى ذلك و إنما يرجع الى التقليد بوجوب الصلاه التى هذا الشىء جزء لها فقط نظير ما إذا قامت اماره على جزئيه شىء للصلاه و نظير ذلك ما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب صلاه الجمعه و وجوب السوره فى كل صلاه و أفتى الثانى بعدم وجوب السوره فى كل صلاه و حرمة صلاه الجمعه فقلد كل منهما فى فتواه الاولى فصلى الجمعه بدون سوره و أما فى صورته ما إذا اختلف المجتهدان فى جواز الترك كالمثال المتقدم فيكون المقلد بترك السوره و ترك جلسه الاستراحه قد أتى بما أفتى به المفتى لأن الترك غير مقيد بشىء.

(إن قلت) ان الإجماع قد قام على عدم صحه هذه الصلاه و لو بالإجماع المركب. (قلنا) لا نسلم وجود الإجماع المركب فى هذه الموارد و لو وجد عمل به المجتهد دون المقلد الذى لا يعلم به و قد قامت الحجه على صحه صلاته.

(إن قلت) لا نسلم شمول أدله جواز التبعض لهذه الصوره ألا ترى أن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٨٨

بناء العقلاء ليس على ذلك و الإجماع يؤخذ بالقدر المتيقن منه. (قلنا) يكفيننا فى المقام استصحاب التخيير و إطلاق الأدله اللفظيه للتقليد.

(إن قلت) إن العامى يشك فى صحه هذه الصلاه فلا يحرز بها المبرئيه عن الواقع فلا بد له من الرجوع لأحد المجتهدين فى صحتها و فسادها.

(قلنا) لا يشك بعد رجوعه فى كل جزء و شرط لمجتهد نظير المجتهد الذى تقوم الأدله عنده على أجزاء العباده و شروطها. (و الحاصل) إن اللازم هو مطابقه العمل بأجزائه و شرائطه

لفتاوى صحيحه و ليس بلازم مطابقته بجملمته لفتوى خاصه.

(الصوره الثالثه) من صور التبعض فى التقليد

هى التبعض فى التقليد فى أحكام مختلفه لموضوع واحد باعتبار جزئياته كأن عنده مائا ورد فقلد أحد المجتهدين فى عدم صحه الوضوء بماء الورد فى أحدهما فترك الوضوء به و قلد آخر فى صحه الوضوء بماء الورد فى الآخر أو قلد أحد المجتهدين فى وجوب التقصير على أربعة فراسخ فى صلاه الظهر من هذا اليوم و قلد آخر فى وجوب التقصير على ثمانيه فراسخ فى صلاه الظهر من اليوم الآخر، و من المعلوم فساد هذا التبعض لأنه إن كان تقليده للآخر بعد تقليده للأول كان من العدول و الكلام فى صحته و فساده قد تقدم فى مسأله العدول و إن كان فى دفعه واحده فهو يعلم بكذب إحدى الفتويين و سيجى ء ان شاء الله تعالى انه لا يجوز له الأخذ بهما دفعه واحده

و يتضح من الكلام فى هذه الصور الكلام فى فروع ذكرها القوم:

[الفرع الأول لو قلد مجتهدا فى الفتوى العامه للعمل بها فى مورد خاص فهل يجوز له تقليد آخر فى فردها الآخر]

(أحدها) ما لو أخذ الفتوى بعنوان عام للأخذ بها فى مورد خاص كلى بأن أخذ مسأله نجاسه الكافر عن مجتهد للأخذ بها فى خصوص الوثنى فهل يجوز له تقليد مجتهد آخر فى فرد آخر كالنصرانى و هذا كثير ما يتفق فىجى ء العامى إلى المجتهد فىسأله عن أمر فيجيبه المجتهد بأمر كلى يشمله أو يرجع الى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٨٩

الرساله فى معرفه حكم ذلك الأمر فيطلع على فتوى عامه تشمله كأن أراد فى صلاته آيه فرجع للمجتهد أو الى رسالته فقال له المجتهد: يجب سجود السهو لكل زياده و نقيصه فهل له أن يرجع لمجتهد آخر فى زياده بعض ألفاظ التشهد بتكراره و الفرق بين هذا الفرع و بين ما سبقه من الصوره الثالثه من مسأله ماء الورد هو أن فى هذا الفرع يكون الفرد ان للفتوى

من قبيل الكليين لعموم الفتوى و فيما سبق يكون الفردان للفتوى من قبيل الشخصين لعموم الفتوى.

(و يمكن أن يقال) ان الحق في هذا الفرع أن يرجع الى المجتهد في معرفه ان هذه الفتوى العامه منتزعه من أدله متعدده لموضوعات متعدده بأن قام الدليل على نجاسه النصراني و دليل آخر على نجاسه الوثني و دليل ثالث على نجاسه المجوسى فانتزع منها المجتهد نجاسه الكافر أو انها مأخوذه من دليل واحد عام بأن قام الدليل عند المجتهد على نجاسه الكافر بهذا العنوان العام فعلى الأول يجوز التبويض لأنها تكون فتاوى متعدده عبر عنها بمفهوم جامع انتزع منها و على الثاني لا يجوز التبويض لأنها تكون فتوى واحده فعلى المقلد أن يرجع لمجتهده في توضيح الحال و مع عدم التمكن من الرجوع لمجتهده في توضيح الحال لا- يجوز له التبويض لعدم إحراز موضوعه. مضافا الى ما ادعاه غير واحد من العلماء من ظهور كلام المجتهد في كون الفتوى مأخوذه من دليل واحد لظهورها في مطابقه الدليل لا أنها منتزعه من أدله متعدده و إن كان يمكن المناقشه فيها بأنها دعوى بلا دليل فان المجتهدين طالما يعتمدون على الفتوى بعنوان عام من أدله متعدده.

[الفرع الثاني في جواز التبويض مع التنافي بين الفتويين]

(الفرع الثاني) ما إذا كان الأخذ بالفتوى لهذا المجتهد في مسأله يتنافى مع الأخذ بالفتوى للمجتهد الآخر في المسأله الأخرى و هذا التنافي تاره يكون لذاتيهما و أخرى بواسطه فتوى أخرى لهما أما الأول فلا يجوز التبويض في

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٩٠

التقليد فيه لعدم إمكان إتيان العمل على طبقهما معا كما إذا أفتى أحد المجتهدين باستحباب صلاه الغفيله بين المغرب و العشاء و الآخر بحرمه إيقاع الصلاه غير النوافل المرتبه

فى وقت الفريضة فالأخذ بالفتوى الأولى ينافى الأخذ بالفتوى الثانية لأن الأخذ بالفتوى الأولى يقتضى جواز إيقاع الصلاة التى هى غير النافله المرتبه فى وقت الفريضة و هو العشاء و الأخذ بالثانيه فى صلاه الغفيله بأن يصلها فى غير ذلك الوقت ينافى الأخذ بالأولى لأن الأولى تقتضى مشروعيتها بين المغرب و العشاء لا فى وقت آخر ففى هذه الصوره لا يصح التبعض لأنه لا يمكن الأخذ بكل واحده من الفتويين و قد عرفت فى المقام الثانى خروج هذه المسأله عن محل الكلام.

(و أما الثانى) فنظير ما إذا أفتى أحدهما بفتويين إحداهما وجوب صلاه الجمعه و الثانى فتواه بوجوب السوره فى كل صلاه و المجتهد الآخر أيضا أفتى بفتويين إحداهما عدم وجوب السوره فى كل صلاه و الثانى حرمة صلاه الجمعه ففى هذه الصوره كان بين الفتويين الأوليين للمجتهدين المذكورين تنافى بواسطه الفتويين الثانيين لهما لأنه لو قلدهما فى الأوليين بأن أتى بصلاه الجمعه بنيه الوجوب بدون سوره كان مخالفا للمجتهد الأول بواسطه فتواه الثانى و هى وجوب السوره و مخالفا للثانى بواسطه فتواه الثانى و هو حرمة صلاه الجمعه و قد عرفت الحكم فى هذه المسأله من الكلام فى الصوره الثانى فى التبعض.

[الفرع الثالث التبعض فى التقليد بين الحكم و موضوعه بان يرجع فى الحكم لمجتهد و فى موضوعه يرجع لآخر]

(الفرع الثالث) هو انه لو قلد المجتهد فى الحكم هل يجوز له أن يقلد المجتهد الآخر فى موضوع الحكم كأن قلد زيدا فى حرمة الغناء و قلد عمرا فى موضوع الغناء هكذا مثل القوم و الاولى التمثيل بالموضوعات المجعوله شرعا كأن شخص قلد مجتهدا بوجوب صلاه الخسوف و قلد آخر فى تشخيص صلاه الكسوف لأن الموضوعات العرفيه كما تقدم منا لا يجوز التقليد فيها بخلاف

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص:

الموضوعات الجعليه الشرعيه و كيف كان فقد استدل على المنع من ذلك بوجوه:

(أحدها) إن الحكم لما كان متقوما بموضوعه فلو رجع في موضوع الحكم لمجتهد آخر كان ذلك منافيا لتقليده للأول في حكم هذا الموضوع لأن الحكم إنما كان لهذا الشئ عند المجتهد الأول لا لغيره و بالرجوع للمجتهد الثاني صار الحكم لغير ما عنده و المجتهد الأول لا يقول بهذا الحكم لهذا الموضوع فيكون الفرع المذكور من قبيل ما ذكرناه في صدر المقام الثاني من عدم إمكان التبعض. و أجاب عنه بعضهم بما ربما يرجع الى أن التقليد في الحكم يرجع الى التقليد في قضيه موضوعها ماهيه الموضوع و محمولها الحكم و التقليد في الموضوع يرجع الى قضيه موضوعها الذات الخارجيه و محمولها الموضوع و بين القضيتين لا يوجد تنافي فإن الأولى الذى ينافيها هو التقليد فى سلب الحكم عن ماهيه الموضوع و الذى ينافى الثانيه هو التقليد فى سلب ماهيه الموضوع عن الذات الخارجيه.

(الوجه الثاني للمنع) إن المجتهد إنما أفتى بالحكم لذلك المعنى الخارجى لا لكل ما قدر انه معنى للموضوع فى متن الواقع حتى يصح أن يرجع فى تعيين معنى الموضوع لمجتهد غيره. و أجاب عنه المرحوم الأصفهاني بما ربما يرجع الى أن المجتهد إنما أفتى بالحكم لهذا المعنى الخارجى من جهه مطابقته لمفهوم الموضوع لا بما هو هو فلو فرض أن المعنى الخارجى لمفهوم الموضوع غير ذلك لأفتى بثبوت الحكم له و لذا لو تبين له ان الموضوع غير الأول لم يكن قد عدل عن حكمه السابق و إنما يكون قد عدل عما طابق مفهوم الموضوع و ماهيته.

(الوجه الثالث للمنع) إنا سلمنا تعلق الفتوى بالحكم بمفهوم لفظ الموضوع لكن تعيين

المفهوم ليس مما يجوز فيه التقليد لأن التقليد فى مفهوم اللفظ راجع الى التقليد فى الحكم و المفروض انه مقلد فى الحكم فيلزم تقليد مجتهدين فى حكم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٩٢

واحد. (و الجواب عنه) بأننا نسلم أن تقليد الشخص فى موضوع لا يصح إلا باعتبار انتهائه إلى حكم شرعى مرتب عليه و لكن لا نسلم انه يجب ترتيب الحكم على ذلك الموضوع بنظر المفتى بحقيقه الموضوع نظير متابعه قول اللغوى فى معنى الصعيد لترتيب حكمه الشرعى الكلى المأخوذ من الامام (ع) أو من المفتى كما أفيد، و قد تقدم منا أن المقلد لا يجوز له تقليد مفتيه فى موضوع الحكم فلو أفتى له بوجوب الصلاه الى القبلة و كان المجتهد يرى القبلة إلى الشرق و المقلد يراه الى الغرب صلى للغرب فلو كان التقليد فى الموضوع ينافى التقليد فى الحكم لكان الاجتهاد فى الموضوع أيضا ينافى التقليد فى الحكم مع أن الخصم لا يقول بذلك.

[الفرع الرابع ما إذا اختلف اعتقاد المقلد مع فتوى المفتى من حيث العموم و الخصوص]

(الفرع الرابع) إذا اختلف اعتقاد المقلد مع فتوى المفتى من حيث العموم و الخصوص فله صورتان:

(إحداهما) ما إذا اعتقد المقلد خصوص موضوع الفتوى مع عمومه فى الواقع كما إذا اعتقد أن فتوى المجتهد هى نجاسه خصوص الملحده فقلده فى ذلك و عمل به ثم تبين له بأن فتواه نجاسه مطلق الكافر فهل يجوز له التبعض بأن يرجع لغيره فى النصرانى أم لا ربما يقال بجواز التبعض، لأنه لم يقلد المجتهد فى فتواه أصلا لأن ما قلده فيه و هو خصوص الملحده ليس بفتوى للمجتهد و إنما فتوى المجتهد كانت متعلقه بالكافر بما هو كافر فأخذه لم يكن لفتوى المجتهد واقعا و ما أخذه ليس بفتوى

للمجتهد مضافا الى عدم مشروعيه التقليد فى خصوص مورد لفتوى بموضوع عام و لذا فى صورته ما إذا اعتقد عموم الفتوى لا يجوز له أن يقلد فى خصوص بعض مواردھا دون بعض كما تقدم فى الفرع الأول و عليه فيجوز له التبعض فيرجع لغيره فى باقى الأفراد بل يجوز له العدول عن خصوص ما اعتقده و هو نجاسه الملحد لأنه لم يقلده فيه. سلمنا انه قلده فى فتواه لكنه إنما قلده فى فتواه فى بعض مصاديقها و لم يقلده فى البعض الآخر فيجوز له الرجوع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٩٣

لغيره فى مصاديقها الأخرى. و لا- يخفى ما فيه فان فتواه بنحو العموم تكون فتوى بالخصوص ففتواه بنجاسه الكافر تكون فتوى بنجاسه الملحد لتضمنها إياها. (نعم) لو كان المقلد أخذ بالفتوى بعنوان انها متعلقه بخصوص الملحد بحيث لو كانت متعلقه بما هو أعم منها لم يأخذ بها ففى هذه الصوره لم يكن قد عمل بفتوى المجتهد و لم يكن قد التزم بها فلم يقلده فى فتواه. و أما دعوى عدم المشروعيه لمثل هذا التقليد ففاسده لأنه لو قلد بنحو الخصوص بحيث لو كانت متعلقه بالعموم لقلده فيها فهو يكون قد قلد المجتهد فى فتواه لأن هذا الخصوص كانت متضمنه له. (نعم) لو قلده بنحو الخصوص بحيث لو كانت بنحو العموم لما قلده فيها كان هذا التقليد فاسدا لعدم فتوى المجتهد بذلك و لهذا قلنا لو كانت الفتوى عامه و أخذ بها فى مورد خاص بما هو خاص و لم يأخذ بها فى مورد آخر لها كان هذا التقليد غير مشروع لكونها عامه و المجتهد لم يفت بالخصوص فان ما أفتى به لم

يأخذه و ما أخذه لم يفتى به. و أما دعوى أن التقليد كان لبعض مصاديقها فيجوز أن يقلد في البعض الآخر لمجتهد آخر ففاسده أيضا لأنه لما كان قد عمل بالفتوى في بعض مصاديقها و أخذ بها في بعض مصاديقها لا من جهة الخصوص بل من جهة اعتقاد انها خاصه كان أخذه كذلك أخذا للفتوى بعمومها و عملا بها فلا يجوز العدول عنها لغيرها و لو في الأفراد الأخرى. و بعبارة أخرى ان أخذ العامي ببعض الأفراد لما كان لا بعنوان انه بخصوصه بل بعنوان أنه ما أفتى به مقلده و إن أخطأ في التعيين من حيث العموم و الخصوص فيكون قد قلده في فتواه العامه و كان أخذه أخذا بالفتوى العامه ففي الحقيقه لو قلد في الأفراد الأخرى يكون عدولا منه لا تبعيضا في الفتوى.

(الصورة الثانيه) ما إذا اعتقد المقلد العكس بأن اعتقد أن فتوى مجتهد عامه مع أنها خاصه في الواقع كما إذا اعتقد أن مجتهده قد أفتى له بنجاسه مطلق

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٩٤

الكافر و قد عمل بها ثم تبين له أن فتواه نجاسه خصوص الملحد فهل يجوز له التبعض بأن يرجع للغير في النصراني أم لا الظاهر جواز التبعض بل جواز العدول لأنه لم يقلد المجتهد في فتواه لكون فتواه بالخاص بما هو خاص لا بما هو عام و العامي إنما أخذ بالعام بما هو عام و هو لم يكن متعلقا لفتوى المجتهد كما عرفت في الصورة الاولى من أن الالتزام بالخاص بخصوصه ليس التزاما بالعام بعمومه فان الفتوى بنجاسه الملحد بما هو ملحد و بقيد انه ملحد غير الفتوى بنجاسه الكافر بما هو كافر فإنه

على الأول لا يعمل بها فى النصرانى و نحوه بخلافه على الثانى.

و ذهب الشيخ (ره) إلى أنه تقليد فى الخاص لأن الأخذ بالفتوى العامه أخذ بالفتوى الخاصه لاشتمالها عليها. و لا يخفى ما فيه لأن الأخذ بالفتوى العامه انما يتحقق بتحقق الموضوع للأخذ و هو الفتوى بالعام و هى لم تصدر من المجتهد فيكون ما افتى به مقلده و هو الخصوص لم يأخذ به و ما أخذه لم يفتى به و لذا لا- تصح نسبه الفتوى بالعموم لمن يفتى بالخصوص بخلاف العكس فإنه يصح نسبه الفتوى بالخصوص لمن يفتى بالعموم.

(إن قلت) قد أخذه بعنوان انه مفتى به فيكون هذا العنوان مقيدا له بخصوص مورد الفتوى. (قلنا) هذا العنوان لم يأخذه العامى بعنوان التقييد للفتوى بل إنما أخذه من جهة تخيل انه قد أفتى بالعموم فتكون إرادته الجديه و أخذه إنما تعلق بالعموم لا بالخصوص و مجتهده لم يفتى به.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٩٥

الجهه الثالثه فيما يعتبر فى المفتى الذى يرجع له العامى

اشاره

اعلم إن شروط المفتى الذى يصح الرجوع اليه تبلغ السبعه عشر شرطا أو أزيد و الأصل فى هذه الشروط و محل التعرض لها فى كلام الفقهاء المتقدمين (ره) عند ذكر شرائط القضاء من جهه بنائهم على ان ما كان شرطا فى الحاكم هو شرط فى المفتى مع ما فى هذه الملازمه من الاشكال لعدم دليل عليها و ان حكى عن الشهيد عن ظاهر الروضه توافقهما فى الشرائط لكن الظاهر انه لم يوافق على ذلك أحد و ربما وجهت عبارته أو حملت على سهو القلم. (نعم) لا يبعد العكس نظرا الى استلزام القضاء للفتوى دون العكس و قد حكى ذلك عن علامه فى كتابيه الإرشاد و القواعد و المحقق

فى الشرائع و الشهد فى الروضه فى باب الأمر بالمعروف و هو المحكى عن صاحب الدروس و فى الضوابط دعوى الإجماع على ذلك إلا- أن التحقيق منع ذلك بناء على جواز القضاء بفتوى الغير. (و الحاصل) ان ما ذكره الفقهاء سندا للشروط الموجوده فى باب القضاء لو تمّ لم يدل على شرطيتها فى باب الفتوى مع ان هناك لم يقيموا دليلا وافيا إلا على بعضها و على البعض الآخر بالإجماع و بعض منها بقى خاليا عن الدليل. نعم بناء على كون الدليل على أصل التقليد الإجماع و انه ليس له إطلاق فى معقده كان احتمال الخلاف فى الاشتراط فضلا عن وجوده قادحا فى حجيه فتوى من لم يكن متصفا بذلك الشرط فلا بد من أخذ القدر المتيقن فى مقام الامتثال. و لكن من رجح الى أدله التقليد وجد فيها مطلقا يمكن التمسك به على حجيه تلك الفتوى إذا لم يوجد دليل على الاشتراط. نعم بناء على حجيه الفتوى من باب الظن المطلق و إن الدليل عليها هو دليل الانسداد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٩٦

فلا- عبره بالشروط بل المدار على حصول الظن (إلا- اللهم) أن يقال انه لا يحصل الظن من فاقدها و المقصود من ذكرها بيان موارد حصول الظن بها أو يقال أن الفاقدها مما قام الدليل على عدم اعتباره نظير القياس و الاستحسان و كيف كان فنحن نذكر ما ذكره شروطا للمفتى بمعنى انها شروط لعمل المستفتى بالفتوى فهى شروط لصحة الاستفتاء و جواز العمل بالفتوى و ليست شروطا لتحقيق إفتائه و لا لصحة إفتائه بالذات فإنه قد يجوز الإفتاء بغير هذه الشروط فان المجتهد و لو كان فاسقا

يجوز له أن يفتى و يكتب كتب استدلال فتسميه هذه الشروط بشروط المفتى فيه نوع تسامح إذا ظهر لك ذلك فاعلم إن مقتضى الأصل هو اعتبار تلك الشروط فى المفتى بل اعتبار كلما احتمل اعتباره للعلم ببراءه الذمه معه فالأمر بين التعيين و التخيير و بين مقطوع الحجيه و بين مشكوكها و الوظيفه هو الأخذ بمقطوعها هذا هو مقتضى الوظيفه للعاجز عن معرفه الواقع كالعامى و كالمجتهد الذى لم يعرف الواقع. نعم فى بعض الصور التى ستجىء إن شاء الله تعالى يتردد الأمر بين الطرفين و حينئذ فالمرجع هو التخيير للإجماع على عدم وجوب الاحتياط.

هذا كله هو مقتضى الأصل و أما مقتضى الأدله فنقول إن:

(الشرط الأول) للعمل بفتوى المفتى

(الشرط الأول للعمل بفتوى المفتى هو الاجتهاد) فإنه يعتبر فى مرجع التقليد أن يكون مجتهدا و اعتباره من ضروريات المذهب فإنه إذا لم يكن مجتهدا لم يكن عالما بالحكم الشرعى حتى يرجع اليه فيه. و يكفى دليلا على ذلك ما روى عن الشيخ رحمه الله فى الصحيح عن الباقر (ع) من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من الله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٩٧

لعتته الملائكه و لحقه وزر من عمل بفتياه و غير ذلك من الأدله الداله على حرمة الفتوى بغير علم.

(إن قلت) انه بالتقليد قد علم. (قلنا) ظاهرها العلم عن غير طريق التقليد و قد تقدم ج ١ ص ٥٣٧ و ص ٥٧٦ ما ينفكك فى المقام. نعم محل الكلام هنا فى مقامات:

(أحدها) انه اعتبر بعضهم أن يكون المجتهد مطلقا و لم يجوز تقليد المتجزى و قد تقدم ج ١ ص ٢٠٤ تجويز تقليده فى المسائل التى اجتهد فيها.

(ثانيها) أن يكون مستنبطا لقدر

معتد به من الأحكام بحيث يعد فقيها و عارفا بحلال أهل البيت (ع) و هذا هو القول المنسوب لجدنا كاشف الغطاء (ره) و قد تقدم الكلام فيه ج ١ ص ١٨٤.

(ثالثها) اعتبار أن يكون المجتهد فتواه غير مستنده للعمل بمطلق الظن من باب الانسداد أو للأصول العمليه عند الانفتاح فان الآخذ (ره) و تبعه بعضهم على المنع من تقليده و قد تقدم الكلام فى ذلك ج ١ ص ١٧٥.

و بهذا ظهر أنه لا يجوز للعامى أن يفتى بالحكم الشرعى من نفسه و إن أخذه من مقلده. نعم له أن يحكيه عنه و هكذا لا يجوز للمجتهد أن يفتى بفتوى مجتهد آخر لأنه فتوى بما لم يعلم نعم له حكاية ذلك عنه (ثم) انه لو صار المجتهد عاميا لم تبطل حكوماته و جعلياته و صح البقاء على تقليده السابق فقط للاستصحاب لأن فتاواه السابقة كانت جامعته لشرائط الحجية نعم لا يعمل بأرائه المتجدده منه حين ما صار عاميا.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٩٨

(الشرط الثانى) العقل

(الشرط الثانى، العقل) لأنه لو جنّ المجتهد لم يسمع منه للإجماع.

و لفقده الاجتهاد. و لبناء العقلاء على ذلك. و لاعتبار العدالة و الايمان. و لعدم نفوذ أمره على نفسه فبالطريق الاولى على غيره.

و قد ذهب صاحب الضوابط و غيره الى أن المجنون الأدوارى يسمع منه حال إفاقته لشمول أدله التقليد له و حكى ذلك عن صاحب المفاتيح و الإشارات.

و قد ذكر بعضهم انه لو كان المجنون مجتهدا عارفا بالأحكام الشرعيه عن أدلتها التفصيليه و كان جنونه فى غير هذا فان الجنون فنون لم يقبل منه مستدلا على ذلك بالإجماع على عدم جواز تقليد المجنون و بأصالة الاشتغال. و لا يخفى

ما فيه فان أدله التقليد تشمله إذا كان عقله صحيحا من هذه الجهة و كان يصح تكليفه و الإجماع القدر المتيقن منه هو من كان يسلب عقله من جميع النواحي و الجهات و الأصل لا مجال له بعد شمول الأدله. (و فى تقارير بعض الاساتذه المعاصرين) ان المجنون لا يليق بمنصب الفتوى الذى هو فرع من فروع منصب الإمامه و كذا من التحق بالصبيان و النسوان فان الشارع لا يرضى بزعامه المجنون و كونه مرجعا للمسلمين و لو من جهه فتواه السابقه. (و لا يخفى ما فيه) فان التقليد ليس منصبا من المناصب و إنما هو طريق لمعرفة الواقع نظير الروايه. نعم الزعامه الدينيه لا- تصلح لذلك لأن فيها الولايه على رقاب المسلمين و الإداره لشؤونهم و هى التى تكون منصبا من فروع الإمامه. و لا يصغى لدعوى الإجماع إذ لعل المجمعين ناظرون للمسائل المتجدده لا السابقه على أن إجماعهم ينافيه الإجماع على حرمه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ١٩٩

العدول لأن إجماعهم على حرمه تقليد المجنون يشمل الابتدائى و الاستمرارى و إجماعهم على حرمه العدول يشمل حاله طرو الجنون و غيرها، و بهذا ظهر لك أن المجتهد لو جنّ جاز البقاء على تقليده فيما قلده فيه و لا يصغى لمحكى الإجماع على المنع و هكذا لو نصب قيما أو وليا و هكذا لا تبطل احكامه السابقه من الخصومات للاستصحاب. و دعوى الإجماع فى هذه المسأله المستحدثه غير مقبوله كيف و لعله من جهه عدم جريان الاستصحاب عندهم أو من جهه كون العاقل هو القدر المتيقن عندهم.

(الشرط الثالث) البلوغ

(الشرط الثالث. البلوغ) فلا يعمل بقول الصبى الجامع لبقية الشرائط و إن كان مميزا قد حان

بلوغه بل و إن كان أعلم من البالغ بمراتب شتى بل لو كان حيا و المساوى له أو الأذنى منه ميتا فإنه لا يقلد في جميع هذه الحالات لانصراف أدله التقليد عنه. و لأنه لا تقبل روايته فلا تقبل فتواه بطريق أولى لأن الروايه عن حس و الفتوى عن حدس فاذا لم يقبل منه القول في الحس فبالطريق الاولى أن لا يقبل منه في الأمور الحدسيه. و لأنه لا تقبل شهادته فلا تقبل فتواه بطريق أولى لعين ما ذكرناه في الروايه.

(إن قلت) إنه لو كانت الأولويه المذكوره صحيحه لاقتضت عدم قبول فتوى الواحد لأن الشهاده لا يقبل فيها الواحد مع انها في الأمور الحسيه فبمقتضى الأولويه أن لا تقبل فتوى الواحد لأنها في الأمور الحدسيه. (قلنا) ذهب غير واحد الى عدم القبول و لذا يعبرون عنها بالفتوى الشاذه. على أن عدم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٠٠

القبول من الصبي من جهه احتمال تعمد الكذب فتجىء الأولويه بالنسبه إليه بخلاف عدم القبول في شهاده الواحد فإنها ليست من جهه تعمد الكذب لفرض عدالته و لعله من جهه ان الانفراد في الخبر عن الأمر الحسى يوجب الريب، و لذا روى في الهلال عند صفاء السماء إذا رآته عين فقد رآته عيون مضافا الى أن الأولويه يرفع اليد عنها عند قيام الدليل القطعى على خلافها كما في المقام. و لأن المستفاد من حديث رفع القلم عن الصبي مع ما دل على عدم نفوذ أمره و كونه موكلى عليه مع ما دل على أن عمده خطأ هو عدم الاعتداد برأيه و فتواه. بل ان عدم نفوذ أمره في نفسه يستفاد منه بطريق الأولويه عدم نفوذ أمره

على غيره.

و لا اعتبار العدالة و الايمان فى المفتى و هما لا- يكونان فى الصبى لعدم ثبوت الواجبات و المحرمات فى حقه. و لأنه لا تقبل الفتوى من المجتهد الفاسق فبالأولى أن لا تقبل من الصبى لأن الفاسق قد يكون له خشيه من الله تعالى فلا يكذب فى فتواه و لا يقصر فى اجتهاده بخلاف الصبى العالم فإنه يعلم برفع القلم عنه فلا تكون له هذه الخشيه من الله تعالى، و دعوى بأننا نفرض الكلام فيما نعلم ان الصبى عنده تلك الخشيه من الله تعالى فاسده لأنه مع عدم شعوره بالمسؤوليه من الله تعالى لا تكون تلك الخشيه رادعه له عن الكذب إذا اقتضاه شهوته إلا إذا وجدت عنده العصمه و هى لا توجد إلا عند النبى أو وصيه و قد ذهب المرحوم الشيخ محمد حسين (ره) الى جواز تقليد الصبى حيث قال (ره) إن عمده أدله حجيه الفتوى قضيه الفطره و سيره العقلاء و الكل على رجوع الجاهل الى العالم بالغا كان أو لا و قوله (ع): «انظروا الى رجل منكم» فى باب القضاء وارد مورد الغالب لا أنه كونه رجلا فى قبال كونه غلاما له خصوصيه و من الواضح ان أمر الفتوى من حيث المنصب ليس بأعظم من النبوه و الإمامه فليس شمول الأدله مع وجود سائر الشرائط أمرا مستبشعا و تبعه على ذلك بعض المعلقين على العروه و يمكن أن يستدل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٠١

لهم بأن فى النبوه و الإمامه اللتين هما أعظم من الفتيا لا يشترط فيهما ذلك فإن يحيى (ع) صار نبيا و هو صبى و الحججه (ع) صار اماما و هو صبى فيجوز فى المفتى

أن يكون كذلك. (و جوابه) انه لا- وجه للأولويه لأن النبي و الامام مأمونون من الخطأ بخلاف الصبي فإن استعداده و طاقته و نقصان عقله لا تؤهله لذلك و إن شئت فقل إن العصمه هي الفارقه و لا يهمننا تحقيق الحال فى ذلك و صحه هذه الوجوه أو سقمها لعدم وجود صبي جامع للشرائط و له اجتهاد يتفوق به على جميع المجتهدين. نعم لو فرض انحصار الفتوى من المجتهدين الأحياء و الأموات به صح الرجوع له بحكم العقل من باب انسداد باب العلم و العلمى و لكن الفرض بعيد جدا.

هذا و انه ليكفى البلوغ حال الفتوى و إن اجتهد حال كونه صبيا لوجود المقتضى و هو كونه حال الفتوى جامعا للشرائط و انتفاء المانع و هو الصغر و عدالته تمنعه أن يفتى بما لم يؤدى اجتهاده اليه.

(الشرط الرابع) عدم السفه

(الشرط الرابع. عدم السفه) فلو صار سفيها لم يصح تقليده و يمكن أن يستدل على ذلك بأن السفه هو عدم المبالاه و الشخص إذا كان لا- يبالي فى أموره فهو لا- يبالي بالفتوى و بالرأى. و العقلاء لا يعتمدون على مثله و الفطره لا تقتضى الرجوع اليه فلا تشمله أدله التقليد لأن العمده فيها هو بناء العقلاء و الفطره و الأدله النقليه منصرفه عنه بل يمكن أن نقول انها إرشاد الى ما بنى عليه العقلاء و اقتضت الفطره فى هذا المقام و دليل الانسداد لو تمّ فهو يقتضى الرجوع لغير السفيه لعدم حصول الظن من فتوى السفيه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٠٢

(الشرط الخامس) أن يكون إماميا

إشاره

(الشرط الخامس. أن يكون إماميا اثنى عشرىا أصوليا) فلا يصح تقليد الكافر و لا المسلم المخالف و لا الشيعى الغير الاثنى عشرى و لا الشيعى الاثنى عشرى الغير الأصولى و هذا الشرط هو الذى عبر عنه القوم بالإسلام و الايمان و الدليل عليه الإجماع كما هو المحكى عن صريح مجمع الفائده و لأن غير الإمامى لا يجوز الاقتداء به فى الصلاه و لا تقبل شهادته فعدم جواز التقليد أولى لا سيما إذا قلنا بوجود تقليد الأعلم لأنه مفضل بالنسبه لمن عداه و إلا لما اعتقد خلاف الحق و أخذ به فى الواضح من الأحكام الشرعيه و المعارف الإلهيه و قد استدل بعضهم على ذلك بأن غير الإمامى ليس محلا للأمانه فليس يحصل الوثوق بفتواه و لأن فتواه بحسب مذهبه انه حكم بغير ما أنزل الله فهو غير عالم بها و لأنه فاسق ظالم و الفاسق لا يقبل قوله لوجوب الثبوت فيه. و الظالم لا يركن اليه لقوله تعالى وَ لَا

تَزَكُّونَ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْعَمَلُ بِفِتْوَاهِ رُكُونٌ إِلَيْهِ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا وَالْإِفْتَاءُ نَوْعٌ مِنَ السَّبِيلِ عَلَيْهِ خُصُوصًا إِذَا أَعْمَلَهَا فِي الرِّئَاسَةِ. وَ لِهَيْتِكَ حَرَمَةُ الْمَذْهَبِ بِالرُّجُوعِ لِغَيْرِ أَهْلِهِ فِي مَسَائِلِهِ. وَ لَمَّا رَوَى عَنِ الْحُجَّةِ (ع) فِي الْاِحْتِجَاجِ وَ أَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالَفًا لِهَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِ أَنْ يَقْلُدُوهُ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا- بَعْضُ فُقَهَاءِ الشِّيْعَةِ لَا- كُلُّهُمْ فَانْ مِنْ رُكْبِ الْقَبَائِحِ وَ الْفَوَاحِشِ مَرَاكِبِ عُلَمَاءِ الْعَامَةِ فَلَا تَقْبَلُوا مِنْهُمْ شَيْئًا وَ لَا كِرَامَةً. وَ لِأَنَّ اعْتِبَارَ الْعَدَالَةِ يَقْتَضِي عَدَمَ جَوَازِ تَقْلِيدِهِ. وَ بِأَنَّ أَبِي الْحَسَنِ (ع) قَالَ فِيمَا كَتَبَهُ لِعَلِيِّ بْنِ سُؤَيْدٍ: لَا تَأْخُذْ مَعَالِمَ

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٠٣

دينك عن غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله (ص) و خانوا أماناتهم إنهم إئتمنوا على كتاب الله تعالى فحرفوه و بدّلوه.

و بأن أبا الحسن الثالث (ع) قال فيما كتبه لأحمد بن حاتم بن ماهويه و لأخيه فاصمدا في دينكما على كل مسن في حينا كثير القدم في أمرنا فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى.

(إن قلت) إن العصابة قد أجمعت على تصحيح ما يصح من أبان مع انه كان ناووسيا. (قلنا) لو سلمنا ذلك فهو لا يدل على صحه فتواه و إنما يدل على صحه رواياته و مع هذا فالبحث عن هذا الشرط قليل الجدوى لأن الكافر و المخالف إن كانا يفتيان حسب مذهبهما فلا يجوز تقليدهما قطعا و ليس ذلك محل الكلام و إن أوهمه عباره بعضهم و إن كانا يفتيان بحسب مذهبنا باحاطتهما بالأدله

المعتبره بحسب أصول مذهبنا و تمكنا من الاستنباط منها مع الوثوق بهما بهذا نادر الوجود و لعله الى الآن لم يحصل مثل هذا الفرد و إن حصل فلا يجوز تقليده لما تقدم من الأدله و قد يظهر من المرحوم الأصفهاني جواز تقليد غير المؤمن إذا قطع بأن كيفية اجتهاده و استنباطه على طريقه أهل الحق و قطع بأنه لا يخبر إلا عما هو رأيه و معتقده لأنه قد أمن خيانتة. و لا يخفى ان الأدله المتقدمه تمنع من تقليده، ثمّ أنه يظهر من صاحب الفصول جواز تقليد فتوى المخالف و الكافر في المباحث اللغويه التي لا- سبيل لنا الى معرفتها سوى التقليد مع حصول الظن بصحتها كما يجوز التعويل على نقلهما في ذلك كله. و لكن هذا خارج عن محل البحث لأن محله هو الأحكام الشرعيه و إن أراد به ان المفتى يجوز له أن يقلد في المباحث اللغويه التي تقع في طريق فتواه المراد عمل الغير بها فهو غير صحيح و إلا لزم أن يكون في فتواه مقلدا للغير لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات و إنما يلزم أن يحصل له العلم بذلك بالاستقراء و التتبع أو إجماع اللغويين أو نحو ذلك.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٠٤

إذا صار المفتى غير امامي

إذا صار المجتهد المفتى الاثنى عشرى كافرا أو مخالفا فمقتضى ما تقدم لا يجوز تقليده في المسائل المستحدثه و لكن هل يبقى على تقليده فيما قلده فيه سابقا أم لا يجوز مقتضى الاستصحاب الجواز و ليس هذا من قبيل تبدل رأى المجتهد فإن رأيه لم يبدل بالنسبه لهذه الفتوى و ذهب المشهور بل ادعى عليه الإجماع الى عدم جواز البقاء على التقليد و استدلوا على

ذلك بإطلاق ما دلّ على اعتبار الإسلام و الإيمان. و فيه ان الظاهر منها هو اشتراطها زمن الفتوى.

و استدلوا أيضا بالإجماع من المشترطين فإنه ليس فى كلام المشترطين لذلك ما يظهر منه اختصاص الاشتراط بابتداء التقليد بل ظاهر الشرطيه كونه مطلقا. و فيه ان دعوى الإجماع على ذلك تنافىها دعوى الإجماع على عدم جواز العدول. و استدلوا أيضا بما عن كتاب الغنيه بسنده الصحيح الى عبد الله الكوفى خادم الشيخ أبى القاسم بن روح الذى هو أحد النواب الأربعة حين سأله أصحابه عن كتب الشلمغانى بعد ارتداده؟ فقال الشيخ: أقول فيها ما قاله العسكرى (ع) فى كتب بنى الفضال حيث قالوا: ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملاً. فقال:

خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا فإن النهى عن الأخذ بآراء بنى الفضال مع ترك الاستفصال بين الأخذ الابتدائى و الاستمرارى يدل بعمومه على اعتبار الإيمان مطلقا. و المناقشه فى سندها بعبد الله الكوفى بأنه مجهول الحال. مدفوعه بأنه يكفى فى مدحه كونه خادم الشيخ فيكون حسنا. و المناقشه فى دلالتها بأن المراد بما رأوا الاعتقادات الفاسده يدفعها الإطلاق فيشمل الفتوى مع انه خلاف الظاهر إذ لا يتوهم وجوب الأخذ بالعقائد الفاسده. (و الجواب عن ذلك) ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٠٥

ظاهر الروايه هو النهى عن الأخذ ابتداء حيث يسأله عن الصنع بكتبهم و صحه الرجوع إليها عند الحاجة. مضافا الى أن القرينه الحالیه و هو كونهم ممن اعتنقوا الآراء الفاسده فى العهد القريب توجب انعقاد الظهور فى الآراء الفاسده نظير ما إذا قيل اترك آراء اليهود. و ليس من المعلوم إن كتبهم كانت تشتمل عليها و لكن الشيعة احتملوا ان ذلك

موجب لطرح العمل برواياتهم فيها فيسألوا عن ذلك فأجاب الإمام (ع) بالعمل بها و لما كان قد يتخيل بسطاء الشيعة من ذلك صحه الأخذ بآرائهم الفاسده أمر بالتجنب عن آرائهم و تركها و سيجى ء إنشاء الله تعالى فى مبحث اشتراط الحياه توضيح المقام و تنقيحه.

(الشرط السادس) الرجوليه

(الشرط السادس. الرجوليه) و قد حكى الإجماع على اعتبارها عن الشهيد (ره) و الرياض و الغنيه و مجمع الفائده و غيرها و لكن الظاهر ان نساء الأئمه عليهم السلام كان يأخذ منهم الأحكام الشرعيه فلو كانت المذكوريه شرطا لما صح ذلك إلا اللهم أن يدعى إنما يأخذون من ذوات العصمه أو يؤخذ منهم الروايه لا الفتوى. و قد ناقش المرحوم الشيخ محمد حسين فى اعتبارها بأن حال الفتوى كحال الروايه و لذا يستدل بأدله حجيه الروايه على حجيه الفتوى.

و لا ريب ان الروايه لا يعتبر فى حجيتها أن يكون الراوى لها ذكرا انتهى.

(إن قلت) قد روى فى المحكى عن الكشف و المفتاح و غيرهما عن جابر عن الباقر (ع) انه قال و لا تولى المرأه القضاء و لا تولى الاماره. و فى خبر آخر محكى عن الخلاف عن النبى (ص) لا يصلح قوم ولتهم امرأه. و فى نسخه الضوابط دللتهم امرأه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٠٦

فتكون الروايه صريحه فى المطلوب. و فى المحكى عن الفقيه بإسناده عن حماد بن عمر و أنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه فى وصيه النبى (ص) لعلى انه قال يا على ليس على المرأه جمعه الى أن قال و لا- تولى القضاء. (قلنا) هذا مخصوص بالقضاء و الاماره و لا يقتضى المنع عن العمل بفتواها. نعم

قد يستفاد عدم العمل بفتواها من مرسله التهذيب الموجوده فى المستند يا معاشر الناس لا تطيعوا النساء على حال و لا تأمنوهن على مال. و من روايات أبناء نباته و أبى المقدم و كثير، لا تملك المرأه من الأمر ما يجاوز نفسها، و من روايه الحسين حيث فيها و كونوا من خيارهن على حذر و إن أمرنكم فخالقوهن كيلا يطمعن منكم فى المنكر.

و فى خبر آخر أخروه من حيث أخرهن الله تعالى. فمن قلدها فقد أخر الرجل عنها. و لما فى الأخبار من نقصان عقلها و دينها و قيام اثنين منهن مقام رجل فى الشهاده. و لما فى المحكى عن خبر الطبرسى عن رسول الله (ص) إن شر الناس الذين يكون كلامهم عن رأى النساء.

(الشرط السابع) طهاره المولد

(الشرط السابع. طهاره المولد) و قد حكى الإجماع على اعتبارها و قد ناقش فيها المرحوم الشيخ محمد حسين بأنه لا نص على اعتبارها فى المفتى و لا- فى القاضى و إنما ورد فى إمامه الجماعه و الشهاده فى الأمور الجليله لزومها، فإن أمكن الاستدلال بالفحوى فهو و إلا- فملا-ك قبول رأى الغير كونه عالما و ملاك قبول الخبر كونه ثقه. و لا يخفى ما فيه فان ما ورد فى ابن الزنا من الأخبار الداله على ضعته يستفيد منها المتبصر عدم قبول فتواه مضافا الى أن أولويه عدم قبول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٠٧

فتواه تستفاد من عدم صلاحيته لإمامه الجماعه و عدم قبول شهادته فى الأمور الجليله.

(الشرط الثامن) كونه ضابطا

(الشرط الثامن. أن يكون ضابطا) فلا عبره بفتوى من يكثر عليه السهو و النسيان بحيث يكون سهوه و نسيانه أغلب من ذكره إلا مع الأمن منه فيما يرجع اليه و يمكن أن يستدل على ذلك ببناء العقلاء على عدم الرجوع لمن يغلب سهوه على ذكره مع انهم قد أجمعوا على اعتبار هذا الشرط فى الراوى. و الفتوى إن لم تكن نوعا من الروايه فيستفاد بطريق الأولويه اعتباره فيها. و لقوله (ع) فى موثقه عمر بن حنظله المعروفه (و أصدقهما فى الحديث). و لا يخفى انها وارده فى القضاء.

(الشرط التاسع) أن يكون اجتهاده مطلقا

(الشرط التاسع. أن يكون اجتهاده مطلقا) فلا عبره بالمتجزى و المقلد و القاطع بالحكم و قد تقدم ج ١ ص ٢٠٤ البرهان على جواز تقليد المجتهد المتجزى فى المسائل التى اجتهد فيها و تعرضنا للكلام فيه أيضا فى الشرط الأول من شروط المفتى. و أما القاطع بالحكم فان كان عن تقليد فهو غير مجتهد أصلا فلا يجوز

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٠٨

تقليده و إن كان عن اجتهاده فهو متجزى. و أما المقلد فقد عرفت فى الشرط الأول عدم جواز تقليده.

(الشرط العاشر) أن يكون كاتباً

(الشرط العاشر. أن يكون كاتباً) و قد ادعى عليه الإجماع و عللوا ذلك أيضاً بأنه لا يتيسر له ضبط الفتوى بدون الكتابه. و لا يخفى ما فيه فان الظاهر إن من ادعى الإجماع إنما خصه بخصوص القضاء و هو غير الفتوى و التعليل المذكور مجرد استحسان و خلاف الفرض لأن الفرض انه عادل فلا يفتى إلا بما علم به من الأدله الشرعيه فلا تصدر منه الفتوى بدون ضبطها و قد استدل على عدم اعتبار الكتابه بأن النبى (ص) كان أمياً فلم يكن كاتباً بالطريق الاولى أن لا يعتبر ذلك فى المفتى. (و جوابه):

(أولاً) إن الأخبار قد قامت على ان النبى (ص) يكتب و يقرأ و إن تسميته بالأمى باعتبار نسبه إلى أم القرى و ما يستظهر منه من الآيات و الروايات بأنه لم يكن كاتباً إنما هو باعتبار ما قبل البعثه.

(و ثانياً) سلمنا انه ليس بكاتب لكن لا وجه لدعوى الأولويه فإن النبى (ص) ضابط لا ينسى بخلاف المفتى. نعم لا يبعد توقف العلم بالأحكام فى هذه الأزمنه على معرفه قراءه الكتابه لأن الأدله على الأحكام قد اشتملت عليها الكتب المدونه.

النور

(الشرط الحادى عشر) أن يكون مبصرا

(الشرط الحادى عشر. أن يكون مبصرا) فلا يصح العمل بالفتوى من الأعمى و استدل على ذلك بما استدل به على اعتبار الكتابه إذ مع العمى لا يتمكن من الكتابه لكن قد عرفت عدم اعتبار الكتابه و بعضهم استدل على عدم اعتبارها بأن شعيب النبى (ص) كان أعمى و هكذا يعقوب و إسحاق و يستصحب جواز ذلك الى هذا الزمان بناء على جواز استصحاب الشرائع السابقه. و لا يخفى ما فيه فإنه إنما يقتضى جواز النبوه للأعمى و هو لا يستدعى جواز التقليد للأعمى إذ النبوه إنما تكون مع العصمه، و قد يستدل على اعتبار البصر بأن الأعلميه لا تحصل بدون البصر لأنها تحتاج إلى شده التأمل فى أطراف المسأله و أدلتها و جمعها بين يديه و هذا إنما يحصل على الوجه الأتم بالمطالعه المتوقفه على البصر.

و لا يخفى ما فيه فان قوه الإدراك قد تحصل بدون ذلك و قد يستدل أيضا بدوران الأمر فى المقام بين التعيين و التخيير. و فيه انه سيجى ء إن شاء الله تعالى فى مبحث اعتبار الأعلميه عدم الاعتماد على هذا الأصل.

(الشرط الثانى عشر). أن يكون متكلمًا

(الشرط الثانى عشر. أن يكون متكلمًا) فلا يصح تقليد الأخرس و لعله لعدم فهم الفتوى منه فلا يحصل الاطمئنان برأيه. و فيه إمكان ذلك بالكتابه أو الإشاره منه.

(الشرط الثالث عشر) أن يسمع

(الشرط الثالث عشر. السمع) فلا يصح تقليد الأصم لأنه لا يستطيع أن يفهم السؤال حتى يجيب عنه فيضيع الحق. و فيه انه يمكن السماع بالآله و يمكن السؤال بالكتابه و لو فرض عدم إمكان السؤال فهو لا يضر بإمكان أن يبين الفتوى باللسان و البنان فيرجع له فيها.

(الشرط الرابع عشر) الحرية

(الشرط الرابع عشر. الحرية) فلا يجوز تقليد المملوك بجميع أقسامه و قد استدل على اعتبارها بأنه لا ولايه له على نفسه فكيف يكون له الولايه على المسلمين. و لنقل الإجماع. و لأنه منصب خطير فلا يعطى لمثل العبد.

و لعدم نصبهم (ع) أحدا من عبيدهم للفتوى كما نصبوا يونس و غيره. و لقوله تعالى ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى

شئىءٍ، و الفتوى شئىء من الأشياء فمقتضى الآيه عدم القدره عليها. و لعدم قبول شهادته مطلقا كما عن بعضهم. و لا يخفى ما فى ذلك.

أما فى الأول فلأن نفي الولاية لا يستدعى نفي جواز العمل بالفتوى و إنما يستدعى عدم صحه ولايته على المجانين و القاصرين و نحوهم.

و أما الثانى فلأن نقل الإجماع إنما هو مختص بالقضاء لو سلمنا حجيته.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢١١

و أما الثالث فإن الإفتاء ليس منصبا و إن كان على ما ببالى أن المرحوم الشيخ أحمد كاشف الغطاء (ره) يراه منصبا إلهيا. نعم الولاية على المسلمين منصب من المناصب و بهذا ظهر الجواب عن الثالث.

و أما الرابع فالظاهر انه فى مقام عدم نفوذ تصرفاته لا نفي معرفته بالأشياء و عدم اطلاعه بالأحكام الشرعيه.

و أما الخامس فهو غير مسلم و من أراد معرفه ذلك فليراجع كتاب الشهادات

(الشرط الخامس عشر) أن لا يكون مقبلا على دنياه

(الشرط الخامس عشر. أن لا يكون مقبلا على الدنيا) و طالبا لها و مكبا عليها مجدا فى تحصيلها، و هذا الشرط غير العداله فإن العداله توجد فى تجار المال مع انه مقبل على الدنيا و طالبا لها و مكبا عليها و يدل على هذا الشرط المروى عن تفسير الحسن العسكري (ع) من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه

مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه. و هذا الخبر و إن كان ضعيفا إلا أن اعتماد الفقهاء عليه و استنادهم إليه أوجب الوثوق بصدوره مضافا الى ما دل على ذم حب الدنيا و الانكباب عليها و التفانى فى سبيلها فإنها تدل بفحواها إن من تلبس بذلك لا يصلح للمرجعية فى التقليد و لم ينال المرتبة العاليه من العلوم الدينيه فإنها منحه إلهيه لا تعطى إلا لمن أخلص لله و أزال حب الدنيا عن قلبه و هواه فإنه سبب كل ظلمه و غشاه و رأس كل خطيئه و معصيه و قد ورد بعده طرق عنهم (ع) انه ما ذئبان ضاريان فى غنم قد فارقها رعاؤها هذا فى أولها و هذا فى آخرها بأفسد فيها من حب المال و الشرف فى دين المسلم، و فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢١٢

الكافى فى روايه على بن إبراهيم بسنده عن حفص بن غياث عن أبى عبد الله عليه السلام كيف يكون من أهل العلم من هو فى مسيره إلى آخرته و هو مقبل على دنياه و ما يضره أحب إليه مما ينفعه. و ما فى الكافى أيضا بسنده عن أبى عبد الله (ع) فى مناجاه موسى (ع) إن عبادى الصالحين زهدوا فى الدنيا بقدر علمهم و سائر الخلق رغبوا فيها بقدر جهلهم.

(الشرط السادس عشر) العدالة

اشاره

(الشرط السادس عشر. العدالة) فلا يجوز تقليد الفاسق مطلقا و لو كان مجتهدا، للإجماع المحكى عن ظاهر جماعه مثل التهذيب للعلامه، و المبادئ لفخر الإسلام، و لأن غير العدل لم يكن أمينا و العقلاء لا يقبلون غير الأمين فى اخباره و لأن غير العدل لا تقبل شهادته و لا يجوز الاقتداء به

فعدم جواز تقليده أولى فإن من كان منحطاً عن رتبة قبول الشهادة منه فالأولى أن ينحط عن رتبة قبول الفتوى منه ولأن غير العادل ظالم لنفسه فلا يركن إليه لقوله تعالى وَ لَا تَزَكُّنَا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا، ولآيه النبا وهي قوله تعالى إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ.

ولقول الصادق (ع) في تفسير العسكري (ع): و أما من كان من الفقهاء حافظاً لنفسه صائناً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فان من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامه فلا تقبلوا منه شيئاً ولا كرامه. و لما هو المحكى في المستند في كتاب القضاء عن الخصال فاتقوا الفاسق من العلماء. و قد يستدل على اعتبار العدالة بالترجيح بالأعدليه في موثقه عمر بن حنظله بتقريب أن أصل

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢١٣

العدالة لو لم يكن معتبراً لكانت هي من المرجحات لا الأعدليه. و فيه ان الموثقه ظاهره في القضاء. و قد يستدل بما في التوقيع الشريف من قوله (ع) فإنه حجتي عليكم في مقام السؤال عن المرجع فإنه (ع) جعلهم حجه في الروايه و الفتوى و لا- شك ان الروايه مقيده بالعدول فالفتوى تكون كذلك إلا اللهم أن يقال أنا نمنع من تقييد الروايه بالعدول و قد ناقش المرحوم الأصفهاني (ره) في الأدله على اعتبار العدالة في الفتوى فذكر في روايه العسكري (ع) انها لا تدل على أزيد من اعتبار الأمن من الكذب و الخيانه و إن آيه النبا بمناسبه الحكم للموضوع لا تستدعي أزيد من اعتبار الوثوق مضافاً الى ما ثبت من أن أدله حجه

الخبر و الفتوى واحده و لا يعتبر فى الخبر إلا الوثوق و عليه عمل الأصحاب فلا وجه لاعتبار الزيادة فى الفتوى. و لا يخفى ما فيه أما الروايه فهى ظاهره فى اعتبار العدالة فإن الصفات المذكوره فيها تستلزم العدالة بل الورع.

و آيه النبأ و أدله حجيه الخبر ليست وحدها هى المستند بل قد عرفت أن غيرها أيضا من المستند. و أما مناقشه بعض محشى العروه فى روايه العسكرى (ع) بأنها ضعيفه و إن موردها أصول الدين فلا يخفى ما فيها فان ضعفها منجر باعتماد المشهور عليها اعتمادا يوجب الوثوق بها مضافا لنقل احتجاج الطبرسى لها و قرائن الصحه تلوح عليها لما فيها من الخدش بعلماء الفريق الثانى و كون تفسير العسكرى غير معلوم الصحه لا يقتضى عدم صحه الروايه إذا كان هناك ما يوجب الوثوق بها. و أما كون موردها أصول الدين فقد تقرر فى محله أن المورد لا يخصص الوارد و لا يقيدده مضافا الى أنه كيف يحكم الامام (ع) بالتقليد فى أصول الدين.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢١٤

ما يشترط فيه العدالة

و ينبغى التنبه فى المقام على أمور:

(أحدها) ان العدالة شرط لقبول اخباره بفتواه أو شرط لجواز العمل بفتواه أو شرط للجميع

قالوا و تظهر الثمره فيما لو كان فاسقا و علم بصدقه فى اخباره بفتواه أو أخبر بها حال عدالته أو علم بفتواه من غير جهة أخباره فإنه على الأول تقبل فتواه دون الثانى و الثالث، و الظاهر هو الأول فإن مقتضى الاستدلال بآيه النبأ هو اعتبار العدالة فى قبول الخبر و هكذا مقتضى الاستدلال بالأولويه من عدم قبول شهادته كما ان الثانى هو الظاهر من معاهد إجماعاتهم على عدم جواز استفاء غير العادل و من قول العسكرى (ع) المتقدم فللعوام أن يقلدوه.

عدم اعتبار العدالة فى عمل المجتهد بفتواه

(ثانيها) انه لا يعتبر فى عمل المجتهد بنفسه فى فتواه هذا الشرط

لما تقدم من وجوب عمل الإنسان باجتهد نفسه فى أحكام المجتهد.

حقيقه العدالة

(ثالثها) إن العدالة قد اختلف فيها القوم على أقوال

إشارة

و لا بد لنا من البحث فى ذلك لاشتراط الأصحاب لها فى مواضع كثيره

: (منها) عداله الشاهد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢١٥

و المقلد و الراوى و القاضى و الكاتب و المترجم و عامل الصدقه و المقوم للمال و المقسم و النائب فى العبادات و أمين الحاكم على مال الأيتام و الغائبين و المجانين و على قبض الحقوق المالىه و المنصوب من قبل الحاكم على نظاره الوقف أو الوصايا و الوصى بالوصايه العهديه على مال الأطفال و المجانين و تفريق الحقوق المالىه و امام الجماعه و الودعى الذى يوضع عنده مال الغير و نحو ذلك.

[بيان معنى العداله عند اللغه و العرف و الشرع]

اشاره

و قبل الخوض فيها لا بد لنا من بيان معناها اللغوى و إنها مستعمله فى لسان الشرع فيه أو فى معنى جديد يكون حقيقه شرعيه للفظ العداله. فنقول قد ذكروا لها معانى لغويه خمس:

(منها المساواه) مثل قولهم: هذا المقدار عدل لهذا المقدار. و هذه الكفه من الميزان عدل لهذه الكفه. (و منها) خلاف الظلم كما يقال سلطان عادل أى غير ظالم. (و منها الإحسان) كما فى قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ. بناء على أن عطف الإحسان على العدل عطف تفسير. (و منها التوسط) كما يقال فلان عادل فى معيشته أى متوسط فيها بين طرفى الإفراط و التفريط. (و منها المثل) كما يقال فلان عديم العدل أى المثل و لكن التحقيق ان معناها لغه الاستواء و الاستقامه كما هو المحكى عن المدارك و غيره. و فى المحكى عن المبسوط و السرائر ان العداله لغه أن يكون الإنسان متعادل الأحوال و متساويا فيها. و فى المجمع العدل القصد فى الأمور و خلاف الجور و الجميع يرجع الى المساواه و عدم الانحراف عن الطريق المستقيم و هو المتبادر منها و ما ذكره من المعانى

الأخرى لعلها من قبيل المصاديق أو المعانى المجازيه وقد حكى صاحب الضوابط اتفاق اللغويين على ان معناها الحقيقى هو المساواه. و كيف كان فالظاهر من إطلاقها ثبوت ملكه تستدعى ذلك لأن المصادر للأوصاف التى تكون على هذا الوزن الظاهر منها و المتبادر منها وجود ملكات لها كالبلاغه و الفصاحه و الشجاعه و السخاوه مضافا الى أن سائر الأوصاف الحسنه تستدعى وجود

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢١٦

ملكات لها و إلا فمجرد صدور أفعالها من الشخص لا يوجب اتصافه بها على سبيل الإطلاق فإن الشخص لا يقال له شجاع بقول مطلق بمجرد صدور الشجاعه منه أنا ما و لا- يقال سلطان عادل بمجرد صدور العدل مره واحده منه و عليه فالعداله ظاهرها بحسب معناها اللغوى هو الاستواء و الاستقامه عن ملكه و حيث ان الشارع المقدس يكون الاستواء و الاستقامه عنده بسلوك الصراط المستقيم الذى جعله للعباد و هو إنما يكون بترك المحرمات و فعل الواجبات كان إطلاق العداله فى لسانه المقدس يقتضى وجود ملكه تلازم فعل الواجبات و ترك المحرمات و حيث أن الأشياء المنافيه للمروره كالأكل فى الأسواق و المشى بدون وقار تنافى الاستقامه و الاستواء للشخص عند العرف العام فكان إطلاق العداله فى لسان الشرع يفهم منه الملكه المذكوره الملازمه للاستقامه عند الشارع و عند العرف نظير ما إذا أطلق لفظ (الكامل) بدون قيد فى لسان الشارع فإنه يفهم منه الكامل عند الشارع و عند العرف و بهذا ظهر لك فساد ما يظهر من غير واحد من انها لو وجدت فى كلام الشارع أو أحد أوصيائه (ع) لم تحمل على ملكه فعل الواجبات و ترك المحرمات و منافيات المروره

إلا- أن تثبت الحقيقه الشرعيه فإنه قد عرفت انها تحمل على ذلك بمجرد إطلاقها إلا أن تقوم قرينه من الشارع على عدم اراده هذا المعنى منها كما ظهر ان الشارع لم ينقلها لمعنى خاص غير المعنى اللغوى.

(إن قلت) إن الظاهر لمن تتبع الأخبار و لاحظها ان معنى العداله عند الشارع و أوصيائه (ع) غير معناها عند أهل اللغه ألا ترى إلى صحيحه ابن يعفور حيث سأل الراوى فيها الامام (ع) بقوله بم تعرف العداله فإن العداله لو كانت عند الشارع هى معناها عند أهل اللغه. و إن الشارع قد استعملها فى ذلك لما سئل الراوى عنها. (قلنا) السؤال لم يكن عن معنى العداله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢١٧

و إنما هو عن طرق معرفتها كما يسأل السائل عن طرق معرفه الهلال و القبلة و نحو ذلك من الموضوعات الخارجيه. و مقتضى ذلك ان معناها معلوم للسائل و إلا لكان عليه أن يسأل عن معناها لا عن طرق معرفتها، بل عدم سؤاله عن معناها مع أن الشارع لم يعرف عنه لها معنى عنده يقتضى ان السائل كان يرى أن معناها العرفى و الشرعى واحد. (و الحاصل) ان العداله فى لسان الشارع مستعمله فى معناها اللغوى غايه الأمر ان الاستقامه عند الشارع هو بفعل الواجبات و ترك المحرمات بواسطه ما فهمناه من الآيات الشريفه و الأخبار الجليه و الاستقامه عند العرف هى عدم منافيات المروه فإذا أطلقت فى لسانه (ع) حملت على الاستقامتين و حيث ان ظاهر الوصف هو وجود ملكه عليه لذلك كان المفهوم من إطلاقها هو وجود ملكه على الاستقامتين الشرعيه و العرفيه و يؤيد ذلك و يؤكد الإجماعان اللذان نقلهما الفاضل

المقداد، و شارح الإرشاد ففي الأول ان العدالة عباره عن الملكه بإجماع العلماء. و في الثاني على ما حكاه صاحب الرياض ان المعروف بين العامه و الخاصه ان العدالة بمعنى الملكه. و بعد أن عرفت ما هو الحق في العدالة و المعنى المراد منها في لسان الشارع ننقل لك الأقوال في ذلك تنويرا للذهن و تكميلا للفائده و إيضاحا للحقيقه فنقول: إن الفقهاء قد اختلفوا في معناها الشرعى.

(فالقول الأول) أنها ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق

و هو المحكى عن ابن جنيد و الشيخ الطوسى في الخلاف و المفيد في كتاب الأشراف و الشهيد الثاني و قد نسب لبعضهم ان مراد القائلين بهذا القول هو الحكم بالعداله من باب الأصل لا- أنه نفس حقيقتها كما حكى ذلك عن التبيان و الدروس و الذكري و المسالك و الجعفريه و الكفايه و المستند و كيف كان فقد احتجوا لهذا القول بالإجماع المحكى عن الشيخ (ره) في الخلاف حيث قال (ره) إن البحث عن عداله الشهود ما كان في

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢١٨

أيام النبي (ص) و لا في أيام الصحابه و لا في أيام التابعين و إنما هو شىء أحدثه شريك ابن عبد الله القاضى و لو كان شرطا ما أجمع أهل الأمصار على تركه انتهى. و يمكن الجواب عن الإجماع.

(أولا) بأنه لا يدل على المدعى و إنما يدل على عدم اعتبار العدالة في الشهود لا أن العدالة معناها ذلك إلا اللهم أن يستفاد ذلك بضميمه الآيه و الإجماع على اعتبار العدالة في الشهود فان هذا لو ضم الى الاكتفاء بظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق في الشهود يثبت منه أن العدالة هو ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق.

(و ثانيا) بأنه

موهون بمصير الأكثر على خلافه و معارض بالإجماع المنقول عن المسالك على خلافه. و المنقول في الرياض عن المحقق (ره) إجماع الأمة على عدم كون العدالة المعتبره هي ظهور الإسلام و عدم ظهور الفسق. و المنقول عن الشيخ الأنصارى (ره) انه في درسه قال ان الشيخ الطوسي (ره) في بعض كلماته دلالة على أن العدالة خلاف ذلك. و في المحكى عن الوسائل عن الحسن العسكري في تفسيره ان النبي (ص) إذا شهد عنده من لا يعرف حاله بعث برجلين من أصحابه الأخيار لمعرفة حال الشهود إلى قبائلهم و محلاتهم. و عليه فلا وجه لما حكى عن الشيخ من عدم الفحص عن الشهود في عصر النبي (ص) و احتجوا بالأخبار أيضا. (منها) ما رواه الكليني في الصحيح عن حريز عن أبي عبد الله (ع) في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعُدل منهم اثنان و لم يعدل الآخران قال فقال (ع) إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزت شهادتهم جميعا و أقيم الحد على الذى شهدوا عليه انما عليهم أن يشهدوا بما أبصروا و علموا و على الوالى أن يجيز شهادتهم جميعا إلا أن يكونوا معروفين بالفسق. و هذه الرواية داله على المطلوب إلا أنها مختصة

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢١٩

بالشهادة. (و منها) روايه العلاء بن سياه قال: سألت أبا عبد الله عن شهادة من يلعب بالحمام؟ قال (ع): لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق و هذه أيضا مختصة بالشهادة. (و منها) روايه سلمه بن كهيل قال سمعت عليا (ع) يقول لشريح في حديث و اعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض إلا مجلود في حد لم يتب

منه أو معروف بشهاده زور أو ظنين، و المراد بالظنين المتهم كما ذكره أهل اللغه. (و منها) صحيحه أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عما يرد من الشهود؟ قال: الظنين و المتهم و الخصم. قال: قلت: و الفاسق و الخائن؟

قال (ع): كل هذا يدخل في الظنين، و في معنى هذه الروايه روايه عبد الله ابن سنان، و سليمان بن خالد، و صحيحه الحلبي. و هذه أيضا مختصه بالشهاده (و منها) ما حكى عن أمالي الصدوق (ره) و عن من لا يحضره الفقيه بسند فيه صالح بن عقبه (الذي ذكر العلامه في شأنه انه كذاب غال لا يلتفت اليه) عن علقمه قال: قلت للصادق يا بن رسول الله أخبرني عنم تقبل شهادته و عنم لم تقبل شهادته فقال: يا علقمه كل من كان على فطره الإسلام جازت شهادته قال:

فقلت له: تقبل شهاده مقترف الذنوب؟ فقال: يا علقمه لو لم تقبل شهاده مقترف الذنوب لما قبلت إلا شهاده الأنبياء و الأوصياء لأنهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العداله و الستر و شهادته مقبوله و إن كان في نفسه مذنبا الحديث. و هذا أيضا مختصه بالشهاده. (و منها) حسنه البنزطي عن أبي الحسن (ع) فان فيها انه (ع) قال: من ولد على الفطره أجزت شهادته. و هي أيضا مختصه بالشهاده.

و الجواب عن هذه الروايات:

(أولا) انها مختصه بالشهاده ما عدى الثالثه منها و هي ضعيفه إلا أن يلتزم بعدم الفصل بين الشهاده و غيرها مما يعتبر فيه العداله و لكن المحكى عن

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٢٠

الشيخ (ره) في العده

انه فرق بين عداله الشاهد و الراوى فاشترط فى عداله الشاهد الايمان و لم يشترطها فى الراوى و اشترط فى الشاهد عدم فسق الجوارح الظاهره و لم يشترط ذلك فى الراوى و ظاهر كلامه (ره) كون طريقه الأصحاب على ذلك.

(و ثانيا) انها مخصصه بما دل على اعتبار حسن الظاهر و ظهور الصلاح أو الملكه و على فرض عدم أخصيتها فهى أرجح بكونها أكثر عددا و أصح سندا و أظهر دلاله و أشهر فتوى و لأهل الخلاف مخالفه و لذا جعل هذه الأخبار بعضهم محموله على التقيه حيث ان العامه لا يعتبرون فى الشهاده غير ذلك.

(و ثالثا) مخالفه لظاهر القرآن المجيد حيث يقول سبحانه وَ أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ فَان ظاهر الآيه اعتبار أمر آخر وراء الإسلام لأن قوله تعالى:

«مِنْكُمْ». اشارة للمسلمين فيكون دالا على إسلام الشاهد فلو كانت العداله هى ظهور الإسلام لكان قوله (ذَوَىٰ عَدْلٍ) زائدا. و يمكن الجواب عنه انه من المحتمل أن يكون المخاطب هم الناس لا خصوص المسلمين مضافا الى احتمال أن المراد عدم ظهور الفسق.

(القول الثانى فى العداله) انها اجتناب المعاصى

سواء الكبائر و الصغائر و حكى ذلك عن المفيد (ره)، و ابن البراج، و أبى الصلاح، و ابن إدريس، و الطبرسى و هو ظاهر الكفايه و استدل لهم بما فى روايه صالح بن علقمه فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا و لم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العداله ص ٢١٩. و لا يخفى ما فيه فإنه بملاحظه صدرها تكون ظاهره فى ان ارتكاب الذنب فى نفسه غير مانع من العداله (و قد ذهب هؤلاء) الى أن الذنوب كلها كبائر و إنما سمى بعضها بالصغائر بالإضافه الى ما هو أكبر منه و بعضها كبيرا بالإضافه

الى ما هو أصغر منه و قد خالفهم فى ذلك جمهور المتأخرين فذهبوا الى أن المعاصى نوعان كبائر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٢١

و صغائر و هو المحكى عن الشيخ فى المبسوط و ابن حمزه و الفاضلان و سيجى ء إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك فى تنبيهات العدالة. و قد استدل لهذا القول فى العدالة أيضا بروايات القول الثالث الذى سيجى ء إن شاء الله تعالى. و الجواب عنها عين الجواب عنه. ثم لا يخفى انه ليس المراد لهؤلاء القائلين بهذا القول هو مجرد الترك للمعاصى آنا ما بل المراد المداومه عليها كما هو الظاهر من كلامهم قدّست أسرارهم.

(القول الثالث فى العدالة) انها فى الشرع عباره عن حسن الظاهر

و ظهور الصلاح بأن يكون الرجل متصفا بحسن ما يظهر منه بحسب المعاشره الظاهريه كمالازمه الجماعه و الزياره و صلّه الإخوان و بر الفقراء و الفرق بينه و بين القول الثانى ان هذا يرجع الى الظاهر فى مقابل الواقع فلا يلزم البحث عن الباطن و القول الثانى بالعكس فيلزم ذلك و بهذا يظهر لك فساد ما حكى عن صاحب الحدائق من لزوم البحث على القول الثالث و بعضهم أرجع هذا القول الى القول بأن حسن الظاهر طريق العدالة لا انه بنفسه هو العدالة. و كخيف كان فقد ذهب الى هذا القول جمع من المتأخرين كصاحب الجواهر (ره)، و العلامة الجليل عبد الله بن السيد محمد رضا الحسينى (ره)، و صاحب المدارك، و الذخيره و الحدائق، و البهبهانى و غيرهم و حكى عن الشيخ (ره) فى النهايه، و الحلّى فى السرائر. و قد استدل له بعده روايات: (منها) معتبره عبد الله بن مغيره قال: قلت للرضا (ع) رجل طلق امرأته و أشهد شاهدين ناصيين قال (ع)

كل من ولد على الفطره و عرف بالصلاحي في نفسه جازت شهادته. (و منها) ما رواه المشايخ الثلاثة كل ياسناده إلى يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن البيه إذا أقيمت على الحق أ يحل للقاضي أن يقضى بقول البيه إذا لم يعرفهم؟ فقال (ع) خمسة أشياء يجب على الناس

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٢٢

الأخذ بها بظاهر الحكم الولايات و التناكح و المواريث و الذبائح و الشهادات فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته و لا يسأل عن باطنه. و في روايه الفقيه الأنساب مكان المواريث كما ان في روايه الشيخ ظاهر الحال مكان ظاهر الحكم و رواه في الخصال عن محمد بن الحسن عن الصفار عن إبراهيم بن هاشم عن أبي جعفر المقرئ رفعه الى أبي عبد الله (ع) عن آباءه عن علي (ع) انه قال:

خمسة أشياء يجب على القاضي الخبر. و المراد بظاهر الحكم هو ما ظهر من الحكم من كون فلان والياً. و في القضاء فلأنه زوجه فلان أو بالعكس، و فلان وارث فلان. و الشهره الروائيه و الفتوائيه لهذا الخبر تجبر ضعفه بالإرسال. (و منها) رواه ابن أبي يعفور عن أخيه عبد الكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر (ع) قال: تقبل شهاده المرأه و النسوه إذا كن مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر و العفاف مطيعات للأزواج تاركات للبداء و التبرج للرجال في أنديتهم.

(و منها) صحيحه ابن أبي يعفور المتفق على العمل بها و التي رواها الصدوق بسند صحيح في من لا يحضره الفقيه و الشيخ في الاستبصار و التهذيب بسند غير صحيح لوقوع محمد بن موسى في

سندها و قد ضعفه ابن الوليد، و النجاشي، و العلامه و وقوع الحسن بن علي و حاله مهمل في الرجال بخلاف سندها في الفقيه فلذا اعتمدنا على نقلها عن الفقيه دون غيره و إن كان التفاوت بينهما في بعض الألفاظ يسير. قال: ابن أبي يعفور: قلت لأبي عبد الله (ع) بم تعرف عداله الرجل من المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان و تعرف باجتناب الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر، و الربا، و الزنا، و عقوق الوالدين، و الفرار من الزحف و غير ذلك و الدلاله على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و يجب عليهم تزكيتة

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٢٣

و إظهار عدالته في الناس و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن و حفظ مواعيتهن بحضور جماعه من المسلمين و أن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من عله فإذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فإذا سئل عنه في قبيلته و محلته. قالوا: ما رأينا منه إلا - خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لأوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته و عدالته بين المسلمين و ذلك ان الصلوات ستر و كفاره للذنوب الحديث. و الظاهر من قوله أن يعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن هو كون هذه المعرفه يثبت بها العداله فتكون العداله عباره عن هذه الأمور التي هي عباره عن حسن الظاهر. كما ان الظاهر من معنى كونه ساترا لعيوبه انه

حسن الظاهر مستور الحال. و لا ينافى ذلك قوله فإذا سئل عنه فى قبيلته و محلته. قالوا: ما علمنا منه إلا خيرا. فإن السؤال عنه لا يراد به التفتيش و البحث و التنقير بل المراد به السؤال عن حسن الظاهر عند عدم معرفته بقريته الاكتفاء بجواب ما علمنا منه إلا خيرا و لا بد من توضيح هذه الروايه لصحتها و العمل بها فنقول: إن ظاهر السؤال ان السائل يعرف المعنى للعداله و إنما يجهل طرق معرفتها فذكر (ع) الطريق الأول هو وجود الستر و العفاف الخلقيين الذين هما من صفات الكمال فى حد ذاتهما مع قطع النظر عن الشرع. و كذا كف الجوارح الأربع عما ينقص الإنسان مع قطع النظر عن الشرع فان المتدين إذا وجد فيه ذلك يكون دليلا على عدالته و استقامته فى أموره الشرعيه فتكون هذه الملكات دليلا على ملكه خاصه التى هى العداله. ثم ذكر الطريق الثانى اجتناب الكبائر و كف النفس عن المعاصى الكبيره الشرعيه فالطريق الأول طريق عرفى و الثانى طريق شرعى ثم لما كان هذان الطريقان قد يصعب على الإنسان معرفتهما فى رجل لاقتضاء ذلك معاشرته معاشره تامه و هذا لا يتفق لأغلب الناس جعل الشارع ستر الإنسان عيوبه بأجمعها من الصغيره و الكبيره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٢٤

بين الناس دليلا على تحقق ذينك الطريقين و اماره عليهما فيكون من قبيل الاماره على الاماره ثم جعل طريقا ثالثا للعداله و هو التعاهد للصلوات. و الضمير فى قوله و يكون منه عائد لما يعرف به العداله أى و يكون من الذى يعرف به العداله هو ذلك فظهر من هذا ان الروايه داله على أن حسن

الظاهر اماره على العداله لا ان نفسه عباره عن العداله. (و منها) ما رواه الصدوق (ره) فى الخصال عن الرضا (ع) عن آباءه عن على (ع) قال: قال رسول الله (ص): من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت اخوته و حرمت غيبته. و عن أصول الكافى فى باب المؤمن و علاماته فى الموثق عن سماعه بن مهران عن أبى عبد الله (ع) نحو ذلك بتقديم و تأخير. (و منها) ما عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع) قال ثلاث من كن فيه أوجبت له أربعا على الناس إذا حدثهم لم يكذبهم و إذا وعدهم لم يخلفهم و إذا خالطهم لم يظلمهم و جب أن يظهروا فى الناس عدالته و يظهروا فيه مروته و أن يحرم عليهم غيبته و ان تجب عليهم أخوته. (و منها) موثقه أبى بصير عن أبى عبد الله (ع) قال: لا بأس بشهاده الضيف الضيق خ ل إذا كان عفيفا صائنا. (و منها) روايه العلاء بن سياه عن أبى عبد الله (ع) فى المكارى و الملا-ح و الجمال قال: لا بأس بهم تقبل شهادتهم إذا كانوا صلحاء. (و منها) صحيحه عمار بن مروان فى الرجل يشهد لابنه و الابن لأبيه و الرجل لامرأته قال: لا بأس بذلك إذا كان خيرا. (و منها) حسنه إبراهيم بن هاشم عن أبى الحسن (ع) قال: من ولد على الفطره أجزت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خيرا. (و منها) المروى فى الأمالى بسنده عن الصادق (ع) من صلى خمس صلوات فى اليوم و الليله فى جماعه فظنوا به

خيرا و أجزوا شهادته و هذه الأخبار مقدمه على أخبار القول الأول لأنها موافقه لظاهر الكتاب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٢٥

و مخالفه للعامه على انها أخص من تلك. (و الجواب) عن هذه الأخبار هو ما يأتى من الأدله على القول الرابع لا سيما صحيحه ابن أبى يعفور حيث دلت على أن حسن الظاهر أماره على العدالة و دليل عليها مضافا الى ما قيل من أن حسن الظاهر لو كان بنفسه عداله للزم الحكم بعداله من كان ظاهره الصلاح و ان علمنا فى مستسر السرانه يرتكب الكبيره و لم يقل بذلك أحد.

(و قد يستدل أيضا لهذا القول) بأن معرفه الواقع متعذره فإذا أمر المولى عبده بشىء أراد منه الظاهر فاذا قال أكرم هاشميا فالمراد به ما كان بحسب الظاهر هاشميا لا الهاشمى الواقعى الذى لا سبيل إلى إحرازه عاده فهكذا العدالة (و جوابه) ان هذا لا يقتضى أخذ الموضوع بحسب ظاهره و إنما هو مأخوذ بحسب واقعه و الظاهر يكون طريقا له و لذا لو انكشف الخلاف أعاد العمل.

(القول الرابع فى العدالة) انها فى الشرع عباره عن ملكه نفسانيه تبعث على ملازمه التقوى

و المروه و ليست عباره عن نفس الملكه المجرده الغير الملازمه لفعل الواجبات و ترك المحرمات كما هو الظاهر من عباره السيد (ره) فى العروه فى مسأله (٢٣) من مسائل التقليد. و فى المحكى عن رساله الشيخ الأنصارى (ره) منع القول بأنها مجرد الملكه من أقوال المسأله قائلًا أنهم متفقون على أن العدالة تزول بارتكاب الكبيره و يحدث الفسق الذى هو ضدها، و حينئذ فأما أن تبقى الملكه أو تزول فان بقيت ثبت اعتبار فعل الواجبات و ترك المحرمات فى العدالة و إن زالت ثبت ملازمه الملكه للفعل و الترك المذكورين. و

يؤيد ذلك انهم فسروا العدالة بالملكه الباعثه على ملازمه التقوى. و ظاهره الملازمه الفعليه. هذا مضافا إلى عدم مساعده الدليل على انها نفس الملكه كما سيجى ء إن شاء الله كما انها ليست بالملكه الباعثه على التقوى و إنما تبعث على ملازمه التقوى و تجعل الخوف من الله تعالى أو الخوف من العقاب أو الحب لذات الله تعالى تؤثر فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٢٦

النفس و هذا القول هو المحكى عن المختلف و القواعد و الإرشاد و التحرير و المهذب و نهايه الأصول و المنيه و الدروس و الذكري و التنقيح و الروضه و الروض و جامع المقاصد و المعالم و الرياض و نسبه المولى الأردبيلى (ره) إلى المشهور فى الفروع و الأصول و الفاضل الهندى (ره) إلى المشهور بين الخاصه و العامه و عن الذخيره نسبه إلى المتأخرين و فى التنقيح نسبه إلى الفقهاء مشعرا بدعوى إجماعهم عليه، و اليه ذهب جماعه من محققى العامه فقد حكى انه ذهب إليه الغزالي و الحاجبي و العضدى و الآمدى و عن الكفايه ان تفسير العدالة بالملكه نشأ من العلامه اقتفى به العلامه و لا أثر للملكه فى الأخبار و لا- فى كلام المتقدمين من الأخيار، و عن الذخيره و الحدائق دعوى تفرد العلامه و من تأخر عنه بتفسيرها بالملكه و خلو كلمات المتقدمين من ذلك. (و لا يخفى ما فيه) فان كلمات المتقدمين و ان كانت لا تصریح فيها بلفظ الملكه إلا انهم ذكروا فى تعريفها ما لا يتم بدون الملكه نحو المنقول عن المفيد (ره) ان العدل من كان معروفا بالدين و الورع عن محارم الله تعالى. و عن الشيخ فى النهايه

أن يكون ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر و العفاف إلى آخر ما في صحيحه ابن أبي يعفور الداله على اعتبار الملكة في العدالة و عن ابن البراج العدالة تثبت في الإنسان بشروط: البلوغ. و كمال العقل.

و الحصول على ظاهر الايمان. و الستر. و العفاف. و اجتناب القبائح. و نفى التهمه و الظنه و الحسد و العداوه. و مثله عن أبي صلاح إلى غير ذلك من عبارات المتقدمين الداله على اعتبار أشياء في العدالة لا تحصل غالبا إلا من ذوى الملكات هذا مع ان ثمره النزاع هو مراعاة الاختبار و الفحص على القول بالملكة و عدمه على القول بغيرها. و لا-ريب ان ما ذكره القدماء يتعذر معرفته بدون الاختبار فيكون قولهم متحدا مع القول بالملكة في الثمره، و إنما لم يعبروا القدماء بالملكة لأنهم يقتصرون غالبا على متون الأخبار فيتسامحون في التعبير. و أرادوا بالملكة

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٢٧

الصفه الراسخه في النفس التي يعسر زوالها و احترزوا بها عن الحاله المنتقله بسرعه كحمره الخجل و صفره الوجل بمعنى ان صدور التقوى منه و المروه لا بد أن يكون عن صفه نفسانيه راسخه يعسر زوالها. و اختلفوا في تفسير التقوى ف قيل انها اجتناب الكبائر و الصغائر و هو المحكى عن المفيد (ره) و أبي الصلاح و ابن إدريس و الطبرسى و قيل انها اجتناب الكبائر و من جملتها الإصرار على الصغائر دون الصغائر و قالوا ان فعل المكروهات و ترك المستحبات غير قاذح بالعداله ما لم يبلغ درجه التهاون و الاستخفاف بالدين فيدخل في المحرمات. و فسروا المروه بأنها اتباع محاسن العادات و اجتناب مساويها و اجتناب ما ينفر عنه من

المباحات و يؤذن بخسه النفس و دناءتها كلبس الفقيه لباس الجندي و البول في الشوارع أمام الناس و الإفراط في المزاح و الضحك أمام الناس و غير ذلك مما يدل على خسه النفس و عدم حيائها و دناءه الهمة و عدم المبالاه و يختلف ذلك بحسب الأحوال و الأوقات. (و كيف كان) فالأصل يقتضى انها بمعنى الملكة لأصاله عدم تحقق المشروط بها إلا بعد اليقين بتحققها و لا يقين بدون الملكة. هذا و الذى يمكن أن يستدل به أو استدل به على هذا القول أمور:

(الأول) ما ذكرناه سابقا ص ٢١٥ من أن معنى العدالة هو ذلك لغه و عرفا و شرعا.

(الثانى) صحيحه ابن أبى يعفور المتقدمه فى أدله القول الثالث ص ٢٢٢ حيث دلت على ان حسن الظاهر دليل على العدالة فلا بد أن تكون العدالة معنى نفسانيا يقتضى و يلزم حسن الظاهر و إلا لانفك عنها و أيضا قد جعل فيها الستر و العفاف دليلا على العدالة فإنه يستفاد منها ان العدالة قوه نفسانيه تدل عليها هذه الأمور.

(الثالث) ما تقدم من روايه الخصال ص ٢٢٤ فإنها دلت على أن حسن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٢٨

الظاهر يدل على العدالة و تظهر به العدالة فلا بد أن تكون العدالة أمرا واقعا يظهر بذلك.

و روايه عبد الله بن سنان المتقدمه ص ٢٢٤ و معتبره عبد الله ابن المغيره ص ٢٢١ التى دلت على أن الصلاح يتحقق به العدالة. و روايه ابن أبى يعفور الثانيه ص ٢٢٢ و روايه العلاء ص ٢٢٤ اللتان دلتا على أن الستر يتحقق به العدالة. و موثقه أبى بصير ص ٢٢٤ التى دلت على تحقق العدالة بالعفه و الصون

للنفس. و روايه عمار. و حسنه إبراهيم المتقدمتان ص ٢٢٤ الدالتان على أن كون الشخص من أهل الخير يقتضى تحقق العدالة. و من المعلوم ان الظاهر منها ان هذه الصفات ملكات تقتضى التجنب عن المعاصى و ترك منافيات المروه فلا يصغى الى قول المرحوم الأصفهاني قدس سره من أن هذه الأمور عناوين انتزاعيه من الأعمال و الأخلاق و ليست من القوى النفسانيه.

(الرابع) ما ربما يقال من أن الأقوال كلها ترجع لهذا القول فيكون هذا القول مجمعا عليه فان القول الأول يرجع الى أن الإسلام طريق للعدالة و القول الثانى لا بد فيه من المداومه على اجتناب المعاصى لإجماعهم على أن فعل المعصيه ينافى العدالة و أن يكون الترك من جهه الدين لا لعدم المقتضى أو وجود المانع الخارجى كترك الأعمى النظر للأجنبيه أو ترك العنين الزنا و لا يكون الترك من جهه أخرى كالرياء و السمععه أو مصلحه دنيويه فأذن مرادهم لا بد أن يكون الترك عن مبدأ فى النفس باعث على ذلك و هو لا يكون إلا الملكه و القول الثالث يرجع لدعوى ان حسن الظاهر طريق للعداله. (و جوابه) ان للخصم أن يمنع من ذلك كله. و قد رد على هذا القول:

«أولاً» ان أصاله الصحه فى أفعال المسلمين و أقوالهم مستلزمه للحكم بأنه لم يقع منه ما يوجب الفسق فيكون عدلا لعدم الواسطه بينهما. (و جوابه)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٢٩

ان للخصم أن يدعى انا لو أخذنا الفسق بمعنى عدم العدالة فأصاله الصحه لا تستلزم الحكم بأنه لم يقع منه ما يوجب الفسق لأنها لا تثبت وجود الملكه و لا تثبت عدم صدور منافيات المروه منه و ان أخذناه بمعنى

صدور المعصيه فلتتزم بالواسطه و هو الذى لم يصدر منه معصيه و لم تكن عنده ملكه كالإنسان أول بلوغه أو كان عنده ملكه و لكنه لم يترك المنافيات للمروه.

«و ثانيا» دعوى الإجماع على خلافه من جمله من المحققين منهم الفاضل السبزواری صاحب الذخيره حيث حكى عنه انه قال لم أجد ذلك فى كلام من تقدم على العلامه (ره) و ليس فى الأخبار منه أثر و لا شاهد و كأنهم اقتفوا فى ذلك أثر العامه حيث يعتبرون الملكه فى مفهوم العداله و يوردونه فى كتبهم و فى المحكى عن الصدر الشريف فى شرح الوافيه ان اشتراط هذا المعنى فى الواقع حيث اعتبر الشارع العداله لم أطلع على دليل ظنى لهم عليه فضلا عن القطعى و صحيحه ابن أبى يعفور عليهم لا لهم كما قيل (و لا يخفى) ما فيه فإنه قد عرفت انها عند الشرع و العرف و اللغه يعتبر فيها الملكه فلا أثر لعدم وجدان ذلك فى كلام من تقدم على العلامه بعد قيام الدليل عليه. مضافا لما عرفت من إمكان استفادته من كلمات المتقدمين.

«و ثالثا» ان حصول الملكه المذكوره لا يوجد إلا فى الأوحى من الناس لأن الملكه المذكوره يحتاج حصولها الى مجاهدات شاقه مع تأييد ربانى و الاحتياج إلى العادل أمر عام لازم فى كل طائفه من كل فرقه من سكان البر و البحر حيث اعتبر فى أغلب الأحكام كالشهاده فى الحقوق و الطلاق و القضاء و إمامه الجماعه و الوصايا و مراجع التقليد فلو كان الأمر كما يقولون لزم الحرج و اختل النظام.

(إن قلت) ان الشارع اعتبر حسن الظاهر طريقا إليها و هذا يحصل فى

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا

بن هادي، النور الساطع في الفقه النافع، ٢ جلد، مطبعة الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ١٣٨١ هـ ق

النور الساطع في الفقه النافع؛ ج ٢، ص: ٢٣٠

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٣٠

أكثر الناس. (قلنا) أن القائل بالملكه ان اعتبر معرفتها بذلك فلا- ثمره للنزاع بأن العداله حسن الظاهر أو انها ملكه لأن مع استلزامها لذلك فأى فائده في جعل العداله ملكه و حسن الظاهر دليلا عليها. (و الجواب) عن ذلك ان العداله بمعنى الملكه ليست بعزیزه الوجود فإنها عباره عن حاله مرتكزه في النفس حاصله من خشيه الله تردعه عن الخروج عن جاده الشرع الشريف بارتكاب الجرائم الكبيره أو الخروج عن الطرق المستقيمه العرفيه بارتكاب منافيات المروه و هذه الحاله المذكوره غير عزیزه في الناس فإن أهل الحياء و الستر نوعا يتصفون بها هذا و في جعل حسن الظاهر طريقا إليها أوجب سهوله الأمر جدا. (و دعوى) ان حسن الظاهر لو كان طريقا إليها فأى فائده في جعل العداله الملكه و أى ثمره تترتب عليه (فاسده) فإن حسن الظاهر لا ينافى التكتم بالمعاصى فهو يجتمع مع الفسق الواقعى الذى هو ضد العداله بخلاف الملكه و بهذا تعرف بأن الإجماع على أن مرتكب الكبيره فاسق يقتضى ان حسن الظاهر ليس عباره عن العداله لأن حسن الظاهر يجتمع مع التكتم بالمعصيه مضافا إلى أن حسن الظاهر قد يجتمع مع عدم الملكه (و الحاصل) ان كثره الطرق التى جعلها الله تعالى لمعرفه العداله كما سيجى ء إنشاء الله بيانها ترفع هذا الاشكال.

و «رابعا» أن البحث عن عداله الشهود لم يكن فى أيام النبى (ص) و لا أيام الصحابه و لا أيام التابعين و إنما هو شى ء

أحدثه شريك بن عبد الله القاضي و لو كانت العدالة ملكه لما أجمعوا على ترك البحث عنه. (و جوابه) انا لو سلمنا عدم البحث فى زمن النبى فإنما هو لمعرفة (ص) بحال المؤمنين إذ كانوا قليلين مع ان إسلامهم و تركهم لدين آباؤهم يكشف عن وجود الملكة المذكوره و لم يكن فى المدينه غالبا إلا من أسلم طوعا أو كان معروفا حاله. هذا مع انه لم يثبت عدم فحص النبى (ص) عن عداله الشهود. بل عن مولانا الحسن العسكرى (ع)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٣١

فى تفسيره و عن هدايه الحر العاملى مرسلا ان النبى إذا جاءه شهود لا يعرفهم بعث من خيار أصحابه رجلين إلى قبيله الشهود يبحثان عن حالهم. و اما الصحابه و التابعين فالصالحون منهم لا يختلفون معه (ص).

و «خامسا» انه لو كانت العدالة الملكه لم يوجد عادل أصلا سوى المعصومين كما نطقت به روايه صالح بن علقمه ص ٢١٩ و فى ذلك حرج شديد و مشقه عظمى و تعطيل للأحكام الشرعيه و تضييع للحقوق و تفويت للمنافع الدينيه و الدينويه و هو خلاف الشرعيه السامحه السهله. (و جوابه) ان العدالة بمعنى الملكه أمر (لله الحمد) شائع منتشر تسهل معرفته بحسن الظاهر و لزوم الجماعات و الاستغفار عند الزلات و شهاده العدول و نحو ذلك مما سيجى ء إنشاء الله. و اما الروايه فهى مع ضعفها ظاهره فى عدم اعتبار العصمه لا العدالة بمعنى الملكه فان العصمه لا تزول فلا يعقل صدور الذنب من صاحبها بخلاف العدالة فإنها ملكه قابله للزوال و ناظره إلى ان حسن الظاهر كاف فى ثبوت العدالة. و لو تنزلنا فهى معارضه بما عداها من الروايات كصحيحه

ابن أبي يعفور و نحوها مما هو معتضد بالشهره و أكثر عددا و مطابق للكتاب.

و «سادسا» انه حكى غير واحد الإجماع على عود العداله بمجرد التوبه إذا زالت بفعل الكبيره أو الإصرار على الصغيره أو ما ينافى المروه و هذا ينافى كون العداله بمعنى الملكه لأن الملكه إن كانت لا تنافى فعل الكبيره أو الإصرار على الصغيره أو ما ينافى المروه فالعداله لم تكن زائله بذلك فلا- يصح القول بعودها بالتوبه عنه إذ هي لم تذهب حتى تعود مضافا إلى انه خلاف إجماعهم على زوالها بالكبيره و إن كانت تنافى ذلك و لم تبق عند ذلك فهي لا تعود بمجرد التوبه بل لا بد في عودها من الاستمرار على الصلاح و المواظبه على الواجبات و ترك المحرمات بخلاف ما لو قلنا بأنها ترك المحرمات فإنه بفعل التوبه قد ترك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٣٢

المحرمات و هكذا لو قلنا بأنها الإسلام مع عدم الفسق فإنه بالتوبه يحصل ذلك و هكذا لو قلنا بأنها حسن الظاهر فإنه يتحقق بالتوبه و إظهارها (و جوابه) ان الإجماع المذكور منقول و هو ليس بحجه مع مخالفه بعض المحققين فى ذلك حيث التزم بعدم عودها بمجرد التوبه إلا- إذا عادت إليه الملكه المذكوره و عود الملكه يعرف بالطرق الآتية لمعرفة العداله كالمداومه على الصلاح و الاختبار مده يغلب الظن بإصلاح السريه فيها و سيجى ء إنشاء الله توضيح ذلك و تنقيحه.

و «سابعا» ان ما اشتهر بينهم من تقديم الجارح على المعدل عند التعارض لا يتم على تفسير العداله بالملكه لأن كلا منهما يشهد بأمر وجودى ينافى الآخر بخلاف ما إذا قلنا بحسن الظاهر فان ظهور حسن الحال لا

يمنع من صدور الفسق فيجمع بين الشهادتين و يحكم بالفسق. (و جوابه) ان الشهرة ليست بكاشفه عن ذلك إذ لعلها استندت إلى أمر آخر كدعوى تقديم الموافق للأصل على غيره و ان الأصل عدم العدالة و ان الفسق عبارته عن عدم العدالة و لو تمت فهي ليست بحجه.

و أجاب الشيخ الأنصاري (ره) ما حاصله ان عدم الكبريه مأخوذ في العدالة إجماعا و المعدل إنما يعرف هذا الأمر العدمي بأصالة العدم أو أصالة الصحة أو قيام الإجماع على أن العلم بالملكه يكون علما بحسن الظاهر الذي هو طريق للعدالة و لا يعتبر علمه أو ظنه بعدم صدور الكبريه منه الى زمان أداء الشهاده. فأحد جزئي الشهاده و هو تحقق الأمر العدمي ثابت بالطريق الظاهري و من المعلوم ان شهادته الجارح حاكمه على هذا الطريق لان من يعلم حجه على من لا يعلم (و يمكن أن يقال عليه) ان الملكه المأخوذه في العدالة ملازمه لترك الكبريه فالشاهد يستند الى العلم بوجودها الملازم للعلم بعدم الكبريه.

و «ثامنا» ما عن مفتاح الكرامه من اطباق الفقهاء إلا السيد و الإسكافي على صحه صلاه من صلى خلف من تبين كفره و فسقه بعدها فلو كانت العدالة هي

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٣٣

الملكه لأمر بالإعاده لعدم تحققها فلا بد أن تكون عبارته عن حسن الظاهر.

(و الجواب) ان الدليل على الصحه لو كان مستندا لاعتبار العدالة صح الاستدلال لكن المستند هو التعبد من الشارع بذلك.

للأخبار الموجوده الداله على الاجزاء

تقسيم الذنوب الى الكبائر و الصغائر

(رابعها) ان الذنوب تنقسم إلى كبائر و صغائر.

اشاره

و قد عرفت في الكلام في القول الثاني في العدالة انه ذهب جماعه من المتقدمين الى عدم الفرق بينهما و ان الذنوب كلها

كبائر و إنما تختلف شده و ضعفا بنسبه بعضها الى بعض و قد استدلوا بالإجماع المحكى عن ابن إدريس و ظاهر الطبرسى و الشيخ فى العده. و بما دل على أن كل معصيه شديده و ان كل معصيه توجب لصاحبها النار لقوله تعالى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَمْرَهُمْ و لقوله تعالى مَنِ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ* و بما روى عنه (ع) لا- تحتقروا شيئا من الذنب و ان صغر فى أعينكم و لا تستكثروا شيئا من الخير و ان كان كبر فى أعينكم فإنه لا كبيره مع الاستغفار و لا صغيره مع الإصرار (و لا يخفى ما فيه) فان الإجماع موهون بمخالفه الكثير من أصحابنا و الأخبار لا تدل على المطلوب إذ اشتراك الذنوب فى الشده و استحقاق النار لا ينافى كون بعض الذنوب صغائر كما ان عدم استصغار الذنب لا ينافى كون الذنب صغيرا يكفره ترك الكبيره و المحكى عن الشيخ (ره) فى المبسوط و ابن حمزه و الفاضلين و جمهور المتأخرين أن المعاصى نوعان: كبائر و صغائر و عن الصيمرى و البهائى الإجماع عليه و هو الموافق للكتاب و السنه. قال تعالى:

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ و قَالَ تَعَالَى الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ و قَالَ (ع): ان الأعمال الصالحه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٣٤

تكفر الصغائر. و عن الصادق (ع) قال: من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه.

و قد اختلف العلماء فى الكبائر على أقوال شتى و الأخبار فى تعدادها مضطربه متصادمه و المشهور بينهم أن الكبيره كل ذنب توعد الله عليه النار أو العقاب فى كتابه و ما عداه صغيره

و ان أوعده عليه بالنار فى الأخبار (وقيل) كل ما أوعده عليه بالنار فى الكتاب أو الأخبار و ما عداه صغيره (وقيل) هى كل ذنب رتب عليه الشارع حدا أو صرح فيه بالوعيد (وقيل) هى كل ذنب يؤذن بقله اكتراث فاعله بالدين. (وقيل) هى كل ذنب علم حرمة دليل قاطع من إجماع أو كتاب أو تواتر (وقيل) هى كلما توعده الله عليه توعدا شديدا فى الكتاب أو السنه (وقيل) ان الكبيره عبارته عن المعاصى التى نهى الله عنها فى سورة النساء من أولها إلى قوله تعالى إِنَّ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ. و ما عداها صغيره و ان كان مذكورا فى الكتاب (وقيل) هى سبع (وقيل) سبعائه الى غير ذلك من الأقوال.

(و يدل على القول الأول) صحيح أبى بصير فى بيان من يؤتى الحكمة قال معرفه الإمام (ع) و اجتناب الكبائر التى أوعده الله سبحانه عليها النار.

و صحيح محمد: الكبائر سبع: قتل المؤمن متعمدا، و قذف المحصنه، و الفرار من الزحف، و التعرب بعد الهجره، و أكل مال اليتيم ظلما، و أكل الربا بعد البينه، و كلما أوجب الله عليه النار. و ما رواه الكلينى فى الصحيح عن الحسن ابن محبوب قال: كتب بعض أصحابنا الى أبى الحسن (ع) يسأله عن الكبائر كم هى و ما هى؟ فكتب (ع): الكبائر من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عن سيئاته و السبع الموجبات قتل النفس الحرام و عقوق الوالدين و أكل الربا و التعرب بعد الهجره و قذف المحصنه و أكل مال اليتيم و الفرار من الزحف. و الظاهر ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٣٥

قوله (ع) و السبع الموجبات من عطف الخاص على العام فكأنها أكبر الكبائر كما أن الظاهر من قوله: ما وعد الله هو وعده في القرآن الشريف. و عن الحلبي عن أبي عبد الله في قوله تعالى إِنَّ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نَكُفْرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ قال (ع): الكبائر التي أوجب الله عليها النار. و مثله عن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى. و بمعناه عن الصدوق. و صحيحه ابن أبي يعفور حيث فيها و باجتناب الكبائر التي أوعده الله تعالى عليها النار. و رواه عبد العظيم التي ستجيء حيث ان الامام (ع) علل فيها في مقام تحديد الكبائر بإيعاد النار عليها في الكتاب و هذه الروايات الضعيفة منها منجبره بالشهره كما ان الظاهر من قوله «أوجب الله أو وعد الله» هو الإيجاب و الوعد في القرآن الشريف. و عليه فيحمل ما دل من الأخبار على حصرها في عدد مخصوص من كونها سبعة أو أكثر على ضرب من المثال أو على الأعظميه و الأشديه من غيره فترتفع المنافاه، و حكى ان بعض الأفاضل قطع بكون الكذب من الكبائر التي اعتبر الاجتناب عنها في العدالة و ان خلت الأخبار عن ذكره لأن الغرض الأصلي من اعتبار العدالة تجنب الكذب ليحصل الوثوق في الراوى و الشاهد و حاكم الشرع و لو فرض كونه من الصغائر و عدم قدحه في العدالة كان منافيا للغرض المقصود. (و لا يخفى ما فيه) فان الكذب قد ذكر في الصحيح أو الحسن المروى عن الرضا (ع) في تعداد الكبائر الذي سيجيء. ثم لا بد أن يكون مراد المشهور ان الدلاله على العقاب بنحو الخصوص لا بنحو العموم مثل قوله تعالى فَلْيَحْذَرِ

الَّذِينَ يُخَالِفُونَ آيَاتِهِ. و مثل قوله تعالى وَ مَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِئًا فِيهَا أَبَدًا وَ لا من جهه دلالة الأمر و النهى و إلا كانت المعاصى كلها كبيره. كما انه يدخل تحت ما أوعده الله عليه العقاب ما هو أكبر عقلا أو نقلا من بعض ما أوعده الله تعالى عليه لأنه قد أوعده عليه بمفهوم الأولويه مثل حبس المحصنه للزنا فإنه أعظم من

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٣٦

القذف و كدلاله الكفار على عورات المسلمين فإنها أعظم من الفرار من الزحف و كالفتنه أشد من القتل. ثم انه لو دل دليل معتبر على أن المعصيه كبيره و ليس فى الكتاب ما يدل عليه بنظرنا على العقاب فلا بد من الالتزام به من باب التخصيص أو دعوى وجود دلالة على ذلك فى الكتاب و قد خفيت علينا كما ورد النص فى ترك الصلاة متعمدا و محاربه أولياء الله. قيل و هكذا لو دل النص على عدم قبول شهادته أو الصلاة خلفه أو غير ذلك مما يعتبر فيه العدالة كما ورد النهى عن الصلاة خلف العاق لوالديه. و فيه ان هذا مبنى على أن الصغيره لا تضر بذلك و هو أول الكلام و لان منافيات المروه تمنع من ترتب آثار العدالة على مرتكبها مع انها ليست من الكبائر

و لا بأس بذكر خبرين ذكرهما الشيخ

الأنصارى فى رسالته فى العدالة اشتملا على تعداد الكبائر.

(أحدهما) الحسن كالصحيح المروى عن الرضا (ع) فإنه كتب إلى المأمون من محض الايمان اجتناب الكبائر و هى قتل النفس التى حرم الله و الزنا و السرقة و شرب الخمر و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و أكل مال اليتيم

ظلما و أكل الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما أهل لغير الله به من غير ضروره و أكل الربا بعد البينه و السحت و الميسر و هو القمار و البخس فى المكيال و الميزان و قذف المحصنات و اللواط و شهاده الزور و اليأس من روح الله و الأمن من مكر الله و القنوط من رحمه الله و معونه الظالمين و الركون إليهم و اليمين الغموس و حبس الحقوق من غير عسره و الكذب و الكبر و الإسراف و التبذير و الخيانه و الاستخفاف بالحجج و المحاربه لأولياء الله و الاشتغال بالملاهى و الإصرار على الذنوب.

(ثانيهما) صحيحه عبد العظيم بن عبد الله الحسنى المرويه فى الكافى عن أبى جعفر الثانى عن أبيه عن جده (ص) يقول دخل عمرو بن عبيد على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٣٧

أبى عبد الله (ع) فلما سلم و جلس تلا هذه الآيه الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ * ثُمَّ أَمْسَكَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) مَا أَمْسَكَكَ قَالَ: أَحَبُّ أَنْ أَعْرِفَ الْكَبَائِرَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَقَالَ (ع): يَا عَمْرُو أَكْبَرُ الْكَبَائِرِ الْإِشْرَاقُ بِاللَّهِ يَقُولُ اللَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ بَعْدَهُ الْيَأْسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لَا يَبْتَاسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ثُمَّ الْأَمْنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ (و منها) عقوق الوالدين لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الْعَاقَ جَبَارًا شَقِيًّا وَ قَتَلَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ بِالْحَقِّ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا الْآيَةُ. وَ قَذْفُ الْمُحْصَنَةِ لِأَنَّ اللَّهَ

تعالى يقول لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ و أكل مال اليتيم لان الله تعالى يقول إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا و الفرار من الزحف لأن الله تعالى يقول:

وَ مَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّبًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَفَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَا أُوَاهُ جَهَنَّمَ وَ بئْسَ الْمَصِيرُ و أكل الربوا لان الله تعالى يقول الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ و السحر لان الله عز و جل يقول وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَ الزنا لان الله تعالى يقول وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يُخْلَدْ فِيهِ مُهَانًا و اليمين الغموس الفاجره لأن الله تعالى يقول الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ أَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَ الغلول لأن الله عز و جل يقول وَ مَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ و منع الزكوات المفروضه لأن الله عز و جل يقول فَتَكُونُ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ وَ شَهَادَةُ الزور و كتمان الشهاده لأن الله عز و جل يقول وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ و شرب الخمر لان الله عز و جل نهى عنه كما نهى عن عباده

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٣٨

الأوثان، و ترك الصلاة متعمدا و شىء مما فرضه الله لأن رسول الله (ص) قال: من ترك الصلاة متعمدا فقد برء من ذمه الله و ذمه رسول الله (ص) و نقض العهد و قطيعه الرحم لان الله تعالى يقول لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ

سوء الدار قال فخرج عمرو و له صراخ فى بكائه و هو يقول: هلك من قال برأيه و نازعكم فى الفضل و العلم.

[قاموس المحرمات]

إشارة

و لجدنا الهادى أعلا الله مقامه كتاب سماه قاموس المحرمات مرتبا على الحروف الهجائية ننقله هنا حرفيا إتاما للفائدة و حفظا له من الضياع و ان كنا لا نوافق فى بعضها و لعل نظره قدس سره أن يذكر فيه حتى ما قيل بحرمته و ان لم يذهب (ره) إلى حرمة و ستعرض لتحقيق الحق فيها فى كتاب التجاره فى مبحث المكاسب المحرمة.

و قد قسم (ره) المحرمات الى قسمين: القسم الأول الأفعال المحرمة و القسم الثانى الأعيان المحرمة.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٣٩

القسم الأول فى الأفعال المحرمة

(حرف الهمزة)

الإباق، الإبداع فى الدين، إبطال العمل، إبطال الصدقة، إتباع الهوى المخالف للشرع، اتخاذ الكافرين أولياء، اتخاذ القبور مساجد، إتيان البهائم، اجاره المحرمات عليها و لها، الإجابة (ذكره المرتضى فى أماليه)، اجتماع شخصين مجردين تحت إزار واحد، الاجتهاد فى مقابل النص، الاحتكار، احتقار المؤمن، إحصاء عثراته و عوراته، إحراق القراطيس المكتوبه، إحراق الموتى، الإحلاف بغير اسم الله، الاختيال، اختتال الدنيا بالدين، الاختلاس، أخذ الأجره على المحرم، أخذ المساجد أو بعضها فى طريق أو ملك، إخراج الحصى من المساجد، إخراج الدم من المحرم، الإخسار، (ثم كتب (ره) أخذ الأجره على الضراب و على الواجب العبادى و على القضاء و أخذ الأجره على المحرم، ثم ضرب عليه بالقلم)، إدخال النجاسه إلى المساجد، الإدفان، إذاعه الحق مع الخوف و التقية، إذاعه سر المؤمن، إذاعه ما يشين المؤمن، إذلال المؤمن، الأذان الثانى يوم الجمعة، إراده العلو فى الأرض و الفساد فيها، الارتداد، الإزراء بالمؤمن، إزعاج المؤمن، إزالة المحرم شعره، الاستبداد،

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٤٠

الإسراف، الاستهزاء بالمؤمن، استحقاق بعض الأشياء، استقبال القبلة عند التخلي، استدبار القبلة للمتخلى، الاستمناء باليد (قال (ره)

فى

التذكرة فى أحكام الخلو، و أقول فى الجواهر أيضا فى الحدود). الاستنجا بالمحترمت و بالعظم، الاستخفاف بالمؤمن، استماع الغيبة، استغلال المحرم، الاستخفاف بالحج، الاستخفاف بالدين، إسقاط الحمل، استحلال البيت الحرام، استحلال المحرمات، الاستيكال بالعلم (قال ره) فى كتاب معانى الأخبار)، الاستقسام بالأزلام، استماع الغناء و صوت الأجنبيه، إسقاط الخالق، إسقاط المرأه لزوجها، الاستدانه مع نيه عدم الوفاء أو العلم بعدم قدره عليه، استمتاع المحرم بالنساء، استعمال أوانى الذهب و الفضه، الاستغفار للمشركين (قال ره) فى سورة التوبه)، إشاعه الفاحشه، الأشر، الأصر، الإصرار على المعصيه و صغار الذنوب، الإضلال، إشاعه الصلاه، إضمار السوء للمؤمن، الإضرار بالنفس و بالغير، إعجاب المرء بنفسه، الاعتداء، الإعانه على الإثم، إعانه الظالم على الظلم، الإغراء بالجهل، الاغلوطات، إفراط الأكل، إفشاء المرأه قبل التسع، الافك، الإفتاء بغير ما أنزل الله تعالى و بغير العلم، الافتراء، اكتحال المحرم، الإكراه، إكراه الفتيات على البغاء، أكل ما يحرم أكله كالميته و الدم و لحم الخنزير و نحوها، الأكل من مال الغير بدون إذنه، أكل مال اليتيم ظلما، أكل النجس و المتنجس، الأكل على مائه يشرب عليها الخمر (قال ره) آخر كتاب الأطمعه فى الشرائع)، أكل الطين، أكل المال بالباطل، أكل الربا، التزام الأجنبيه و مصافحتها، الأمن من مكر الله تعالى و عذابه، الاماره الباطله، أمين بعد الفاتحه، الانتفاء من النسب (قال ره) فى نكاح الوسائل)، الانتحار و قتل النفس، الإنفاق من الخيىث، إنكار الحق و ما أنزل الله تعالى، إنكار ضرورى الدين و المذهب، إنكار المعروف و الحق، إهانته المحترم، إهانته المؤمن،

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٤١

إيذاء المؤمن، إيذاء رسول الله (ص) (قال ره) فى سورة التوبه).

(حرف الباء)

البخس فى الكيل و الوزن

وغيرهما، البخل، البدعه، بذاءه اللسان، بطر المعيشه، البغى، البغاء، البغض، بيع آلات اللهو و الهياكل المحرمه، بيع أم الولد، بيع الجاريه المغنيه لغناءها، بيع السلاح لأعداء الدين، بيع الخمر أو المسكرات، بيع المصحف، بيع الدراهم المغشوشه، بيع الوقف، البيع لغايه محرمه، بيع الأعيان النجسه، البيع وقت النداء فى يوم الجمعة، البهتان.

(حرف التاء)

تأخير الحج عن عام الوجوب، تبرج الجاهليه، تبديل الوصيه، التبخر، التبذير، التثويب، تثليث الغسلات، تحقير المؤمن، تحريم الحلال، تحليل الحرام، تحمل الضرر، تحريم الطيبات، التحريش بين البهائم (قال ره) فى التذكره فى السبق و الرمايه)، تختم الرجال بالذهب، التخث، التخصر فى الصلاه، التخلّى فى جمله من المواضع و جمله من الأحوال. تختم المحرم للزينه، التدليس و منه تدليس الماشطه المرأه التى يراد تزويجها و الجاريه التى يراد بيعها، التداوى بالمحرم مع المنذوح عنه، ترك الأمر بالمعروف، ترك الواجبات و منها ترك الصلاه الواجبه و الحج الواجب، ترك معاونه المظلوم مع القدره، ترك معونه المؤمن، ترك وطئ الزوجه أكثر من أربعه أشهر، ترك جميع المستحبات، ترك رد التحيه، ترك سجود التلاوه، الترجيع فى الأذان، التزوج بالأمه على الحره، التزوج بينت أخ الزوجه أو أختها بدون إذنها، التزوير، تزين الشخص بما يحرم عليه، التسليم على الكافر، التسخير، تسميه إمام العصر (ع)، التسميع، التسميه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٤٢

بأمير المؤمنين لغير أمير المؤمنين، التشريح، التشريع، تشبه المرأه بالرجل و بالعكس، التشبيب بالمرأه المعروفه المعينه، التصريه، التصعير، تصوير ذوات الأرواح، التصفيق، التصديه، التصوف، التضليل، التطفيف، التطفل، تطيب المرأه لغير زوجها، التظاهر بالمعاصى، تظليل المحرم سائرا، التعرب بعد الهجره، التعذيب بالنار، التعصب لغير الحق، تعير المؤمن، تعشر المصاحف، التغوط فى بعض المواضع، تغطيه المحرم

رأسه، تغطيه المحرمه وجهها، تقبيل الغلام بشهوه، تقليد الأموات، التقليد فى أصول الدين، التقصير، تقصير المحرم شعره أو أظافره، التكبر، التكذيب بالآيات، تكذيب الرسل، التكسب بما يجب فعله عينا، التكسب بما يحرم فعله، التمسك بعصم الكوافر، التكفير، التمسك على الغريم، التمثيل و لو بالكلب العقور، التناز بالألقاب، التنجيم، التنكيل، تهمة البرىء، التهاون بالواجب، تلقين الخصم ما يضر به خصمه، التجسس التحسس.

(حرف الثاء)

ثلب المؤمن، الثناء بغير الحق، الثنيا، الثرثرة، الثوره.

(حرف الجيم)

الجدال على المحرم و المعتكف، جز المرأة شعرها، الجزع، الجفر، الجلد الجلوس على مائدة الخمر، الجمع بين الأختين، جماع الحائض، الجنف، جوائز الظالم، الجور فى الأحكام.

(حرف الحاء)

حب بقاء الظالم لظلمه، حب الدنيا الباطله، حب الرئاسة الباطله، حبس الحقوق الواجبه، حب شياع الفاحشه، حب الجاه، الحرص، الحسد، حفظ

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٤٣

كتب الضلال لغير الرد عليها، الحقد، الحكم بغير ما أنزل الله، الحكم بالآراء و المقاييس، حلق اللحاء، حلق المحرم رأسه، حلق المرأة رأسها فى المصاب، الحلف كاذبا، الحلف بالبراءه، الحنث، الحيف، الحيله.

(حرف الخاء)

الخب، الخديعه، خذلان الحق و المحق، الخرص، خصاء الإنسان و الحيوان، الخصومه، الخضخضه، الخطاب بإمره المؤمنين لغير أمير المؤمنين، الخلوه بالأجنبيه (قال (ره) فى الوسائل مقدمات النكاح أقول و فى المسالك فى الطلاق الرجعى و مسكنها)، الخيانه، الخيلاء، الخلاط، الخلسه. (أقول):

و خلف الوعد راجع مرآه العقول فى خلف الوعد.

(حرف الدال)

دخول البيوت بلا- إذن، دخول المجنب و الحائض أحد المسجدين، الدخول بالمرأه قبل التسع، الدس في الأخبار، الدسيسه، الدعوه في النسب، الدعاره، الدياثه (قال (ره) في نكاح الوسائل).

(حرف الذال)

ذم من لا يستحق الذم أو يستحق المدح، ذكر المؤمن بما يكره، ذبح المحرم الصيد.

(حرف الراء)

الربا، الرده، الرد على العلماء، الرشوه، الرضا بالظلم، الروغ، الرفث في الحج، الرقص، الركون الى الظالمين، الرمل، الرياء، رطانه الأعاجم في المساجد، في باب أحكام المساجد في الوسائل محمد بن يعقوب بإسناده عن أبي عبد الله

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٤٤

جعفر بن محمد (ع) قال نهى رسول الله (ص) عن رطانه الأعاجم في المساجد و رواه عنه الشيخ في التهذيب.

(حرف الزاء)

الزجر، زخرفه المساجد و نقشها، زكاه غير الهاشمي على الهاشمي، الزفن، الزنا، الزندقه، الزور، الزمر، الزماره، الزيغ.

(حرف السين)

السب، السجود لغير الله تعالى، السحر، السحاق، المساحقه، السخريه بالناس، سد باب الاجتهاد في الأحكام، السفاح، السفور، السعى بالفساد، السعايه، السرقة، السكر، السلب، سلوك ما فيه العطب، السمسره المحرمه، السمعه، سوء الظن، السؤال من غير حاجه، سوء الخلق، السيمياء.

(حرف الشين)

الشتم، الشح المطاع، شراء المصحف الشريف، شرب المسكر، شرب النجس، الشرك، شرب الدواء لإسقاط الجنين، الشرطيه للظلمه، الشطاره، الشطط، الشعبذه، الشعر الباطل، الشغب، الشغار، الشقاوه، شق عصي المسلمين، الشقاق، شق الثوب في المصاب، الشك، الشماته بالمؤمن، الشهاده بغير علم، شهاده الزور، الشهره.

(حرف الصاد)

صحبته الظالم، الصد عن المسجد الحرام و. و. الصد عن سبيل الله، الصلْب أكثر من ثلاثه أيام و بغير ما يبيحه، صلح أحل حراما أو حرم حلالا، الصلوات المبتدعه كالضحى و التراويح و خلف الفاسق و صلواته الغائب،

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٤٥

صوم الوصال، صوم العيدين، صوم يوم الشك بنيه انه من رمضان، الصوم فى السفر، صياغه أوانى الذهب و الفضه، الصيد لهوا، صيد الحرم و المحرم.

(حرف الضاد)

ضربه الغواص، ضرب اليتيم لغير صلاحه، ضرب النساء بأرجلهن، ضرب الدابه على وجهها، الضرر و الضرار، الضلال.

(حرف الطاء)

الطباله، الطعن، الطغيان، طلب الرئاسه الباطله، الطلاق البدعى، التطيب للمحرم.

(حرف الظاء)

الظلم، الظهار، ظاهر الإثم، ظن السوء.

(حرف العين)

العار، العتو، العجب، عداوه المؤمن، العرافه، العزف، العزل عن الحره فى الجماع، العسس، العسف، العشق، عصيان من تجب طاعته، العضل، عقر الحيوان، عقص الشعر فى الصلاه، عقد النكاح فى الإحرام، العقوق (قال ره) فى نكاح الوسائل) العلو فى الأرض، العهر، العيافه.

(حرف الغين)

الغرور، غبن المسترسل، الغدر، الغش، الغصب، الغلو، الغل، الغلوطات، الغلول، غمط الحقوق، الغناء، الغوايه، الغيبه، الغيله، الغموس.

(حرف الفاء)

الفال، الفتنة، الفتوى بالباطل و بغير العلم، الفجور، الفحش، الفحشاء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٤٦

الفخر، الفرك، الفارك، الفرار من الزحف، الفريه، الفراسه، الفسق و الفسوق الفساد.

(حرف القاف)

قتل المحرم الصيد، قتل النفس المحترمه، قتل الهره، قتل البهائم إلا كلب الهراش، القتال فى الأشهر الحرم، القتاته، القت. قتال أهل الحق. قتل الإنسان نفسه، قتل المحرم هوام الجسد، القدح فى المؤمن، القذف، قذف المحصنات، قراءه الجنب و الحائض شيئاً من العزائم، قراءه سوره من العزائم فى الفرائض (قال ره) فى الجزء الأول من الوسائل فى القراءه) قراءه سوره يفوت وقت الصلاه بقراءتها، قرض يجر نفعاً، القصاصه، القصف، القضاء من غير أهله، قطيعه الرحم، قطع شجر الحرم، قطع الفريضة، القمار، القنوط، قول الزور، قول علم الله فى أمر باطل، قول لا و الله و بلى و الله للمحرم قراءه آمين بعد الفاتحه فى الصلاه، الفقهه فى الصلاه، القيافه، القياده، القياس.

(حرف الكاف)

الكبر، كتمان العلم، كتمان الشهاده، الكتابه بغير الأحرف العربيه، الكذب، كشف عوره المؤمن، الكفر، كفران النعم، الكلام فى ذات الله تعالى، الكلام فى الصلاه، كلام المرأه للأجنبى بلا ضروره، كون الإنسان ممن يتقى شره، الكهان، الكيمياء، الكيد.

(حرف اللام)

لباس الشهرة و الجندى و الكفار، لبس الحرير و الذهب للرجال، لبس خواتيم الذهب، لبس المخيط للمحرم، لبس السلاح فى الإحرام، لبس ما يستر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٤٧

القدم فى الإحرام، لبس المرأه الحلى للزينه فى الإحرام، لبس المرأه لباس الرجل و بالعكس، لعن من لا يستحق، اللعب، اللغو، اللصويه، اللطم، لقطه الحرم، اللمز، اللواط، اللهو.

(حرف الميم)

مجالسه أهل البدع، المثله، المحاربه لأولياء الله (قال (ره) تذكر في الحدود) المحاكاه، مخالطه العصاه و مجالستهم، المخامر، مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم، المداهنه، المراء، مراوده الأجنبيه، مس المحدث كتابه القرآن أو أسماء الله تعالى، مصاحبه الكذاب، معونه الظالمين، مقاربه الحائض و النفساء، المكاء، المكر، منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه، المشى فى الأرض مرحا، المجازفه، المن (قال (ره) فى الوسائل آخر الزكاه).

(حرف النون)

نبش الأموات، نتف الشعر فى المصاب، النجش، النزغ، نسخ كتب الضلال، النسيء، النشوز، النظره بعد النظره، النظر إلى العوره، نظر المحرم فى المرآه، نفى النسب الصحيح، نقض العهد و الوصيه، نكث العهود، نكث الصفقه، النكر، نكاح المشركات، نكاح البهائم (قال (ره) فى الوسائل حدود) النكاح فى الإحرام، النميمه، النوح بالباطل، نهر اليتيم، النهب، النهى عن المعروف، نيه السوء، النيزرجيات.

(حرف الواو)

الوآد، وطفى البهائم، وطفى الزوجه بعد موتها، وطفى الأموات (قال (ره) فى حدود الوسائل) وطفى المحارم، وطفى الحائض و النفساء، ولايه الجائر، الوشايه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٤٨

(حرف الهاء)

هتك المؤمن، هتك الحرم بالصيد و نحوه، هجر كتاب الله، الهجر، هجاء المؤمن، الهذر، الهزاء. الهمز. الهوى اتباعه.

(حرف الياء)

اليانصيب. اليمين الغموس (قال (ره) فى المسالك آخر كتاب الايمان عند قول المحقق: و تتحقق الكراهه فى الغموس). اليمين الكاذبه. يمين الصبر اليأس من روح الله.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٤٩

القسم الثانى فى الأعيان المحرمه

قال (ره) و هي التي تعلق التحريم بذواتها و أعيانها و ورد النهى عنها بأنفسها فى الكتاب أو فى السنه أو فى كتب فقهاء الإسلام، و الظاهر كما هو المشهور انه لا- إجمال فى التحريم المتعلق بالأعيان و ان المقصود به تحريم الفعل المقصود من تلك الأعيان كالأكل فى حرم عليكم لحم الخنزير و نذكر أمور هذا المقصد فى فصول.

فصل فى المحرمات على الرجل

الأخت النسبية و الرضاعية، الام النسبية و الرضاعية، أمهات نساءكم، أم المزنى بها و بنتها على الزانى، أم المدخول بها شبهه، البنات، بنات الأخ، بنات الأخت، حلائل الأبناء، الخالات الربائب، العمات.

فصل فى المحرم من الحيوان

ابن أوى، ابن عرس، أرنب، أسد، الانقليس و هو المارماهى، بأشق باز، ببغاء، بحيره، بنات وردان، البراغيث، البرغوث، البعوض، البق، البوم، تمساح، ثعلب، ثعبان، جرى، جريث، جلال، جرد، حردون، حرباء، حشار، حيات، الحيوان الموطوء، خبائث، خفاش، خز، خنافس،

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٥٠

خنزير، خلد، الدب، الدبابة، الدود، ذئب، ذباب، ذبيحه أهل الكتاب، الربيثا، الرخمه، الرفش، الرق، الزنابير، الزمير، الزرافه، الزاغ، الزهر، سام أبرص، السائبه، السباع، السرطان، السلحفاه، السلايح، السمندل، السمور، السنجاب، السنونو، الشاهين، الصقر، الصراصير، الصلور (الجرى)، ضبع، ضفدع، ضب، طاوس، الطافى، الظليم، العقرب، العظايه، العقاب، العففق، العلجوم، العنكبوت، العلق، الغراب، الفار، الفقمه، فرس المائه، الفيل، الفهد، القرد القراد، القط، القمل، القنفذ، كركدن، كلب البحر، كل حيوان لا فلس له، الكنفر، الكوسج، اللبوه لبن الحيوان المحرم، اللقلق، اللحكه، المارماهى، ما أكل السبع، ما ذبح على النصب، ما أهل به لغير الله، المترديه، المسوخ، الموقوذه، المنخنقه، الميتة، ما لا قشر له من حيوان الماء، ما كان ذا مخلاب من الطير، ما كان صفيفه أكثر من دفيقه، ما ليس له قانصه و لا حوصله، المجثمه (خزانه الأدب ج ١ ص ٦١)، المصبوره، النحل، النسر، النسناس، النطيحه، النمل، النمر، النعامه، النيص، الدلدل، الوزغ، الورل، الوطواط، الوصيله، الوبر، الهدهد، الهره، اليربوع، اليعسوب.

فصل فى المحرمات من الذبيحه

الأنتيان و هما البيضتان، الحدق، خرزه الدماغ، الدم، ذات الأشاجع الطحال، العلباء، الغدد، الفرث و هو الروث، الفرج، القضيب و هو الذكر، المثانه، المراره، المشيمه، النخاع.

فصل فى المحرمات من أمور شتى

الإثم (ترتب الإثم)، الأعيان النجسه، الأفيون، البتع، الترياق أو الدرياق، جوائز الظلمه (مكاسب)، الخمر، السقمونيا (شرائع) شحم الحنظل (شرائع)، الشوكران، الطعام النجس، الطين الا قدر الحمصه، العصير إذا غلا، العنبر، عسيب الفحل، الفقاع، الفضيخ، كل مسكر، الكحول، لحم الخنزير النيئ.

إحصاء الواجبات الشرعيه [وقاموس الواجبات]

اشاره

و لما كان الكلام يجر الكلام ننقل هنا أيضا ما كتبه قدس سره فى هذا المقام من تعدد الواجبات الإلهيه و إحصاء المطلوبات الحتميه الشرعيه مع ما فى ذلك من إتمام المقصود و بيان لقسم آخر من الموضوع لان ترك الواجبات من المحرمات بالمعنى الأعم و من الذنوب و الآثام بالمعنى الأخص قال نور الله مضجعه بعد ان عنون كلامه بقاموس الواجبات.

(حرف الهمزه)

الايمان بالله، و الأمر بالمعروف، اطاعه الله و رسوله و اولى الأمر، الإنفاق على الإنسان و الحيوان، إقامة الصلاة، إيتاء الزكاه، الإحرام للحج و العمره، اجتناب الكبائر، الإمساك للزوجه بمعروف، إزالة النجاسه عن المحرمات، استقبال القبله فى بعض الأحوال، إزالة النجاسه عن مسجد الجبهه، اعتداد المراءه، استبراء الأمه، الإخفات فى القراءه، الإدغام فى القراءه، إنقاذ الغريق إطفاء الحريق، الإطعام فى الكفار، إتمام الصيام إلى الليل، الإفطار فى السفر

و المرض، إتمام العباده بعد الشروع فيها، أداء ما أخذته اليد، إحراق البهيمة الموطوئه، أداء الشهاده، إظهار العالم علمه، اجتناب الكبائر، الإمساك عن المفطرات، إعلام المشتري بنجاسه الدهن، اطاعه الوالدين، الإرشاد.

(حرف الباء)

البر بالوالدين، بيع البهيمة الموطوئه، البيع بأسباب، البعد بين البئر و البالوعه.

(حرف التاء)

التعليم، التعلم، تطهير البدن للصلاه، التأديب، التربيه، التوجه إلى القبلة توجيه الشخص إلى القبلة في حاله الاحتضار و غيره،
تغسيل الميت، تكفين الميت، التفقه، التشهد، تعظيم شعائر الله، التولى، التبرى، التوبه، تحمل الشهاده، التقصير فى الحج، التجاره
التيتم.

(حرف التاء)

الثناء على الله.

(حرف الجيم)

الجهاد، الجهر فى القراءه.

(حرف الحاء)

الحج، حسن الظن بالله، الحكم بما انزل الله، الحجاب، حفظ الفروج الحداد، الحضانه، الحلق.

(حرف الخاء)

الختان، الخوف من الله، الخمار.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٥٣

(حرف الدال)

الدفاع، الدفن.

(حرف الذال)

الذب عن بيضه الإسلام، الذكر فى الصلاه، ذبح الهدى، ذبح البهيمة الموطوءه، ذكر الله عند الغضب.

(حرف الراء)

الركوع، رمى الجمار، ردّ السلام، رد الامانه، رد المظالم، رد جواب الكتاب

(حرف الزاء)

الزكاه.

(حرف السين)

السعى فى الحج، ستر العوره، السجود.

(حرف الشين)

شكر المنعم، الشهاده على الحق.

(حرف الصاد)

الصلاه، الصوم، الصدقه، الصبر، الصناعات.

(حرف الضاد)

ضرب الصعيد للتيمم، الضمان.

(حرف الطاء)

الطهاره، الطواف.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٥٤

(حرف الظاء)

الظهر.

(حرف العين)

العمرة، العده، العتق فى الكفاره.

(حرف الغين)

غض البصر، غسل الوجه و اليدين للوضوء، الغسل.

(حرف الفاء)

فك الرقبه.

(حرف القاف)

قصر الصلاه فى السفر، القيام للصلاه، القراءه، القسم بين النساء.

(حرف الكاف)

الكفاره، الكسب، الكسوه.

(حرف اللام)

لبث المعتكف فى اليوم الثالث، لبس ثوبى الإحرام.

(حرف الميم)

المعرفه، مسح الرأس و الرجلين، المضاجعه، متابعه الإمام فى الجماعه، مقدمه الواجب، الموالاه فى أفعال الوضوء.

(حرف النون)

النظر الى الهلال ليله الصيام و الفطر، النظره إلى ميسره، النيه فى العبادات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٥٥

نصره المظلوم مع القدره، النكاح لمن تتوق نفسه، الندم على الذنوب، النهى عن المنكر.

(حرف الواو)

الوفاء بالعقود و النذور، الوقوف بعرفه، الوقوف بالمشعر، الوصيه للوالدين، وطى الزوجه فى كل أربه أشهر، الوضوء، الوعظ.

(حرف الهاء)

الهوى إلى الركوع، هدم بعض الركعات عند الشك، الهدى.

(حرف الياء)

اليقين بالله. انتهى ما أردنا نقله عنه قدس سره.

عدم اعتبار اجتناب الصغائر فى العداله

(خامسها) فى أن العداله تدور مدار اجتناب الكبائر بخصوصها

كما هو ظاهر الأصحاب أو مدار اجتناب مطلق المعاصى بحيث يقدح فى العداله فعل الصغيره و لو نادرا كما هو المحكى عن المفيد و الحلبي و الحلبي و الأول هو الحق لأنه لو كان فعل الصغيره قادحا فى العداله لزم الضيق و العسر و الحرج المنفيان عقلا و نقلا لتعذر الانفكاك عنها إلا فى المعصومين أو من يقرب منهم كسلمان و أبى ذر. و للأخبار المذكوره فى القول الأول فى العداله لا سيما روايه علقمه فإنها مقتضى الجمع بينها و بين غيرها هو عدم منافاه فعل الصغيره. و هكذا أخبار القول الثالث فان حسن الظاهر و ظهور الصلاح لا ينافى فعل الصغيره لا سيما

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٥٦

صحيحه ابن أبى يعفور حيث عرّف فيها العداله باجتناب الكبائر و لو كان اجتناب الصغائر معتبرا فيها لما صح التقييد بالكبائر فيها، و يؤيد ذلك ما دل على تكفير الصغائر باجتناب الكبائر فإنه يفهم منه ان الصغيره تكون فى حكم العدل و تسقط عن كونها معصيه فلا يضر وجودها فى العداله. نعم يمكن أن يقال ان خروجها عن المعصيه لا ينافى اضرارها بالعداله فان منافيات المروه ليست بمعاصى و مع هذا تنافى العداله.

(ان قلت) ان صدر صحيحه ابن أبى يعفور يدل على أن العدالة تعرف بالستر و العفاف و المرتكب للصغيره ليس كذلك (قلنا)
ان الستر و العفاف إنما جعل اماره عليها لا انه نفسها و الاماره قد يعتبر فيها مالا يعتبر في مؤداها.

(ان قلت) ان ذيلها يدل على أن العدالة تعرف بستر العيوب أجمع و بفعل الصغيره لم

يستر عيوبه أجمع (قلنا) هذا دليل على العدالة و الدليل قد يعتبر فيه ما لا يعتبر في المدلول.

(ان قلت) ان الآيه إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ تَدُلُّ عَلَىٰ عِبْرَةِ الصَّغِيرَةِ فِي الْعَدَالَةِ. (قلنا) لا نسلم صدق الفاسق بمجرد ارتكاب الصغيره بل الفاسق هو ما ليس بعادل فمفهومه تابع لمفهوم العدالة ان لم يكن واسطه بينهما و الا فالأمر واضح (ان قلت) ان ما تقدم من روايه ابن ابي يعفور في شهاده النساء «ص ٢٢٢» قد جعل فيها الامام (ع) ترك التبرج دليلا على العدالة مع انه ليس معدودا من الكبائر فهذه الروايه تدل على اعتبار ترك الصغيره في العدالة. (قلنا) الذي ينظر للروايه و يتأمل في أطرافها يجدها خاليه من الدلاله على ذلك لأنه (ع) جعل الدليل على العدالة فيها أمور بعضها ليست بمتعلق للتكليف ككونها من ذوى البيوتات، فالإمام (ع) بصدد جعل اماره على العدالة فمجموع تلك الأمور المذكوره التي ترجع الى حسن الظاهر تكون دليلا عليها لأنها تلازم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٥٧

الملكه بحسب الغالب. و قد عرفت ان ما يعتبر في الدليل لا يلزم أن يكون معتبرا في المدلول و مضافا الى أن اجتناب الصغائر يلازم اجتناب الكبائر عاده فيمكن أن يكون ترك الصغائر دليلا على العدالة. و بهذا يظهر الجواب عن الاستدلال بروايه الخصال ص ٢٢٤ حيث جعل فيها الامام (ع) عدم خلف الوعد من أدله العدالة و وجه ظهور الجواب هو ان مجموع تلك الأمور تقتضى بحسب العاده وجود العدالة مضافا الى أن المذكور فيها كمال المروه و وجوب الاخوه مع العدالة فلعل عدم خلف الوعد له دخل في وجوب الاخوه و كمال المروه.

(ان قلت) ان فعل

الصغيره تعدى عما حدده الله و المتعدى ظالم لقوله تعالى وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ و الظالم لا تقبل شهادته لقوله تعالى وَ لَآ تَزْكُوتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَان الركون مطلق الاعتماد. (قلت) نمنع كون كل تعدى ظلما، و الآيه إنما تدل على صدق الظالم بالتعدى على جميع حدود الله تعالى. مضافا الى منع صدق الركون على مجرد قبول الشهاده.

الإصرار على الصغائر كبيره

(سادسها) بعد ما عرفت ان المعبر في العداله هو اجتناب الكبائر

اشاره

فهل الإصرار على الصغائر من الكبائر أم لا؟ و هل يضر بالعداله على التقدير الثاني أم لا؟

ظاهر الأكثر ان الإصرار ليس من الكبائر حيث يعطفون (الإصرار على الصغائر) على الكبائر في تعريف العداله فيقولون (اجتناب الكبائر و الإصرار على الصغائر) و العطف يقتضى المغايره و يظهر من بعض الأصحاب انه من الكبائر بل قال الأردبيلي (ره) انه لا خلاف في ذلك و استدل على ذلك بما رواه الصدوق (ره) في كتاب العيون في الصحيح عن الفضل بن شاذان عن

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٥٨

الرضا (ع) فيما كتبه للمأمون حيث عد فيه (ع) الإصرار على الذنوب من الكبائر. (و دعوى) انها غير مذكور فيها الصغائر بل مطلق الذنوب مدفوعه (أولا) ان الشيخ الأنصارى (ره) قد ذكر فيها لفظ صغائر الذنوب. و لعله ظفر بذلك عند كتابته لهذه الروايه في رساله العداله و في مشارق الاحكام للنراقى ان ذلك في بعض النسخ و (ثانيا) ان الذنوب فيها عامه لأنه جمع محلى باللازم فتعم الصغائر و (ثالثا) انه لا بد أن يراد منها الصغائر لأنه لا وجه لعد الإصرار على الكبائر من الكبائر فإن فعل الكبيره من الكبائر فبالأولى الإصرار عليها اللهم إلا أن يقال انه لا منافاه

بين أن تكون المعصية كبيرة و الإصرار عليها كبيرة أخرى بواسطه انطباق عنوان آخر عليه كالأمن من مكر الله. و استدل بما روى عنهم (ع) من أنه لا صغيره مع الإصرار و لا كبيرة مع الاستغفار بدعوى ظهور كلمه (لا) فى نفي الجنس و بما روى عنهم (ع) «الإصرار على الذنب أمن من مكر الله» بضميمه ما روى من أن الأمن من مكر الله من الكبائر. و بما فى قوله (ع) فى معتبره أبى بصير لا و الله لا يقبل شيئاً من طاعته على الإصرار على شىء من معاصيه (و يمكن أن يقال) انه ليس من الكبائر و ذلك لعدم وجود ملاك الكبيرة فيه و هو وعد الله عليه بالعقاب فى كتابه المجيد فلا بد من تأويل ما ذكر بالحمل على أن حكمها حكم الكبيرة فى الآثار كاخلالها بالعداله و عظمه العقاب و نحو ذلك إلا إذا قام الدليل على استثناء بعض الآثار. و أيضاً يمكن أن يستدل على انه ليس من الكبائر بما يدل على أن الإصرار على الصغائر يكفر باجتناّب الكبائر كظاهر قوله تعالى إِنَّ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ.

و كقوله (ص): من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه حيث دلّ على أن اجتناب الكبائر يوجب تكفير السيئات و غفران الذنوب و ان بلغت حد الإصرار فيفهم أن الإصرار ليس من الكبائر التى نهينا عنها. و بروايه الأعمش

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٥٩

عن الصادق (ع) فإنها فيها «الكبائر محرمة و هى الشرك بالله و قتل النفس» و فى آخرها «و الملاهى التى تصد عن ذكر الله مكروهه كالغناء و ضرب الأوتار و الإصرار على صغائر الذنوب»

فإنه (ع) لم يعده من الكبائر (و كيف كان) فالإصرار على الصغائر مضر بالعدالة لأنه أما أن يكون من الكبائر حقيقه أو من الصغائر التي في حكم الكبائر و يرتب عليها آثار الكبائر (ثم لا يخفى) ان المشهور فيما بين القائلين بأن الإصرار على الصغائر كبيره أن الكبيره هو نفس الإصرار لا ان الصغيره تصير كبيره بالإصرار فالعقاب يترتب على نفس الإصرار.

معنى الإصرار على الصغائر

(بقى شىء) و هو انه وقع الخلاف في معنى الإصرار على الصغائر في انه هو الإكثار من فعل الصغيره كحلق اللحية على القول بحرمة أو فعلها مع العزم على المعاوده عليها و ان لم يداوم عليها أو فعلها مع عدم التوبه منها و إن لم يعزم على المعاوده عليها، ثم على القول بأنه الإكثار من فعل الصغيره فهل هو الإكثار من نوع واحد منها أو الإكثار و لو من أنواع متعدده منها كأن يحلق لحيته و ينظر للأجنبيه و يخلو بها و يمسه (التحقيق) ان معناه هو فعل الشىء مع العزم على فعله مره أخرى. و تكرر الفعل منه إنما يسمى إصرارا بهذا الاعتبار لوجود العزم منه على الفعل بعد وقوعه منه. و الدليل على ذلك هو ان المتبادر من الإصرار هو هذا المعنى لغه و عرفا فتحمل الأخبار الوارده في الإصرار على الصغائر على هذا المعنى مضافا إلى نقل بعضهم إجماع الإماميه على ان المراد بالإصرار هو ذلك.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٦٠

(ان قلت) انه قد روى عن جابر عن الباقر (ع) في تفسير قوله تعالى:

وَلَمْ يُصِرُّوا مِنْ أَنْ الْإِصْرَارُ هُوَ أَنْ يَذْنِبَ وَلَا يَسْتَغْفِرَ وَ هِيَ حِجَّةٌ فِي هَذَا الْبَابِ. (قلنا) الروايه ضعيفه لا جابر لها

مضافا الى أنه من المحتمل كون ذلك كناية على العزم على العمل مضافا الى أنه من المحتمل انها تفسير للإصرار فى هذا المورد الخاص و لا- يلزم من ذلك كون معنى الإصرار مطلقا هو ذلك نظير ذلك ما روى عنهم (ع) فى قوله تعالى وَ امْسِجُوا بِرُؤُسِكُمْ من أن الباء فيه للتبعض فإنه لا يقتضى كون الباء مطلقا ظاهره فى التبعض و لو سلمنا بأن الأخبار تدل على (ان من أذنب ذنبا و لم يندم عليه كان مصرا) و لم نجعل عدم الندم كناية عن العزم. فهى انما تقتضى ثبوت حكم الإصرار فى هذه الصورة بمعنى تنزيل عدم الندم منزله الإصرار لما عرفت من ان معنى الإصرار لغه و عرفا هو فعل الشىء مع العزم على إتيانه لا فعله مع عدم التوبه و عدم الندم فهذا نظير ان يقال الزبيب تمر و الإكثار من المدح ذم و نحو ذلك فى كل مورد ألحق بطبيعته اخرى تنزيلا. هذا و قد حكى عن التحرير للعلامه (ره) الإجماع على ان الإكثار من أنواع الذنوب المختلفه و لو مع عدم مداومه على نوع منها من غير توبه قادح فى العدالة و على هذا فلا ثمره فى تحقيق كونه داخلا فى الإصرار أم لا

المعاصى المعتبر الاجتناب عنها ما كان معصيه عنده

(سابعها) هل المعاصى التى يعتبر الاجتناب عنها فى العدالة ما كان معصيه بحسب ضروره الدين

أو ما كان معصيه عند المرتكب أو ما كان فى نفسه معصيه و تظهر الثمره فيما لو كانت عند المرتكب ليست بمعصيه و عند الغير معصيه فهل يحكم الغير

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٦١

بنفسه أم لا. الظاهر انه ما كان يستحق العقاب عليه من المعاصى فى نظر المرتكب فلو كان مجتهدا ادعى نظره الى

جواز استعمال بعض الأشياء و قد ارتكبتها لا يجوز تفسيقه كما انه يفسق لو ارتكب ما هو كبيره يستحق عليها العقاب فى نظره و ذلك لانه الظاهر من الأدله المتقدمه فى العدالة هو توجه النهى الفعلى اليه، و الذى لم تقم الحجه عنده على ان هذا العمل معصيه لم يتوجه النهى الفعلى اليه.

(ان قلت) على هذا يكون غير الإمامى إذا عمل بمذهبه عادلا (قلنا) حيث انه قد قصر فى معرفه الحق فالنهي الفعلى متوجه اليه و لذا يستحق العقاب.

(و الحاصل) ان الميزان هو ما استحق العقاب عليه من المعاصى و ان لم يكن معصيه عنده كما لو كان جاهلا مقصرا أو ما كان معصيه عنده و ان لم تكن معصيه فى الواقع لمنافاته للملكه.

(ان قلت) على هذا يكون المرتكب لما يعتقد أنه كبيره مع انها ليس بكبيره فى الواقع فاسقا و غير عادل مع انه مجتنب للكبائر فى الواقع و المجتنب للكبائر بمقتضى صحيحه ابن أبى يعفور عادل ليس بفاسق.

(قلنا) انه فاسق و ليس بعادل لأن ذلك هو مقتضى الروايات الناطقه بكونه من أهل الصلاح و كون ظاهره ظاهرا مأمونا و كونه معروفا بالستر و العفاف و كونه صائنا لنفسه و كونه صالحا و كونه خيرا فان هذه العناوين لا تصدق على شخص يقدم على العمل الذى هو كبيره عنده. و أما صحيحه ابن أبى يعفور فهى غير داله على ذلك فان مقتضى جعل اجتناب الكبائر معرّفا للعداله الباطنيه هو أن تكون الكبائر التى فى نظره أنها كبائر قد وعد الله تعالى عليها بالنار فان اجتناب ذلك هو الكاشف عن العدالة و الملكه المذكوره و المعرّف لها لا اجتناب الكبائر مع عدم علمه بأنها كبيره.

النور

(ثامنها) ذهب جملة من المتأخرين إلى اعتبار المروه فى العدالة

إشارة

كما هو المحكى عن المحقق البهبهانى فى شرحه للمفاتيح. و عن الشيخ فى المبسوط و الحلى و الفاضل فى كتبه فى الفروع و الأصول و الشهيد الأول و المحقق الثانى و صاحب المعالم و عن البحار و الرياض انه المشهور و عن الذخير و المدارك نسبه إلى المتأخرين و حكى إنكاره عن آخرين كالشيخ المفيد (ره) و الشيخ فى العده و صاحب الرياض و الفاضل الأردبيلى (ره) و السيد فى المدارك و إليه ذهب المرحوم الشيخ محمد حسين الأصفهانى و حكى عن المحقق فى الشرائع و العلامة فى الإرشاد انهما لم يذكر اعتبار المروه فى العدالة و انه لم يجد اعتبارها فى كلام من تقدم على العلامة و إنما هو مذكور فى كتب العامه و تبعهم العلامة (ره) على ذلك و تبعه جماعه ممن تأخر عنه و بعضهم فصل بين الشهادات و بين غيرها فاعتبرها فى الشهادات دون غيرها.

(و مرادهم بالمروه)

التي هى محل البحث كما فسرها جلهم به هو اتباع محاسن العادات و اجتناب ما ينفر عنه من المباحات و يؤذن بخسه النفس (و بعبارة أخرى) ان المراد بالمروه هو تخلق الشخص بخلق الأمثال و الأقران بمقتضى العباده فمن خلاف المروه لبس الفقيه لبس الجندى و البول فى الشوارع أمام الناس و نحو ذلك مما يكشف عن دناءه الطبع و عدم المبالاه و يختلف ذلك باختلاف الأمكنه و الأزمنه و الحالات فهى عبارة عن الاستقامه بحسب الموازين العرفيه و لا ينافى ذلك ما روى عن أمير المؤمنين (ع) من أن المروه إصلاح المعيشه و فى الخبر عنهم (ع) انها استثمار المال و فى آخر أن يضع الرجل خوانه فى داره

و غير ذلك من الاخبار فإنها غير مقصوده للفقهاء من لفظ المروه الذى أخذوه فى تعريف العدالة لتصريحهم بذلك مضافا الى أن تلك الأخبار لا بد من حملها على التنزيل أو بيان مصاديق المروه الخفيه لكون المروه معناها و حقيقتها هو الاستقامه بحسب الموازين العرفيه كما هو الواضح. و قد عرفت ان الاستقامه معتبره فى العدالة ص ٢١٦ عرفا و شرعا فتكون المروه معتبره فيها.

(و كيف كان) فقد استدل على اعتبار المروه فى العدالة بوجوه أخرى:

(أحدها) ان المعظم قد ذهب الى اعتبارها فيها و هو يفيد الظن و الظن حجه فى تشخيص معانى الألفاظ و لذا قيل بحجيه قول اللغوى (و جوابه) انه معارض بذهاب آخرين الى عدم الاعتبار، مضافا الى عدم حجيه الظن المذكور و لذا يرجعون الى علامات الحقيقه لا الى قولهم. و لو قلنا بحجيه قول اللغوى فالمدكورون ليس من علماء اللغه و لعلمهم اعتبارها فى العدالة لوجوه فاسده.

(ثانيها) ان من لا- مروه له لا- ثقه به فلا- يجوز الاستفتاء منه (و جوابه) انه يحصل الوثوق به مما عنده من ملكه اجتناب الكبائر الموجهه لاجتنابه الفتوى بدون اجتهاد أو الفتوى بخلاف ما أدى اليه رأيه لأن ذلك من أعظم الكبائر (ثالثها) بما فى صحيحه ابن أبى يعفور المتقدمه ص ٢٢٢ من قوله (ع) أن يعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان حيث تدل هذه الفقره على وجود حاله عفه فى النفس بها يقدر الشخص على التحفظ عن القبائح مطلقا شرعيه أو العرفيه دون خصوص القبائح الشرعيه لوجود الإطلاق. بل لعل من عطف اجتناب الكبائر يستفاد ان المراد منها هو الستر و العفاف عن القبائح العرفيه الذى هو عباره عن المروه، مضافا إلى ان ارتكاب

خلاف المروه عيب لم يستر و كل عيب لم يستر فهو مضر بالعداله. أما الصغرى فبالعرف.

و اما الكبرى فلقوله (ع): «و الدليل على ذلك كله أن يكون ساترا لعيوبه»

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٦٤

الشامل للعيوب الشرعيه و العرفيه لكونه جمعا محلى باللام و هكذا قوله (ع) السابق «أن يعرفوه بالستر» (سلمنا) انه ليس بعيب إلا أنه كاشف عن عدم كونه ساترا لعيوبه و قد دلت الروايه على اشتراط ستر العيوب (و جوابه) ان المذكور فى الروايه كاشف عن العداله فهو لا يدل على اعتبار ذلك فى العداله إذ المكشوف قد يوجد بدون الكاشف. و لم يكن الظاهر من سؤال السائل و لا من جواب الامام (ع) حصر الكواشف عن العداله.

(إن قلت) لو لم يكن ترك منافيات المروه داخل فى العداله لاقتصر الامام (ع) على جعل الكاشف اجتناب الكبائر فإنه طريق أسهل (قلنا) لا نسلم أسهليه ذلك فان اجتناب الكبائر ليس بالسهل الاطلاع عليه بخلاف ترك منافيات المروه فإنه من السهل الاطلاع عليها لا بسط الناس.

(رابعها) ما روى عن الكاظم (ع) فى حديث هشام من أن من لا مروه له لا دين له و من لا عقل له لا مروه له، فإنه لا ريب ان من لا مروه له ليس بخارج عن الدين، فلا بد من حمل الروايه على نفي الكمال الحاصل بالعداله لأنه أقرب المجازات الممكنه. (و جوابه) مضافا الى ضعف الروايه انا لا نسلم ذلك فان المراد منها الحض و الحث على المروه.

(خامسها) ما روى عنهم (ع) من أن من ألقى جلباب الحياء فلا غيبه له و عن أبى عبد الله (ع): لا ايمان لمن لا حياء له. و روى

عن

الصادق (ع) من لم يبالي ما قال و ما قيل فيه فهو شرك الشيطان. و غيرها من الأخبار الواردة في هذا المضمون فان عدم المبالاه و عدم الحياء عباره عن عدم المروه أو ملازم له فاذا كان يجوز الغيبه معه فالمروه معتبر في العداله لأن العادل لا تجوز غيبته (و جوابه) ان العادل إذا تجاهر بشىء جازت غيبته فيجوز أن يكون عادلا و لكنه لما ارتكب خلاف المروه بفعل شىء غير مستحى من الناس جاز غيبته في ذلك الشىء لتجاهره به

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٦٥

و اما روايه «لا ايمان لمن لا حياء له» و ما بعدها فهي نظير «لا دين لمن لا مروه له».

و استدلال النافون لاعتبار المروه في العداله بوجوه:

(أحدها) عدم ورود نص صريح أو مؤذن باعتبار المروه في العداله فعدم الدليل دليل العدم. (و جوابه) انك قد عرفت ان المروه معتبره في حقيقه العداله ص ٢١٦.

(ثانيها) انه قد نقل ان النبي (ص) كان يركب الحمار عاريا و يأكل الطعام ماشيا. (و دعوى) عدم كون شىء منها منافيا للمروه (مدفوعه) بقوله تعالى حكاية عنهم **مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ** (و جوابه) انا لا نسلم صدور ذلك منه بنحو ينافى المروه و حاشاه صلوات الله عليه أن يرتكب ذلك، و قولهم ذلك لتخيلهم ان الرسول يجب أن يكون حكمه حكم الملائكه في عدم اتصافه بصفات الإنسانيه.

(ثالثها) ان ارتكاب الصغيره مع كونها من المعاصى غير مناف للعداله إلا مع الإصرار عليه فارتكاب خلاف المروه أيضا كذلك بالأولويه (و جوابه) ان الأولويه لا تتم عند من يقول بأن خلاف المروه من المعاصى و عند غيره لا اعتبار لهذه الأولويه لقيام الدليل عنده على أخذ

المروه فى العداله كما عرفت.

(رابعها) ان مرتكب خلاف المروه إذا لم يكن عادلا فيقتضى أن يكون فاسقا مع انه لا يسمى فاسقا بمجرد ذلك. (و جوابه) ان الفاسق ان كان غير العادل فلا نعبأ عن تسميته بالفاسق. و ان كان معناه مرتكب الذنب فلا نسميه بالفاسق و نلتزم بالواسطه بين العداله و الفسق.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٦٦

ترك المندوبات لا يقدر بالعداله

(تاسعها) حكى عن جماعه من الأصحاب بأن ترك المندوبات أو فعل المكروهات لا يقدر بالعداله

إلا إذا بلغ حدا يؤذن بالتهاون بالدين و قلبه المبالاة بكاملات شريعته سيد المرسلين فيقدر بالعداله كما عن صريح الشرائع و الدروس و الروضه و مثل له بعضهم بما إذا التزم بترك المندوبات بأجمعها أو فعل المكروهات بأجمعها. و يحكى عن الشهيد الثانى (ره) انه قال لو ترك صنفا منها كالجماعه و النافله و نحو ذلك فهو نظير ترك الجميع للاشتراك فى العله المقتضيه لذلك و لو تركها أحيانا لم يضر و قد استدل على ذلك بعض المتأخرين بأن ترك المستحبات و فعل المكروهات مخالفه للمروه عند من اعتبرها لما فى ذلك من الخروج عن العادات المستحسنه شرعا و عرفا (و لا يخفى ما فيه) فان الكلام فى اعتبار ذلك من حيث هو لا باعتبار انطباق عنوان آخر عليه و إلا فالمتبع هو ذلك العنوان. و يمكن أن يستدل له بجمله من الاخبار:

(منها) ما رواه الشيخان فى الكافى و التهذيب عن حنان فى الموثق حيث فيه: ان الله يعذب على ترك السنه و هو ظاهر فى حرمه ترك المسنونات.

(و منها) ما فى التهذيب فى الصحيح عن أبى جعفر (ع): ان تارك الفريضه كافر و ان تارك النوافل ليس بكافر و لكنها معصيه.

(و منها) ما رواه المشايخ الثلاثة بأسانيد فيها الصحيح

فى ترك صلاة الليل لشغله بالدنيا، ان عليه القضاء و إلا لقى الله مستخفا متهاونا مضيعا لسنة رسوله.

(و منها) ما دل على أن ترك صلاة الجماعة مضر بالعدالة كما دلت عليه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٦٧

صحيحه ابن أبى يعفور.

(و منها) ما دل على أن ترك الصلاة فى المسجد حرام (و الجواب) عن ذلك انها معارضة بما يدل على عدم الوجوب من الاخبار المرجحة عليها بأقوائه الدلالة و الإجماع فتحمل تلك على المبالغة و شدة التأكد. و يمكن أن يستدل على عدم قدح ذلك فى العدالة أيضا:

(أولا) بأن الحكم بمنافاه ذلك للعدالة ان كان من جهة كونه معصية كبيرة فهو فاسد لأن مقتضى كونها مستحبه هو جواز تركها و مقتضى كونها مكروهه جواز فعلها و ان كان من جهة كونه فى نفسه منافيا للعدالة كمنافاه خلاف المروه للعدالة فهو لا دليل عليه.

و (ثانيا) ان جملة من الروايات قد دلت على ان العباد إذا أتوا بما افترض عليهم لا يسئلون عما سوى ذلك.

(منها) ما رواه فى الكافى عن عابد فى الصحيح قال دخلت على أبى عبد الله و أنا أريد أن أسأله عن صلاة الليل، الى أن قال: فقال من غير أن أسأله:

إذا لقيت الله بالصلوات الخمس المفروضات لم يسألك عما سوى ذلك. و روى الشيخ بإسناده عن الصادق (ع) فى حديث قال فيه: من أتى الله بما افترض عليه لم يسأله عما سوى ذلك. و روى الصدوق فى العلل عن ذريح عن الصادق (ع) قال: قال رجل: يا رسول الله يسأل الله عما سوى الفريضة؟ قال: لا. الى غير ذلك من الاخبار التى يستفاد منها جواز ترك السنة. و هذه الاخبار أقوى

دلاله من التي دلت على أن ترك السنه معصيه و أرجح منها بموافقتها للإجماع.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٦٨

عدم قدح الصنائع المكروهه و الدينه فى العداله

(عاشرها) حكى عن جماعه من العامه بأن العداله يقدح فيها الصنائع المكروهه

كالحجامه و الحياكه و الحرف الدينه ككنس الشوارع و نزع القاذورات. و ذهب جماعه من الأصحاب الى عدم قدحها لأنها أمور مباحه و الناس فى حاجه إليها و لو ردت شهادتهم لم يؤمن تركها لهم فيعم الضرر كيف و هى واجبه كفايه لتوقف النظام عليها و لم يدل دليل على قدح ذلك فى العداله (و دعوى) ان ذلك يؤذن بخسه النفس و قله المروه (فاسده) فإنها غير مسلمه و لو سلمت فى بعضها فيكون ذلك من باب اعتبار المروه فى العداله لا من جهه خصوصيتها.

توقف العداله على الإسلام و الايمان

(الحادى عشر) يعتبر فى العداله الإسلام و الايمان

كما هو المحكى عن علامه و صاحب المعالم فى المنتقى لأن الكفر و عدم الايمان من الكبائر للتواتر من الكتاب و السنه فى خلود المتصف بهما فى النار. مضافا لما هو المحكى عن روايتى أبى الصامت فى التهذيب و عبد الرحمن بن كثير فى الفقيه من عد إنكار حقوقهم (ع) من الكبائر السبع.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٦٩

عود العداله بالتوبه

(الثانى عشر) قد عرفت ان العداله تزول بارتكاب الكبيره

اشاره

كما فى ص ٢٢٥ أو الإصرار على الصغيره كما فى ص ٢٥٧ أو فعل ما ينافى المروه كما فى ص ٢٦٢ فلا وجه لمناقشه المرحوم الأصفهانى فى ذلك و الظاهر انه لا خلاف بينهم فى أنه بالتوبه يزول الفسق للأخبار الكثيره كقوله (ع): التائب من الذنب كمن لا ذنب له. و لكن وقع الخلاف فى عود العداله بالتوبه و تحقيق الحال يقتضى أن يتكلم فى مقامين:

(أحدهما) فى ثبوت التوبه و انه هل يكفى فى ثبوتها مجرد إظهار التوبه

بقوله: تبت، أو: أستغفر الله و أتوب اليه. أو لا بد في ثبوتها من العلم بتحقق شرائطها القلبية من الندامة على المعصية و العزم على عدم الإتيان بها في القابل بظهور آثارها في الخارج. (و بعبارة أخرى) انه لا بد في ثبوتها من انكشاف صدق التائب و ان توبته واقعيه، ظاهر الشيخ في المبسوط على ما حكى عنه الاكتفاء بمجرد إظهار التوبه حيث اكتفى في قبول الشهاده بإظهار التوبه عقيب قول الحاكم له: تب أقبل شهادتك. و قد يتمسك له بما تقدم من قوله (ع): التائب عن الذنب كمن لا ذنب له. و فيه انا لا نسلم ان هذا الشخص بمجرد قوله تبت أنه تائب عن الذنب. و قد يتمسك بما روى عن علي (ع) انه أقام الحد على قاذف و بعد اقامه الحد عليه أتاه لأداء الشهاده فقال (ع) تب حتى أقبل شهادتك فتاب و قبل. و فيه مضافا لضعف الروايه انها قضيه في واقعه، و قد برهن في مقامه ان قضايا الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال لبست ثوب الاجمال. و قد يتمسك بقاعده الصحه و هي حمل فعل المسلم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٧٠

على الصحه. و أجيب عن ذلك بأنه لا يكتفى به

فى مثل المقام إذ هى من باب بناء العقلاء و العقلاء لم يبنوا على ذلك و إلا لا كتفى فى الشاهد بقوله: أنا عادل و لم نجد من صرح بذلك. و ذهب الى الثانى جملة من المتأخرين كصاحب مشارق الاحكام و الضوابط و يمكن أن يستدل لهم بأن التوبه متقومه بالندامه و العزم القلبين و هما من الموضوعات الخارجيه فلا يثبتان إلا بالعلم أو بالطريق الذى اعتبره الشارع و اعتراف المذنب لا دليل على حجيته فى ذلك.

(المقام الثانى) فى أنه بعد ثبوت التوبه و تحققها و كون الشخص نطق بتحقيق التوبه منه فهل تعود له العداله

و يكون عادلا- بمجرد ذلك أو لا- بد له من الاستمرار و المواظبه مدته من الزمن على ترك المحرمات و فعل الواجبات ذهب جماعه إلى الأول. و ادعى غير واحد من أنه لا خلاف فى عود العداله بالتوبه إذا كانت العداله قد زالت بفعل الكبيره أو الإصرار على الصغيره أو ما ينافى المروه بل عن مجمع الفائده انه لا يبعد أن يكون إجماعيا و يدل عليه المعترضه المستفيضه المصرحه بقبول شهاده القاذف و السارق و المحدود بعد التوبه و روايه السكونى عن الصادق (ع) ان أمير المؤمنين شهد عنده رجل و قد قطعت يده و رجله بشهاده فأجاز شهادته و قد كان تاب و عرفت توبته و يتم المطلوب بعدم القول بالفصل. و فى المحكى عن الأردبيلى انه يمكن التعميم بتنقيح المناط. و ذهب الى الثانى جماعه و قال بعضهم لا بد من إصلاح العمل بعد إظهار التوبه بفعل الواجبات و ترك المحرمات و رفع اليد عن الأعمال السيئه و قيل و لو بمجرد ذكر أو تسييح لقوله تعالى وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ

أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا و يشهد لذلك روايه قاسم بن سليمان قال سألت أبا عبد الله عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٧١

يتوب و لا يعلم منه الا خيرا أ يجوز شهادته؟ فقال: نعم، ما يقال عندكم؟ قلت يقولون توبته فيما بينه و بين الله لا تقبل شهادته، قال: بثما قالوا كان أبى يقول إذا تاب و لم يعلم منه الا خيرا جازت شهادته. فهذه الآيه الشريفه مع هذه الروايه أيضا فى الشهاده فتقيد تلك المستفيضه مع روايه السكونى بصوره الصلاح فى خصوص الشهاده و فيما عدا الشهاده لا بد لمن يعتبر الملكه فى العداله أن لا يكتفى فى عود العداله بالتوبه إلا مع المداومه على الصلاح و الاختبار مده يعلم بإصلاح سريره و عود الملكه له و هكذا من اعتبر حسن الظاهر الا أن يقال أن بالتوبه يحسن الظاهر. و كيف كان فالحق ان مقتضى الأدله ان العادل إذا صدر منه ما ينافى العداله فى الشهاده يكفى صدور التوبه منه مع الإصلاح للأدله المتقدمه و القول بعدم الفصل غير مسلم و التعميم من جهه تنقيح المناط غير تام، و اما فيما عدى ذلك من التقليد و نحوه فلا بد من إحراز تحقق العداله بأى معنى كانت.

ما كان الفسق فيه مانعا لا يشترط فيه المروه

(الثالث عشر) قد عرفت ان ما يشترط فيه العداله يشترط فيه المروه

و ترك منافياتها اما ما كان الفسق مانعا منه أو عدمه شرط له فهل ارتكاب منافيات المروه تمنع منه أو عدمه شرط له كما لو قلنا بأن خبر الواحد يمنع من قبوله الفسق أو عدم الفسق شرط له فهل ارتكاب منافيات المروه مانع منه

أو عدمه شرط له، الحق عدم ذلك، فلا- يشترط فيه ترك منافيات المروه و لا يكون ارتكابها مانعا لعدم ملازمه عدم الفسق للمروه فيجوز تحقق عدم الفسق بدون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٧٢

تحقق المروه، إلا- اللهم أن يقال ان العاده قاضيه بملازمه ارتكاب منافيات المروه للفسق لأنها تؤذن بخسه النفس و دناءتها و قله المبالاه و ذلك يقتضى بحسب العاده عدم التقوى و ارتكاب المعاصى. و لكن الظاهر ان الملازمه غالبيه لا دائميه فلا يمكن الاعتماد عليها.

الذى يضر بالعداله هو الإصرار على ارتكاب منافيات المروه

(الرابع عشر) بعد ما عرفت ان فعل ما ينافى المروه مخل بالعداله فهل يخل بها فعله و لو بدون الإصرار عليه

أو المخل بها هو الإصرار عليه استظهر الثانى (عمنا الأعلى الشيخ حسن صاحب أنوار الفقاهه) فى شرحه لمقدمه والده كاشف الغطاء. و الظاهر انه لا- وجه لما ذكره قدس سره الا من جهة ان المنافى للمروه انما يكون منافيا لها لو أصر عليه الإنسان اما لو صدر منه مره بدون الإصرار فلا- ينافيها لأنه لا يقتضى ارتفاع الاستقامه العرفيه. و عليه لو فرض ان العمل و لو بدون إصرار يقتضى ارتفاع الاستقامه العرفيه و تزول به المروه فهو مضر بالعداله و لو أتى به بدون الإصرار.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٧٣

ترك الصلاة جماعه يقدر بالعداله

(الخامس عشر) أنه يستفاد من بعض الأخبار إن ترك الصلاة جماعه يضر بالعداله

كما فى خبر عبد الله ابن أبى يعفور عن الصادق (ع) من ان رسول الله (ص) قال: لا- غيبه إلا- لمن صلى فى بيته و رغب عن جماعتنا و من رغب عن جماعه المسلمين و جب على المسلمين غيبته و سقط عندهم عدالته و وجب هجرانه و إذا رفع الى امام المسلمين أنذره و حذره فان حضر جماعه المسلمين و إلا أحرق عليه بيته و من لزم جماعتهم حرمت غيبته و ثبتت عدالته. و كما فى المحكى عن البحار عن الشهيد الثانى (ره) عن الباقر (ع) قال أمير المؤمنين (ع) من سمع النداء فلم يجبه من غير عله فلا صلاه له. و قال رسول الله (ص):

لا صلاه لمن لا يصلى فى المسجد مع المسلمين إلا من عله و لا غيبه إلا لمن صلى فى بيته و رغب عن جماعتنا و من رغب عن جماعه المسلمين سقطت عدالته و وجب هجرانه و إذا رفع الى امام المسلمين أنذره و من لزم جماعه المسلمين حرمت عليهم غيبته و ثبتت عدالته.

و يؤيد هذين الخبرين خبر إبراهيم بن زياد عن أبي عبد الله (ع) قال: من صلى خمس صلوات فى اليوم و الليله فى جماعه فظنوا به خيرا و أجزوا شهادته. و حكى عن الكفايه للسبزوارى (ره) و مجمع الفائده للمقدس الأردبيلى (ره) و البحار للمجلسى (ره) العمل بالخبرين المذكورين.

و الحق عدم قدح ذلك فى العدالة و ان حصل الإصرار عليه ما لم يبلغ حد الاستهانه بالدين و الاستحقار للمسلمين و ينطبق عليه عنوان من عناوين الكبائر.

و ذلك لوجوه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٧٤

(أولا) الأخبار المتقدمه المبينه للعداله حيث انها كانت فى مقام تحديد العداله فتدل بمفهومها على عدم اعتبار ذلك فيها. و فيه ان هذه الاخبار أخص منها.

(و ثانيا) إن معظم الأصحاب من المتقدمين و المتأخرين على ان ترك الجماعه ليس بقادح فى العدالة لأنهم فى مقام التحديد للعداله لم يذكروه و لا فى باب الجماعه تعرضوا له و لا فى باب الشهادات بينوه. و لعل ذلك يكون إجماعا ممن تقدم على المذكورين و ممن تأخر عنهم كيف و قد صرح الكثير منهم على أن ترك السنن ليس بقادح فى العدالة من دون استثناء لترك الجماعه و لعل هذا يكون من قبيل إعراض الأصحاب عن العمل بها الموهن لحجيتها و إن كانت صحيحه السند.

(و ثالثا) ثبوت السيره القطعيه من المتدينين على عدم معامله من ترك الجماعه معامله غير العادل.

(و رابعا) ضعفها سندا فإن الروايه الثانيه مرسله و الثالثه لم يعلم صحه سندها و الاولى كان فى طريقها الحسن بن على عن أبيه و الظاهر ان المراد منهما ابنا فضال الحسن و أبوه و لا أقل من احتمال ذلك فيهما و هو

كاف في ضعف السند وفيه أيضا محمد بن موسى و هو مشترك بين جماعه فيهم الضعيف و فيهم الثقه (نعم) قد روى هذا الخبر الصدوق في الفقيه بطريق صحيح و لكن ليس فيه تلك العبارة و إنما فيه ان رسول الله (ص) هم بأن يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور في جماعه المسلمين و قد كان فيهم من يصلى في بيته فلم يقبل منه ذلك و كيف يقبل شهاده أو عداله بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز و جل و من رسول الله (ص) فيه الحرق في جوف البيت و قد كان يقول رسول الله (ص)

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٧٥

لا صلاه لمن لا يصلى في المسجد مع المسلمين إلا من عله، و لا ريب في عدم دلالة هذه العبارة على المطلوب لأنها إنما تدل على فعل رسول الله (ص) ذلك و لعله قضيه في واقعه لأسباب خاصه فلا تعم جميع الأحوال. و أما قوله: (لا صلاه لمن لا يصلى في المسجد مع المسلمين إلا من عله) فهو محمول على الكمال هذا مضافا الى ما يقال من ان اختلاف متن الروايه يوجب ضعفها. و لكن للخصم أن يقول إن استشهاد الامام (ع) بفعل رسول الله (ص) يوجب انعقاد ظهوره في العموم و إلا لما صح الاستشهاد.

(و خامسا) انها ظاهره في ترك الجماعه الواجبه كجماعه صلاه الجمعه و صلاه العيدين و ذلك لأن الجماعه في الصلاه اليوميه لا إشكال في استحبابها و عدم وجوبها فلا يستحق تاركها العقاب بالنار إذ المستحب لا يكون تاركه محكوما من الله و رسوله بالحرق و العذاب فهي ظاهره في ترك الجماعه الواجبه خصوصا بإضافتها

إلى المسلمين. و دعوى ان الجماعة الواجبه غير معلوم تحققها فى زمن الصادق (ع) بل الظاهر عدمه فتعين إرادته الجماعة المستحبه. فاسده لأنه لو سلم فعدم وجودها لا ينافى بيان حكمها فكم بينوا الأئمه (ع) أحكاما لأمر ليست موجوده فى عصورهم على أن القرينه المذكوره أدل دليل على إرادته الجماعة الواجبه فلا يزيل دلائلها مثل هذا الاستظهار.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٧٦

ليس كل ما يوجب عدم قبول الشهاده يوجب عدم العداله

(السادس عشر) ان بعض الأمور و ان كانت توجب عدم قبول الشهاده كالسؤال بالكف

إذا اتخذ الشاهد صنعه و حرفه أو جرت الشهاده نفعاً للشاهد أو دفعت ضرراً عنه أو كونه غير ضابط ككثير النسيان و الغفله و السهو نظير عدم قبول شهاده الولد على والده و العبد المملوك لمالكه عند بعضهم فان ذلك لا يقتضى عدم العداله و من هنا يظهر لك فساد ما توهم من ان السؤال بالكف مخل بالعداله لإخلاله بالشهاده و يظهر لك صحه قول بعضهم من أن ولد الزنا لا تقبل شهادته و ان كان عادلاً.

الأصل فى المسلم العداله

(السابع عشر) ذهب جماعه من الأصحاب الى أن الأصل فى المسلم العداله

كما هو المحكى عن ابن جنيد فى البحار و عن خلاف الشيخ و مبسوطه و عليه بعض العامه و يمكن دعوى انه يقول بذلك كل من قال بكفايه مجرد الإسلام و الايمان مع عدم ظهور الفسق فى ثبوت العداله و عليه فيكون مجهول الحال من المسلمين محكوماً بالعداله و يرتب عليه آثار العداله. و يمكن أن يستدل لهذا الأصل.

(أولاً) بما تقدم من الأدله على القول الأول فى العداله ص ٢١٧ و قد تقدم ما فيه هناك.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٧٧

(و ثانياً) بما ذكره صاحب المسالك من أن الظاهر من حال المسلم العداله إذا الظاهر من حاله انه لا يترك الواجبات و لا يفعل المحرمات و لذا لو نسب أحد إلى خلاف ذلك يفسق و يعزر. و فيه انه لا دليل على حجيه هذا الظهور و لو سلمناه فلا نسلم حجيته على وجود الملكه على ذلك و لو سلمناه فلا نسلم حجيته على وجود ملكه ترك منافيات المروه.

نعم إنما يقتضى ثبوت إسلامه و إيمانه و يرتب عليه آثار ذلك من عدم جواز غيبته و انه لو نسب إلى المعاصى أو الموبقات كان

الناسب له فاسقا يستحق التعزير و نحو ذلك و بعبارة أخرى ان ما ذكره المستدل إنما هو من آثار إسلامه.

(و ثالثا) بأصالة الصحة. و فيه ما عرفته غير مره من ان هذا الأصل إنما يثبت صحه اعماله لا وجود ملكه العداله عنده.

(و رابعا) بأن الإسلام ملكه رادعه لصاحبه و الأصل عدم الفسق.

و فيه ان الإسلام ليس بملكه رادعه فإن ارتكاب المعاصي من المسلمين أكثر من أن تحصى. نعم التقوى و القوه القدسيه رادعه و الإسلام لا يدل عليها.

(و خامسا) بما دل على حسن الظن بالمسلم و فيه أن حسن الظن فى المسلم انما يقتضى عدم حمل فعله على الباطل و الفساد فهو يرجع الى أصالة الصحة و لا يقتضى ثبوت العداله له.

(و سادسا) بأن الصحابه قد أجمعوا على ترتيب آثار العداله على المسلم إذا لم يعرف بالفسق و لذا كانوا يأخذون بأخبار العبيد و النساء إذا عرفوهم بالإسلام و لم يعرفوا منهم الفسق و قد أقرهم رسول الله (ص) على ذلك حيث قبل شهاده الأعرابي على رؤيه الهلال و أمر بالنداء بالصوم مع انه لم يظهر من الأعرابي إلا الإسلام و فيه إنا لا نسلم. ذلك و قبول رسول الله (ص) لو سلمناه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٧٨

فهو فعل فى واقعه لا- نعلم وجهه و لو سلمنا ذلك فهو يدل على قبول الخبر منهم و لعله من جهه الوثوق به لا- من جهه اعتبار العداله فيه.

و قد ذهب المشهور إلى إنكار هذا الأصل و الحق معهم لعدم الدليل عليه و ظهور روايه ابن أبى يعفور و نحوها على نفيه فإن الأصل لو كان هو العداله لما ذكر الامام (ع) الطرق المذكوره

فى الروايه لمعرفتها و لاكتفى (ع) بالإسلام دليلا عليها.

اعتبار العدالة فى باقى وظائف المجتهد

(الثامن عشر) ان العدالة كما هى معتبره فى تقليد المجتهد تعتبر فى قضاء المجتهد

و نفوذ حكمه و باقى تصرفاته فى الأمور العامه الثابته للولاه و فى ثبوت الولايه على الأوقاف، و الوصايا و أموال القصر و الغيب، و ذلك للإجماع مع ان الفاسق لا يؤمن منه على الأموال و النفوس و الأعراض و يدل عليه أيضا روايه ابن أبى خديجه (إياكم أن تحاكموا إلى هؤلاء الفاسق). حيث علق حرمه المحاكمه على وصف الفسق و لروايه الخصال (اتقوا الفاسق من العلماء) و استدل أستاذنا كا.

على اعتبار العدالة فى القضاء بالأولويه لأنه إذا اعتبرت فى الفتوى و الروايه فبالطريق الأولى فى القضاء لأهميته منها. و لروايه الفقيه اتقوا الحكومه فإنها للإمام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين و منه يظهر اعتبارها فى نفوذ حكمه فإن الذى ينفذ حكمه هو المجعول للقضاء و قد عرفت ان المجعول هو المجتهد العادل دون الفاسق، و أما اعتبارها فى تصرفات المجتهد العامه و ولايته على الأموال

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٧٩

الخاصه كأموال القصر فللإجماع، و لأن أغلب الأدله المتقدمه فى اعتبار العدالة فى المقلد جاريه فى المقام و لأنها انما ثبتت للمجتهد بأدله النيايه عن الامام و هى منصرفه إلى المجتهد العادل.

فيما لو عرض الفسق على المجتهد العادل

(التاسع عشر) أن المجتهد العادل لو صار فاسقا و العياد بالله فهل يجوز العدول عنه أو يبقى على تقليده

فيما قلده فيه سابقا الظاهر كما عرفت الحال فيما لو جن المجتهد أو صار عاميا فإنه يبقى على تقليده له فى المسائل السابقه و لا يقلده فى المسائل اللاحقه و لا- يصغى لدعوى الإجماع على عدم جواز التقليد للفاسق إذ لعلهم ناظرون لتقليده فى المسائل المتجدده لا للمسائل التى سبق التقليد بها مضافا الى أن هذا الإجماع معارض بإجماعهم على حرمه العدول مضافا الى احتمال استناد المجمعين الى تولاهم دلالة الأدله على ذلك

مع انها انما تدل على اعتبار العدالة زمن الفتوى و سيجى ء ان شاء الله تعالى فى مبحث العدول تنقيح ذلك.

ثم ان جعلياته كجعل شخص قيما و حكوماته تبقى للاستصحاب مع ظهور الإجماع فى ذلك و للسيره عليه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨٠

الشك فى بقاء العدالة

(العشرون) إذا ثبت عداله الشخص ثم مضت مده يمكن فيها زوال العدالة

فهل يحكم ببقائها أو لا يجوز الا بعد الفحص عنه و معرفه عدالته.

الحق هو الأول لأن العدالة موضوع من الموضوعات الخارجيه و هى يجرى فيها الاستصحاب عند الشك فى بقاءها مضافا الى أن سيره المسلمين على استصحاب بقاء العدالة حتى يعلم ارتفاعها.

طرق معرفه العدالة الطريق الأول الاختبار و المعاشره

(الحادى و العشرون) تعرف العدالة بأمر:

(أحدها): بالعلم و القطع بأى سبب حصل سواء كان حصل بالتواتر أو الشيع المفيدين للقطع بالعداله

أو بالاختبار الحاصل من الصحبه المتأكده الموجهه للاطلاع على الحال و لا يكفى فيها المره كما فى الجرح بل لا بد من البحث و التفتيش ليميز بين الخلق و التخلق و الطبع و التكلف حتى يحصل العلم بها و ذلك لأن القطع حجه بالذات من أى سبب حصل لما تقرر فى محله من حجيه القطع مطلقا (إن قلت): إن البحث عن ذلك لا يكون إلا بالمعاشره الاختباريه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨١

الامتحانيه و هى عبارته عن التجسس المحرم لقوله تعالى **وَلَا تَجَسَّسُوا** مضافا الى الأخبار المتظافره المتكاثره الوارده عن الأئمه (ع) الداله على حرمه التفحص و التفتيش و لأمرهم (ع) بوضع أمر أخيك على أحسنه و عدم اتهام أخيك. (و جوابه) ان ذلك مخصص بالنسبه لمعرفه العدالة لترتيب الأحكام عليها بديل صحيحه عبد الله ابن أبى يعفور و هو قوله (ع): «إذا سئل عنه أهل محلته و قبيلته قالوا ما رأينا منه إلا خيرا». و بما روى عن النبى (ص) انه كان يبعث رجلين لتحقيق حال الشهود من أهل محلتهم و قبيلتهم. مضافا لروايه جابر فى القابله إذا سئل عنها فعدلت. مضافا الى الإجماع العملى على ذلك و قد ألفت كتب الرجال فى ذلك.

الطريق الثانى قيام البيئه على العدالة

(ثانيها): البينه بشهاده عدلين على عداله الشخص فإنه تثبت بذلك عدالته شرعا أما فى مقام الخصومه فلا اشكال فيه ولا ارتياب، و أما فيما عدى ذلك كما فى مورد التقليد لمعرفة المجتهد العادل كى يقلده و نظائره فلما فى موثقه مسعده بن صدقه (و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينه). ولا وجه للمناقشه فى الروايه بضعف (مسعده) فإن

هذه الروايه قد تمسك بها العلامه و من تأخر عنه على أصاله البراءه فى الشبهه الموضوعيه. مضافا لما هو المحكى عن المجلسى الأول بأن مسعده بن صدقه ممن عملت الطائفه برواياته و الظاهر كذلك فهى موثوق بها: و لا- ريب ان ظاهرها كون البيه كالاستبانه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨٢

و انها تقوم مقامها و الاستبانه حجه فى الجميع فكذا البيه على أن الاستبانه الرافعه للحل أعم من الاستبانه فى الموضوع أو الحكم أو لوازمهما فكذا البيه و لا ريب ان البيه معناها الشاهد المتعدد فى مصطلح الشرع كما يؤكد ذلك توصيفها بالجمع فى روايه منصور عن الصادق (ع) حيث قال: و أقام البيه العدول. (و الحاصل) انه يفهم من روايه مسعده أن كفايه البيه فى مقام إثبات موردها من المسلمات و ان لم تكن مشتمله على عموم أو تعليل يستفاد منه عموم الحجيه فى غير موارد الحل و الحرمة إلا انه يستفاد من قوله أو تقوم به البيه ان ثبوتها بالبيه كثبوتها بالاستبانه من باب انها من طرق إثبات المشتبهات.

و يدل على حجيه البيه أيضا خبر عبد الله بن سليمان فى الجبن عن الصادق (ع) المروى عن الكافى و التهذيب (كل شىء حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميته). و قوله تعالى وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ. بناء على أن تخصيصه بمورده خلاف الظاهر. و إن الأمر بالاستشهاد يقتضى كونه مقبولا و إلا فلا ثمره فى الاستشهاد. و لما فى حسنه إبراهيم بن هاشم بل فى صحيحته الموجوده فى الكافى و فى الوافى فى باب من أدان ماله بغير بينه من كتاب المعاش و المكاسب عن أبى عبد الله

بعد ما أعاب على ولده إسماعيل فى دفعه دنانير له بضاعه الى رجل بلغه انه شارب الخمر (فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم).

فإنه لا ريب فى عدم اراده العموم الجمعى من المؤمنين لعدم إمكان شهاده جميع المؤمنين عنده فلا بد ان يراد منه الجنس و قد خرج شهاده الواحد بالدليل كما سيجى ء إن شاء الله تعالى فيشمل شهاده الاثنين فصاعدا و سيجى ء الكلام فيها فى حجه الشياخ إن شاء الله تعالى. و قد استدل بعضهم بالإجماع و بالضروره الفقيهيه على حجه البينه فى الموضوعات مطلقا و هو لا وجه له لوجود المخالف كما هو المحكى عن ظاهر السيد فى الذريعه و المحقق الأول فى المعارج و المحقق الثانى فى الجعفرية

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨٣

و صاحب الوافيه حيث حكى انهم حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد بشهاده العدلين لعدم الدليل على اعتبارها. و قد يستدل على حجه شهاده العدلين فى المقام بذيل صحيح ابن أبى يعفور (فاذا سئل عنه فى قبيلته و محلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيرا). و فيه ما لا- يخفى فان المراد بالخير بقريته ما سبق على فقره و تأخير عنها هو غير العدالة من الأعمال الطيبه كما لزمته للصلاه و ليس ذلك يستدعى الثبوت شرعا بل هو موجب لثبوت كون ظاهره حسنا الذى هو أحد الطرق التى تثبت بها العدالة. و قد استدل الشيخ الأنصارى (ره) فيما حكى عنه بما فى روايه جابر عن أبى جعفر (ع) شهاده القابله جائزه على انه استهل أو برز ميتا إذا سئل عنها فعدلت و فيه إنما تدل على ثبوت عدالتها و أما كيفيه الثبوت بالقطع من جواب السؤال عن العدالة أو بشهاده عدلين

أو واحد أو بالشياع فهو مسكوت عنه في الروايه. و قد يستدل أيضا بما في روايه علقمه من لم تره بعينك يرتكب معصيه و لم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل الستر و العداله بالفحوى أو بضميمه عدم القول بالفصل بين الفسق و العداله. و فيه ما لا يخفى فيانه لا فحوى و لا دلالة على اعتبار الشهاده في الفسق بل غايه ما تدل عليه ان الشهاده بالفسق مانعه من ثبوت العداله. و أما ما استدل به من إرسال النبي (ص) للفحص عن عداله الشهود فللخصم أن يقول انه لعله على وجه القطع. مضافا الى أنه مختص بصوره المرافعه و قد استدل بعض المعاصرين على عموم حجيه البيئه ببناء العقلاء على العمل بها مطلقا و عدم ثبوت الردع عنها شرعا إلا- في بعض الموارد كالزنا. و أنت خبير ان بناء العقلاء دليل لبي و كيف يمكن إثبات عمومته حتى في غير مورد المرافعه و حتى عند الظن بالخلاف و حتى إذا لم يكن الشاهد من أهل الخبره إلا بالاستقراء التام لجميع الموارد عند أغلب العقلاء و دون ذلك خرط القتاد. و قد استدل أيضا بقوله (ص): «إنما أفضى بينكم بالبينات و الايمان». بأن ظاهره

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨٤

مفروغيه حجيه البيئه المصطلحه. و لا- يخفى ما فيه فيانه إنما يقتضى حجيتها في خصوص مورد القضاء و المنازعه و هذا من ضروريات المذهب بل الدين و إنما محل الكلام في ثبوت الموضوعات بها في غير مورد المنازعه كما هو محل الكلام فهذه الروايه لا تنفع المستدل بنفسها و لا من جهه إمضائها لبناء العقلاء إذ هي على تقدير الإمضاء إنما هي تمضيه

فى خصوص مورد النزاع.

وقد أورد على حجيه البينه فى الموضوعات الغير المحسوس بها. كالعذاله و الاجتهاد و الأعلميه بأن الشهاده عليها شهاده عن حدس إذ الشاهد لا يعرف و لا يشاهد الملكه و انما يحدسها بالاختبار و الشهاده لا تقبل فى الحدسيات و قد تقدم منا الجواب بأن الأمور الحدسيه القريبه الواضحه الآثار لا فرق بينها و بين الأمور الحسيه فى قبول الشهاده فيها. و قد أورد على الاستدلال بروايه مسعده بن صدقه (أولا) بضعف سندها و قد عرفت ما فيه.

(و ثانيا) بعدم ظهور البينه فى التعدد و قد عرفت ما فيه.

(و ثالثا) بعدم دلالتها على العموم كما هو المطلوب فإنها انما تدل على ثبوت الحليه فى مورد كانت الحليه فيه ثابتة بالأماره أو بالاستصحاب. و أما غيره فالروايه أجنيبه عنه و الا- لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب و اخبار ذى اليد و حكم الحاكم. و لا- يخفى ما فيه فإنه لو كان ذلك ينافى العموم لكانت عمومات أصل البراءه لا يتمسك بها لأنها يلزم تخصيصها بالأكثر مع ان أدله الاستصحاب و اخبار ذى اليد و حكم الحاكم و غيرها من الامارات حاكمه أو وارده على هذا الدليل فلا يضر الكثره، مع أن الكثره المخله بالعموم غير مسلم وجودها بل متيقنه العدم.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨٥

فوائد تتعلق بالمقام

اشاره

و هاهنا فوائد:

(الاولى) ان البينه يثبت بها العذاله

و سائر الموضوعات حتى مع الظن بالخلاف لظهور الأدله المذكوره فى حجيتها مع عدم تقييدها بعدم الظن بالخلاف.

(الثانيه) ان الشهاده العمليه كالشهاده القويه فى ترتيب آثار العذاله

فيكون اقتداء العدلين بشخص شهاده عمليه بعدالته فنثبت به عدالته كما هو المحكى عن الشهيد (ره) فى الدروس و ذلك لأن الأدله التى تدل على حجيه الشهاده تدل على حجيه الشهاده العمليه بتنقيح المناط بل بالطريق الأولى فإن العمل أقوى من القول فى الدلاله على الواقع.

(الثالثه) هل يشترط فى الشاهدين كونهما من أهل الخبره أم لا؟

بل يقبل شهادتهما حتى لو كانا عاميين مقتضى إطلاق الأدله هو الثانى و مقتضى الاحتياط هو الأول.

(الرابعه) هل تقبل شهاده النساء أم لا؟

يظهر من بعضهم قبولها و من الآخرين عدمها. و الحق ان العداله موضوع من الموضوعات الخارجيه فكما تقبل فيها شهاده النساء تقبل فى العداله ذلك، نعم فى شهادتهن على الجرح محل إشكال إذا كن منفردات لعدم ثبوت حقوق الله تعالى بهن منفردات و الشهاده بالفسق ترجع الى ذلك.

(الخامسه) انه يكفى الإطلاق عند الشهاده بالعداله كأن يقول هو عدل أو لا بد من ذكر السبب و التفسير

كأن يقول هو عدل لوجود الملكه عنده

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨٦

و يعبرون عن ذلك بالتعديل و التزكيه سواء ذكر السبب أم لا و قد اختلف الفقهاء و الأصوليون من الخاصه و العامه فى ذلك على أقوال:

(الأول) أنه يجوز الاكتفاء فى التعديل بالإطلاق مطلقا و حكى القول به عن الشيخ و العلامه و الشهيد و المقدس الأردبيلى و ابن البراج و ابن حمزه و ابن إدريس و نسب القول به للقاضى أبى بكر و الشافعى.

(الثانى) انه لا يجوز الاكتفاء بذلك بل يجب بيان السبب و التفسير و هو المحكى عن ابن جنيد و عن العلامه فى المختلف.

(الثالث) إن المعدل إن كان عالما بأسباب العداله كفى الإطلاق و إلا وجب ذكر السبب و حكى القول به عن العلامه. و الظاهر ان مرادهم أن يكون عالما بأسباب العداله عند المشهود له.

(الرابع) الاكتفاء بالإطلاق فى العداله حيث يعلم عدم المخالفه فيما يتحقق به العداله و مع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب و هو المحكى عن المعالم و المنيه.

(الخامس) إن المعدل إن كان مبالغا فى الاحتياط كفى الإطلاق و الا فلا. و يستدل للقول الأول بوجه: (منها) أن قول العدلين فلان عدل و نحوه مما لم يشتمل على ذكر السبب شهاده العدلين بالعداله فيجب قبولها لعموم ما دل على حجيه البيئه و لما فى

صحيحه حريز عن أبي عبد الله إذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم. (و منها) إن أسباب الفسق غير محصوره الأنواع و لا متناهيه الأفراد و يكفي في الجرح ذكر فرد منها و لا- تحصل العدالة إلا- بالتحرز عنها و عن منافيات المروه جميعا فلو لزم التفسير في الشهاده بالعداله لوجب ذكر جميعها و هي كثيره يعسر ضبطها و يتعذر عدھا. (و منها) ما ذكره المرحوم الشيخ حسن في شرح مقدمه والده لكشف الغطاء من أن

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨٧

سيره العلماء على الأخذ بقول المعدل من دون سؤال و بحث مع العلم بالاختلاف في كفايه الواحد في العدالة و عدمها أو في معنى العدالة أو في عدد الكبائر أو في معنى الإصرار على الصغائر أو في معرفه منافيات المروه أو في الألفاظ الداله على ذلك أو غيرها مما لا يكاد اتفاق فقيهين فيها و لو لا ذلك لما قام للتعديل و الجرح سوق.

احتج للقول الثاني بأنه ربما كان الشىء سببا للجرح عند الحاكم لا عند الشاهد فيشهد بالعداله بناء منه على عدم تأثير ذلك الشىء فيه و بعبارة أخرى ان الاختلاف في أسباب الفسق يقتضى الاختلاف في أسباب العدالة فإن الاختلاف مثلا في عدد الكبائر يوجب أن يكون بعضها غير قادح في العدالة عند الشاهد و قادح عند العامل بها فإذا أطلق الشاهد الشهاده بالعداله مع احتمال العامل فيها ذلك كان اقدامه على العمل بها اقدام على أمر يحتمل عدم اطلاع الشاهد عليه و فيه ان ذلك إنما يتم لو كان البناء في الشهاده على تحصيل العلم أو الظن بالمشهود به و هو باطل إذ البناء فيها على مجرد السببيه و صدق

الاسم و لذا لم يجب على الشهود فى الطهاره و النجاسه و الطلاق و النكاح و البيع و الصلح و سائر المعاملات ذكر السبب مع تحقق الاختلاف فى الأسباب فإن الشاهد قد يشهد بوقوع البيع لوقوعه بالمعاطاه مع أن الحاكم لا يرى صحه بيع المعاطاه و أمثال هذا أكثر من أن تحصى، نعم يشترط فى قبول الشهاده عدم العلم بالمخالفه للواقع لما عرفته منا من أن الشهاده من قبيل الاماره و الاماره ليست بحجه مع العلم بالخلاف مضافا الى انه لو لم تقبل الشهاده بدون ذكر السبب لاحتمال استناد الشاهد إلى أمر لا يصح الاعتماد عليه عند السامع لما جاز الاعتماد على الشهاده فى أغلب الموارد و أكثرها و هو مخالف لسيره المسلمين قديما و حديثا. (نعم) الحق أن يقال انه إذا احتل السامع إن الشاهد أراد بالعداله معنى غير المعنى الذى هو عنده و لم يكن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨٨

هناك أماره تنفى هذا الاحتمال لا يجوز الاعتماد على الشهاده كما لو كانت العداله عند السامع هى الملكه و احتمل انها عند الشاهد الإسلام مع عدم ظهور الفسق أو مجرد ترك المحرمات و فعل الواجبات أو عدم اعتبار المروه فيها. لكن قد عرفت فيما سبق ان المعنى العرفى و اللغوى هو الملكه فاذا أطلقها الشاهد حملت عليه و لا يلزم الاستفسار و باقى الأقوال فى التعديل و الجرح لم أظفر بحجه لها عند كتابتى لهذه الأسطر (فتلخص) ان الشاهدين لو شهدا و قالا فلان عدل أو ما دل عليه كفى و لا يحتاج أن يقولوا متصف بالملكه التى تمنعه من الاقدام على الكبائر و الإصرار على الصغائر أو منافيات المروه

أو يقول اشهد أنه مؤمن يصلى و يصوم و يزكى و يحج و محافظ على دينه و لا يحتاج أن يقول أن فلانا عدل على ولى كما هو المنسوب لابن جنيد أو يأتي مع قوله عدل أما ب (على) أو (لى) أو (مقبول الشهاده) كما هو المحكى عن أكثر المتأخرين. ثم لا يخفى انه لا- يشترط فى الشهاده بالعداله أن يأتى بلفظ أشهد و ما يشتق منه بل يكفى كلما يدل على انه فى مقام الشهاده لعمومات أدله الشهاده المعتضده بذهاب معظم الأصحاب الى ذلك. و هكذا لا يشترط العريه و عدم اللحن كما يشترط فى القراءه فى الصلاه بل يجزى كل لغه لما ذكرناه من العمومات المعتضده بذهاب معظم الأصحاب الى ذلك. و يكفى ظهور اللفظ فى المشهود عليه و لا- يلزم الصراحه لحجيه الظهور. و يجوز الاعتماد على كتابه المزكى و إشارته خلافا للشهيد فى الدروس و ذلك إذا حصل العلم بأن الخط خطه و انه قاصد للتركيه، و هكذا الإشاره لصدق الشهاده على ذلك. و لا يشترط فى المزكى الحياه فلو زكى أحدا ثم مات قبلت تركيته لما تقدم من العمومات. و قد رجح علماء الإسلام الذين يعتبرون العداله فى الراوى إلى أقوال أهل الرجال الذين ماتوا فى التركيه و الجرح و هكذا لا يشترط فى المزكى و الجرح أن يكون من أهل الفن فى الجرح و التعديل لما ذكرناه من العمومات.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٨٩

لا تصح الشهاده بالعداله و الجرح الا باعتبار ما يراه المشهود عليه كبيره

(السادسه) قد عرفت فى الأمر السابع ص ٢٦٠ ان الميزان فى عداله الشخص و عدمها هو ما كان معصيه و كبيره فى نظره

اجتهادا أو تقليدا حكما أو مصداقا. فلو شرب الخمر و لم يعلم انه خمر أو استمع الغناء فى الرثاء أو

شرب العصير لفتواه أو فتوى مقلده بحليه ذلك لم يضر ذلك بعدالته. و هكذا لو عكس الأمر بأن علم ان هذه المرأه محرمه عليه وطئها لرضاعها معه عشر رضعات و قد وطئها فان للشاهد أن يشهد بعدم عدالته و إن كان لا يرى الشاهد ان ذلك محرم لدلالته على انتفاء ملكه العداله عنه. و عليه فالشاهد لا يجوز له أن يشهد بالعداله إلا بإحراز الملكه الموجه لاجتناب ما هو معصيه و كبيره عند المشهود عليه و لا يجوز له أن يشهد بالفسق و الجرح و عدم العداله إلا إذا أحرز صدور ما هو معصيه و كبيره عند المشهود عليه، و لو شك فيما صدر منه انه كان في نظره معصيه أم لا؟ أو كان كبيره في نظره أم لا؟ حمل عمله على الصحه.

(ان قلت) ان كون المعصيه كبيره أو صغيره من الأحكام الوضعيه فلا يؤثر فيها اعتقاد الفاعل، فنفس المعصيه و ان كانت دائره مدار اعتقاد الفاعل لكن اتصافها بالكبيره و الصغيره ليس بنابع لاعتقاد الفاعل بل هو من أحكام الوضع يرتب الأثر عليه كل من يعتقد وجوده فاذا اعتقد الشاهد ان هذا الفاعل يعلم بأن فعله معصيه و لكنه يراه صغيره و الشاهد يراه كبيره رتب الشاهد عليه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٩٠

آثار الكبيره و شهد بجرحه كما في تقريرات الأشتياني (ره) في كتاب القضاء (قلت) تأثير الكبيره في الجرح باعتبار ملازمتها لعدم ملكه العداله و الذي يلازم عدم الملكه في الشخص هو ما كان كبيره في اعتقاد ذلك الشخص فان ذا الملكه لا تمنع ملكته صدور ما ليس بكبيره في نظره بل و هكذا حسن الظاهر يلازم ذلك و

بعبارة أخرى الملاك الذى جعل الميزان هو المعصية عند الفاعل بنفسه يقتضى أن تكون المعصية كبيرة عند الفاعل. (فتلخص) ان الشاهد إذا رأى معصية من شخص فلا يجوز له أن يشهد إلا بما رآه منه فلو رآه يشرب العصير شهد بشر به العصير و إذا رآه ينكح الأجنبية شهد بنكاحه للأجنبيه و لا يجوز له أن يشهد بأنه عاصى أو فاسق أو غير عادل إلا إذا علم بأنه معتقد لحرمة ما صدر منه و معتقد بأنه كبيره فإنه حينئذ له أن يشهد بأنه عاصى و فاسق و غير عادل.

و هكذا الحال فى منافيات المروه كما أنه لا يشهد بعداله الشخص إلا إذا علم بأن له ملكه ملازمه لفعل الواجبات فى اعتقاده و ترك الكبائر فى اعتقاده و ترك الإصرار على الصغائر فى اعتقاده و ترك منافيات المروه فى اعتقاده أما المشهود عنده فعليه العمل بظاهر الشهاده. و الاختلاف بينه و بين الشاهد فى العداله و الجرح لا أثر له لأن الميزان ما كان جرحا عند المشهود عليه فإنه هو الذى يكون اجتنابه لازما فى عدالته و فعله موجبا لفسقه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٩١

الطريق الثالث خبر العدل الواحد بالعداله

(ثالث الأمور التى يثبت بها العداله شهاده العدل الواحد): كما عن ظاهر التذكرة و المحكى عن الحدائق و الأردبيلى (ره) و تردد فيه بعضهم كالشهيد الثانى (ره) حيث يقول و فى قبول خبر الواحد وجه منشأ الشك فى شمول أدله حجيه خبر الواحد و كيف كان، فالحق عدم ثبوت العداله به لسيره الفقهاء على ذلك فى مقام التزكيه و لموثقه مسعده ص ٢٧١ و لروايه عبد الله و الآيه الشريفه ص ٢٨٢. فإنه لو كان يكفى خبر الواحد

لما كان وجه لاعتبار البيه و لما فى هدايه الحر العاملى و فى تفسير العسكرى (ع) من ان رسول الله (ص) إذا لم يعرف الشهود بعث برجلين من خيار أصحابه يسألان عنهم فى قبائلهم و محالهم فاذا أثنوا عليهم قضى (ع) على المدعى عليه و لعدم تماميه ما استدلوا به على كفايه خبر الواحد فيها فقد استدلوا على ذلك بوجوه:

(أحدها): ما ورد عنهم (ع) المؤمن وحده حجه و فيه انها غير معلومه الاعتبار و ليست معلومه الدلاله إذ ليست ظاهره فى كون قوله حجه بل لعله مثل الإطلاق حجه الإسلام على الفقيه.

(ثانيها): مفهوم آيه النبيا: فإن مفهومها يدل على قبول خبر العدل الواحد فى الموضوعات قطعا لكون موردها الموضوع لا الحكم و قد أوضحنا ذلك فى الأصول و جوابه ما ذكرناه و ذكره علماء الأصول من عدم دلالتها على حجيه الخبر الواحد.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٩٢

(ثالثها): بناء العقلاء على قبول خبر العدل فى الموضوعات و الأحكام من دون وجود الرادع عنه. (و جوابه) ان الامام (ع) قد ردع عنه بما دل على اعتبار البيه فى الموضوعات من موثقه مسعده بن صدقه و روايه عبد الله ابن سليمان و الآيه الشريفه المتقدمت فإنه لو كان يكفى خبر الواحد لما كان وجه لاعتبار البيه.

(رابعها): ما ورد فى أبواب الفقه فى الموضوعات التى يقبل فيها الخبر الواحد الثقه كعزل الوكيل و دخول الوقت و كون المرأه زوجته و خبر البائع فى استبراء الأمه، فإذا جاز قبول خبر الثقه جاز قبول خبر العدل. (و جوابه) ان الدليل إنما قام على قبول خبر الواحد الثقه فى هذه الموارد بخصوصها و هذا لا يقتضى حجيه خبر الثقه

فى الموضوعات بأجمعها و لا حجته فى العداله بخصوصها مع انه معارض بما ورد فى الفقه فى الموضوعات التى لا يقبل فيها إلا شهاده عدلين مثل رؤيه الهلال. و مثل الشهاده على الشهاده، و مثل الشهاده على الطلاق، و مثل الشهاده على الموضوعات فى مقام المنازعات و المرافعات المشترط فيها التعدد، و مثل الشهاده على الذنوب.

(خامسها): عموم صحيحه ابن أبى يعفور المتقدمه ص ٢٢٢ حيث فيها ان ذلك يجيز شهادته فإنه يشمل الشاهد الواحد. (و جوابه) ان من لاحظ الروايه يرى أنها ناظره للصحه الشأنيه لا الفعليه فإن محل الكلام فى الروايه هو ذاك، و بعباره أخرى إنها تدل على اعتبار شهاده الواحد اما انه بنحو الكفايه وحده أو منضمًا للغير فلا دلالة لها على ذلك.

(سادسها): صحيحه الحلبي و فيها الخفاف عندنا فى السوق نشترها فما ترى فى الصلاه فيها؟ قال: صلى فيها حتى يقال لك أنها ميتة بعينها. و فيه إنما تدل على أن القول يمنع من الصلاه فيها لا انه يثبت كونها ميتة مضافا الى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٩٣

ظهورها فى قول ذى اليد و هو غير ما نحن فيه سلمنا دلالتها على اعتبار خبر الواحد لكنها ساكتة عن كونه تمام السبب فى الثبوت أو جزء السبب. ألا- ترى إلى مرسله الفقيه فان فيها (شهاده الرجل على شهاده الرجل مقبوله و هى نصف شهاده) مضافا الى معارضتها بروايه الجبن التى هى أشهر منها. ثم ان بعضهم بنى الخلاف فى ذلك على أن التزكيه إن كانت من باب الشهاده فيعتبر فيها التعدد و ان كانت من باب الروايه و الظنون الاجتهاديه فيكفى فيها الواحد. و أجاب بعضهم ان الشهاده و

الروايه ليستا من الموضوعات الشرعيه المتغيره المحكوم في أحدهما بقبول الواحد و الآخر بلزوم التعدد و انما يسمى عندهم ما يعتبر فيه التعدد بالشهاده و ما يكتفى فيه بالواحد بالروايه و ليس بينهما فرق لأن كل منها أخبار و لذا يقال للشاهد انه صادق أو كاذب. كما يقال للراوى ذلك.

نعم شهاده الواحد بالعداله تقبل في الراوى دون الشاهد بناء على كفايه الظن في الخبر كما انه ذهب جمع من الأصحاب إلى قبول اعتراف المدعى عليه بعداله الشاهد لترتب القضاء و نسب ذلك الى التحرير و الإيضاح و التنقيح لأنه إقرار من المدعى عليه بموجب الحكم فيصح الأخذ بإقراره. و في ذيل المروى عن هدايه الحر العاملى من فعل النبى (ص) إذا تخاصم اليه رجلان و لم يعرف للشهود قبيله. سئل عنهما الخصم فان قال ما علمت منهما الا خيرا أنفذ شهادتهما. و فى المروى عن تفسير العسكرى (ع) و عن وسائل الحر العاملى عن النبى (ص) و ان كان الشهود من أخلاط الناس غرباء لا يعرفون أقبل على المدعى عليه فقال: ما تقول فيهما؟ فان قال ما عرفنا الا خيرا غير أنهما غلطا فيما شهدا على أنفذ شهادتهما. و ذهب الفاضل العميدى إلى المنع من ذلك و سيجى ء إنشاء الله الكلام فيه عن قريب.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٩٤

الطريق الرابع حسن الظاهر

(رابع الأمور التى يثبت بها العداله حسن الظاهر): و المقصود منه الظاهر الحسن بأن لم يطلع على معصيه منه و لا على عمل قبيح منه و كان متصفا بلزوم الطاعات و ترك المحرمات. و الدليل عليه الروايات المتقدمه فى القول الثالث بل و القول الأول فإن مقتضى الجمع بينها و بين القول بالملكه

الذى هو الحق كون حسن الظاهر طريقا للعدالة. و صحيحه محمد لو كان الأمر إلينا لأجزنا شهاده الرجل الواحد إذا علم منه الخير مع يمين الخصم فى حقوق الناس. و صحيحته الأخرى يسلم الذمى و يعتق العبد أ يجوز شهادتهما على ما كانا أشهدا عليه قال:

نعم إذا علم منهما بعد ذلك خيرا. و روايه القاسم بن سليمان فى القاذف التائب إذا تاب و لم يعلم منه إلا خيرا جازت شهادته، بل هو مقتضى صريح روايه عبد الله ابن أبى يعفور حيث فيها (و الدلاله على ذلك كله أن يكون ساترا لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك).

و قد يورد (أولاً) على جعل حسن الظاهر طريقا شرعيا للعدالة بأنه له مراتب يتصل مبدؤها بمجهول الحال و ينتهى آخرها بالعصمه فأى مرتبه قد جعلها الشارع طريقا و مع الشك يسقط الجميع عن الطريقيه. (و جوابه) ان المراد هو أن يكون ما يظهر من أفعاله و أقواله ليس بمحرم و لا بمناف للمروه فهذه هى المرتبه المراده.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٩٥

و يورد عليه (ثانيا) ان الظاهر أمر إضافى فإن الذى يظهر لأهله منه باطن بالنسبه لغيرهم و الذى يظهر لأهل محلته منه باطن بالنسبه لغيرهم و الذى يظهر لأهل بلدته منه باطن بالنسبه لغيرهم و الذى يظهر لزوجه منه باطن بالنسبه لغيرها فأى ظاهر يكون حسنه طريقا إليها و مع الشك فيسقط الجميع عن الحجيه (و جوابه) ان المراد ان ظهور ذلك بالنسبه للإنسان الذى يريد أن يعرف عدالته و هذا يحتاج الى مقدار من المعاشره التى يعرف معها ان ظاهره حسن.

و قد يورد عليه (ثالثا) بما عن احتجاج الطبرسى و تفسير

العسكري عليه السلام عن الرضا (ع): إذا رأيتم الرجل قد حسن سمته و هديه و تماوت في منطقته و تخاضع في حركاته فرويدا فما أكثر من يعجزه تناول الدنيا و ركوب المحارم بها لضعف بنيتة و مهانتة و جبن قلبه فنصب الدين فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه الحديث. لكنه مع عدم وضوح سنده قاصر عن معارضة الأخبار المتقدمة دلالة و سنداً و قد حملته في الوسائل على أعلا مراتب العدالة و انه مخصوص بمن يؤخذ منه الأحكام. ثم ان المتحصل من الأخبار ان حسن الظاهر و صلاحه يعرف بأمر:

(أحدها) أن يعرف بالستر و العفاف و كف الجوارح الأربع.

(و ثانيها) باجتنب الكبائر و هذان الأمران لما كانا من الأمور الواقعية النفس الأمرية التي يصعب العلم بها فطريقه معرفتهما هي ساتريه الإنسان لجميع عيوبه حتى الصغير منها بأن يتصف بصفه الحياء و لا يرضى بظهور أى نقص عليه حتى ارتكاب الصغيره على حد يحرم على المسلمين التفتيش لما وراءه و على باطنه و هذا هو المسمى عند الناس بالمحافظه على الشرف. و لا ريب ان المسلم المؤمن إذا كان كذلك فيعرف بالستر و العفاف و اجتناب القبائح و الكبائر (و ثالثها) المحافظه على الصلوات الخمس بمواقيتها و هذا يعرف بالاطلاع

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٩٦

على تعاهد هذا الشخص بصلاته الجماعه في الأوقات الخمسه أو بالسؤال عنه في محلته أو قبيلته و إجابتهم بأنه ملازم للصلاه في أوقاتها و هذه الأمور تستفاد من صحيحه ابن أبي يعفور. و المروى في المجالس: من صلى خمس صلوات في اليوم و الليله فظنوا به خيرا و أجزوا شهادته.

(و رابعها)

فى النساء ان يكن مستورات بالمشاهده أو معروفات بالستر و العفاف مطيعات للأزواج تاركات للبذاءه و التبرج للرجال فى أنديتهم و هذا يستفاد من روايه ابن أبى يعفور الثانيه.

(خامسها) عدم الظلم فى المعامله مع عدم الكذب فى الحديث مع عدم الخلف فى الوعد و هذا يستفاد من روايه الخصال ص ٢٢٤ و روايه عبد الله بن سنان: و الظاهر من مجموع الأخبار هو معرفه صلاحه و أمانه ظاهره و هذه المذكورات من قبيل الأمثله للأسباب الموجهه لمعرفه ذلك بقريته اختلاف الأخبار مع اشتغال بعضها على الصلاح و الخير و أمانه الظاهر فيعرف ان الميزان هو ذلك بأى سبب كان. ثم أن حسن الظاهر طريق للعداله سواء أفاد الظن بحسن باطنه أم لا، و سواء حصل الظن بخلافه أم لا، لإطلاق الأدله و عدم تقييدها بذلك.

(إن قلت): إن قوله (ع) فى مرسله يونس: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً» معناه ان ظاهره يأمن منه بأن باطنه صحيح فتكون الروايه دلت على اعتبار الظن بالباطن فتقييد الإطلاقات الوارده فى حسن الظاهر.

(قلنا): مضافا الى انها مرسله ان المراد منها ان ظاهره مأمون من الخيانه بمعنى أنه لا يظهر منه الخيانه و يأمن منه بحسب مقتضى أوضاعه و أفعاله.

(ان قلت): ان مثل قوله (ع): لا- تصل الا خلف من تثق بدينه و ورعه) يقييد الإطلاقات الوارده فى حسن الظاهر بحصول الوثوق منه بالباطن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٩٧

(قلنا): ان إطلاقات حسن الظاهر كأدله الامارات حاكمه عليه لأنها تدل على تنزيل حسن الظاهر منزله الوثوق و العلم هذا ان اعتبر الوثوق بالإمام من باب الطريقيه و ان اعتبر من باب الموضوعيه فهو خارج عن محل الكلام لأنه

يكون معتبرا بنفسه موضوعا للحكم و نحن كلامنا فى مورد يكون حسن الظاهر طريقا لا موضوعا للحكم.

الطريق الخامس الشيع

اشاره

(خامس الأمور التى يثبت بها العدالة الشيع): قال جدى الهادى (ره) و قد يسمى بالاستفاضه و هو فى الموضوعات بمنزله الشهره فى الأحكام اه. و قد ذهب الى حجيته فى العدالة جماعه من الأصحاب كما هو المحكى عن الشهيد فى الذكرى و الدروس و الجعفرىه و ابن فهد فى الموجز و صاحب المعالم و كيف كان فالظاهر ان محل الكلام هو أن يخبر جماعه بالعداله و كلهم معلوما الفسق أو مجهولو الحال بحيث يبلغ اخبارهم حد الشيع و الشهره الذى هو أدنى مرتبه من التواتر و لم يفد اخبارهم القطع و إنما قيدناه بذلك لأنهم لو كانوا عدولا فهو داخل فى البيئه فيكون حجه و هكذا لو أفاد العلم و القطع فهو حجه أيضا لأن القطع حجه بذاته من أى سبب حصل و الحاصل ان محل كلامنا هو الشيع و الشهره بقطع النظر عن افادته للعلم و كون المخبرين عدولا و الكلام يقع فيه فى مقامين:

(أحدهما) فى حجيه الشيع فى الموضوعات مطلقا العدالة أو غيرها فإنه إذا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٩٨

ثبت ذلك ثبت حجيته فى العدالة.

(و ثانيهما) فى حجيته فى خصوص العدالة.

أما الكلام فى المقام الأول [و هو حجيه الشيع فى الموضوعات مطلقا]

فنقول قد استدل على حجيه الشيع فى الموضوعات مطلقا بأمور:

(أحدها) الإجماع: ففى المحكى عن الرياض انه يثبت بالشيع الموت و الملك المطلق و الوقف و الزوجيه و الولاء و العتق و الرق و العدالة بلا خلاف أجده إلا من الإسكافى فخص الثبوت به بالنسب. و فيه ما لا يخفى فإنه يظهر من كلمات جماعه انه يشترط فى الثبوت بالشيع افادته القطع كما هو المحكى عن الدروس و الكشف.

(ثانيها) بناء العقلاء على العمل بالشهره و الشيع و السيره المستمره

على ترتيب آثار العدالة بمجرد الشهرة و الشيعاء فان الكثير من الناس يقتدون بالشخص بمجرد اشتهاار عدالته دون أن يشهد عندهم عادلان. (و جوابه) ان ذلك غير مسلم و لذا اشتهر «رب مشهور لا أصل له» و اشتهر فيما بينهم عدم حجيه الشهرة التي يكون نقله الخبر فيها لا- يوثق بهم كما هو محل البحث. و أما اقتداء الناس بمشهور العدالة فلعله من جهة الاكتفاء فى ثبوت العدالة بحسن الظاهر، أو كان يحصل اليقين لهم بمجرد الشيعاء أو لأجل التسامح و قله المبالاه بالدين.

(ثالثها) الأولويه بدعوى اقوائيه الظن الحاصل من الشيعاء من الظن الحاصل من البينه. (و جوابه) ان البينه لم تكن حجيتها من جهة الظن بل من باب التعبء و قيام دليل خاص بها مضافا الى انا لا نسلم ذلك فإنك قد عرفت ان محل الكلام هو الشيعاء من مجهولى الحال أو المعلوم فسقهم.

(رابعها) ما فى مرفوعه زراه من قوله (ع): خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر حيث دل على الأخذ بالمشهور و الشائع و ترك ما يقابله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٢٩٩

(و جوابه) انها مختصه بالروايه حيث سئل الراوى فيها عن الخبرين المتعارضين فأجاب (ع) بذلك.

(خامسها) ما فى مقبولة ابن حنظله بعد فرض السائل تساوى الراويين فى العدالة من قوله (ع): ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به و يترك الشاذ النادر الذى ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه الى أن قال الراوى: قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات. الخبر بناء على ان المجمع عليه فى الموضعين هو

المشهور بقريته إطلاق الإمام (ع) المشهور عليه في قوله و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور. مضافا الى أن التعليل بقوله فان المجمع عليه لا- ريب فيه يقتضى أن المشهور كالمجمع عليه لأن المشهور أيضا لا ريب فيه. (و جوابه) انه مختص بالرواية مع عداله الراوى كما هو فرض السائل فيكون أجنبيا عما نحن فيه.

(سادسها) ما فى آيه النبيا من التعليل بقوله تعالى أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ بتقريب ان المراد من الجهاله هى السفاهه و الاعتماد على ما لا ينبغى الاعتماد عليه و الشهرة لا يكون العمل بها سفاهه و لا اعتمادا على ما لا ينبغى الاعتماد عليه. (و جوابه) ان الآيه إنما تقتضى عدم جواز الأخذ بما يكون الأخذ به سفاهه اما انه يجوز الأخذ بغيره فلا دلالة فيها عليه على ان المشهور الذى نقله الفساق أو مجهولو الحال يكون الأخذ به من الجهاله و السفاهه.

(سابعها) ما رواها المشايخ الثلاثة كل بإسناده إلى يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن البينه إذا أقيمت على الحق أ يحل للقاضى ان يقضى بقول البينه من غير مسأله إذا لم يعرفهم؟ فقال عليه السلام: خمسه أشياء يجب الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، و المناكح، و الذبائح و المواريث، و الشهادات. فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٠٠

و لا- يسأل عن باطنه و فى (روايه الفقيه) الأنساب مكان المواريث كما انه حكى عن بعض نسخ التهذيب (ظاهر الحال) بدل ظاهر الحكم. و رواه فى الخصال عن محمد بن الحسن عن الصفار عن إبراهيم بن هاشم عن أبي جعفر المقرئ رفعه الى أبي

عبد الله عن آباءه عن علي (ع) انه قال: خمسه يجب على القاضى و ذكر نحو ما مر و تقريب الاستدلال بهذه الروايه ان اضافه ظاهر الى الحكم من قبيل إضافه الصفه لموصوفها مثل (جرد قطيفه) فالمراد هو الحكم الظاهر و الحال الظاهر و المراد بالحكم هو النسبه الخبريه و المراد بظهورها هو وضوحها بين الناس و هو يكون بشياعها فيكون المعنى انه يجب الأخذ بالنسبه الظاهره بين الناس فى هذه الأمور و هو يكون بشيوعها.

و يورد عليه بأن المراد منه بيان حكم قبول الشهاده و لا- يخفى ما فيه فإنه خلاف ظاهر صدره و ذيله مع فهم الأعظم خلاف ذلك مع ان الشهاده لا يقتصر فيها على الخمسه المذكوره.

و يورد عليه أيضا ان ظهور النسبه غير ظهور الأخبار عنها فإنه قد تكون النسبه واضحه و ظاهره دون ان يظهر الخبر عنها و يشيع مثل ظهور ان هذه البنايه مسجد لوجود أماره المسجديه فيها مع عدم اطلاع الناس على ذلك و مثل ظهور ان هذه المرأه زوجه لهذا الرجل مع عدم اطلاع الناس عليها و ربما يكون العكس كما لو أخبر عن أمر كثير من الناس و لكن ليس بظاهر التحقق و الثبوت كما اتفق فى هذا العصر من اخبار جماعه بارتشاء أحد الساده الصلحاء مع استبعاد تحقق هذا الشىء منه لمكان صلاحه و تقواه و استدلال المستشكل على اراده ظهور تحقق النسبه لا ظهور الخبر من الروايه بقوله (ع) بعد ذلك: (فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته و لا يسأل عن باطنه) فان ظاهر هذه الفقره هو ظهور الأمان منه للقاضى بما يتحلى و يتجلى فيه من الصفات من السيماء

النور الساطع فى

و الصلاح و التقوى لا ظهور ذلك للناس و إلا لقيده الامام (ع) بذلك.

(ثامنها) صحيحه حريز أو حسنته بابن هاشم المرويه فى فروع الكافى فى باب حفظ المال انه كانت لإسماعيل دنانير و أراد رجل من قريش أن يخرج الى اليمن فقال إسماعيل يا أبه ان فلانا يريد الخروج الى اليمن أفترى أن أدفعها له يبتاع لى بضاعه فقال (ع): يا بنى أما بلغك إنه يشرب الخمر؟ فقال إسماعيل هكذا يقول الناس، فقال: يا بنى لا- تفعل! فعصى أباه و دفعها اليه فاستهلكها و لم يأت بشىء منها و فى تلك السنه حج أبو عبد الله (ع) و حج إسماعيل فجعل إسماعيل يطوف بالبيت و هو يقول: أجزنى و اخلف على فلحقه أبو عبد الله (ع) و قال له: مه يا بنى فلا و الله مالك على الله هذا و لا لك أن يؤجرک و لا يخلف عليك و قد بلغك انه يشرب الخمر فائتمته. فقال إسماعيل: يا أبه إنى لم أره يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون. فقال (ع): يا بنى ان الله يقول فى كتابه:

□
يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ. و يقول: يصدّق الله و يصدّق للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم و لا- تأتمن شارب الخمر الخبر. و فى بعض النسخ المنقوله عن الكافى (المسلمون) بدل المؤمنون و تقريب الاستدلال به هو ان الامام (ع) أمر ابنه أن يصدّق المسلمين فيما يقولون و يرتب آثار الواقع على ذلك و لا ريب انه لا يريد الاستغراق من (المسلمين) لعدم تحقق ذلك فلا بد أن يريد به الاستغراق العرفى و هو الشيعاء. (و بعبارة) أخرى ان الامام (ع) وبخ

ولده إسماعيل على عدم عمله بالشياع ثم أمره بالعمل به بقوله فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم. و نظيرها روايه حماد بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام المرويه أيضا في فروع الكافي في باب شارب الخمر قال أبو عبد الله (ع) إني أردت أن أستبضع بضاعه إلى اليمن فأتيت أبا جعفر (ع) فقلت له: إني أريد أن أستبضع بضاعه. فقال (ع) لي: أما علمت انه يشرب الخمر. فقلت

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٠٢

□
قد بلغني من المؤمنين إنهم يقولون ذلك. فقال لي: صدقهم فان الله تعالى يقول يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ. ثم قال: إنك إن استبضعته فهلكت أو ضاعت فليس لك على الله تعالى أن يأجرك. و أجاب عنه المرحوم الأصفهاني بأدنى توضيح منا انه (ع) لم يرتب جميع آثار الواقع بل خصوص ما ينفع السامع و لا يضر المخبر عنه لموافقته للاحتياط و هو عدم إعطائه الدنانير كما فعل خلاف ذلك في خبر آخر حيث قال (ع): «كذب سمعك و بصرك عن أخيك المؤمن فاذا شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً و قال لم أقله فصدقه و كذبهم».

فإنه (ع) أمر بتكذيب خمسين بينه عادله فيما يضر المخبر عنه و لا يجدي المخبر اليه فكيف يأمر بتصديق ما هو أدون من بينه عادله واحده في ترتيب جميع آثار الواقع انتهى، و لا يخفى ما فيه فان الاستدلال بالروايه من جهه أمره (ع) بتصديق المؤمنين في شهادتهم مضافا الى ظهورها في ترتيب آثار الواقع التي من جملتها عدم الائتمان بالمخبر عنه بأنه يشرب الخمر إذ ليس المراد صرف تصديق المؤمنين فيما ينفعهم و هو إظهار الموافقه لهم بل المراد الارتداع

عن دفع المال الى من أخبروا عنه بأنه يشرب الخمر. و لذا عقب الامام (ع) كلامه بأحكام شارب الخمر من انه لا يزوج الحديث. و أما روايه الخمسين قسامه فحيث انها تعارض أدله البيه فلا بد من حملها على ما لا يترتب عليه أثر شرعى. و يمكن أن يجاب بأن يقال ان ظاهر الآيه الشريفه التى استدل بها الإمام فى الروايتين المذكورتين اعنى قوله تعالى فى سورة البراءه وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ. ان من الناس من يؤذى النبى (ص) بقوله: هو أذن يصدق و يقطع بكل ما يسمع و هذه صفه نقص تنافى كمال النفس فرد الله تعالى عليهم و خطأهم فيما اعتقدوه و أبان انه (ص) اذن خير لا الاذن التى اعتقدتموها ثم فسر الله عز و جل اذن الخير بأنه يصدق الله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٠٣

تعالى بكل ما أخبره قاطعا و يظهر التصديق للمؤمنين و ان قطع بكذبهم بأن لا يرتب آثار العقوبه أو التفسيق أو التعزير أو إظهار القطع بالخلاف و هذه صفه لا ينال المؤمنون منها إلا الخير فيكون المراد بالتصديق هو عدم ترتيب آثار التكذيب من العقوبه و التفسيق و التعزير و إظهار القطع بالخلاف و هذا المعنى هو ظاهر الآيه بل هو صريحها لأن هذا معنى اذن الخير. و لعل هذا هو المعنى المراد من روايه الخمسين قسامه بل هو الظاهر منها فان المراد بالتصديق للمؤمن هو ذلك اعنى عدم إظهار تكذيبه بواسطه شهاده خمسين قسامه عليه و ان قطع بصدق قول الخمسين و كذب المؤمن، كما ان المراد بتكذيب

الخمسين قسامه بقرينه المقابله عدم إظهار تصديقهم بأن يرتب الآثار على قول الخمسين التي توجب تكذيب المؤمن و إن قطع بصحه شهادتهم و لذا نسب في صدر الروايه التكذيب الى السمع و البصر فان المراد عدم إظهار صدق السمع و البصر فلا منافاه في الروايه بين الأمر بتصديق المؤمن و تكذيب خمسين قسامه أصلا و رأسا. و عليه فيتضح معنى روايه إسماعيل لأن ائتمان الذى شهد المؤمنون عليه بشرب الخمر يكون تكذيبا لهم علانيه و هو خلاف ما جاءت به السنه من لزوم إظهار تصديقهم لكونهم مؤمنين. (و الحاصل) ان المعنى المقصود من التصديق في الروايه بقرينه الاستشهاد بالآيه هو عدم التكذيب للمؤمنين بإظهار آثار التكذيب كالإئتمان أو الصلاه خلفه جماعه و ليس المراد به ترتيب آثار الصدق على قولهم بحيث يحد على شربه و يلعن على شربه و يعزر على شربه بواسطه شهاده المؤمنين. فالروايه لا تدل على حجيه الشيعه و انما تدل على عدم تكذيب الشيعه. و قد أجيب عن هذه الروايه بأن المراد بها التواتر و هو حجه. (و جوابه) انها ظاهره في الشيعه للفظ (الناس) الصادق على العدد الذى يحصل به الشيعه.

(تاسعها) ما رواه في الكافي و التهذيب بطرق عديده أكثرها صحيحه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٠٤

عن أبي عبد الله (ع) في باب اختلاف الزوجين أو ورثه أحدهما مع الآخر في متاع البيت فان فيه قال (ع): لو سألت ما بين لابتيتها يعني الجليلين و نحن يومئذ بمكه لأخبروك أن الجهاز و المتاع يهدى علانيه من بيت المرأه إلى بيت زوجها فهى التي جاءت به و هذا المدعى ان زعم انه أحدث فيه شيئا فليات عليه البيه

و وجه الاستدلال انه (ع) حكم بالمتاع للمرأه من غير يمينها لاستفاضه ذلك بحيث لو سئلوا لأخبروا بذلك. (و جوابه) ان الامام (ع) تمسك بالسيره لا- بالشيعه فان المسؤول لم يذكر في الروايه و انه من هو فغرض الامام (ع) انك لو سألت من هو حجه لأخبرك بالسيره المذكوره المفيده للعلم هذا لو كان المراد لو سألت أى شخص ممن هو موجود بين لابتيتها. و اما ان كان المراد المجموع الذى بين لابتيتها فهذا من الشيعه المفيد للعلم و هو خارج عن محل الكلام.

(و أما المقام الثانى) و هو الكلام فى حجه الشيعه فى العداله بخصوصها

فنعول استدلال على ذلك بأمر:

(أحدها) ما فى آخر صحيحه ابن أبى يعفور ص ٢٢٢ و هو قوله عليه السلام: فإذا سأل عنه أهل محلته و قبيلته قالوا: ما رأينا منه الا خيرا.

و أجاب عنه بعضهم بما توضيحه منا بأن اللازم ذكر تمام فقره حتى يتضح الحال قال (ع): «و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن و حفظ موافقتهن بحضور جماعه المسلمين و أن لا يتخلف عن جماعتهم فى مصلاه الا من عله. فإذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فإذا سئل عنه فى قبيلته و محلته قالوا: ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لأوقاتها فى مصلاه فان ذلك يجيز شهادته و عدالته بين المسلمين» فان ظاهر هذه الفقرات ان الاماره على العداله هو التعاهد لمصلاه الجماعه فى الأوقات الخمس تعاهدا الى حد بحيث لو سئل عنه فى قبيلته و أهل محلته. قالوا: ما رأينا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٠٥

منه إلا خيرا. فان كونه كذلك هو الذى يجيز شهادته و يحقق عدالته بين المسلمين فتكون هذه الفقره نظير قولنا إذا مرض

زيد فإذا سئل عنه قالوا طريح الفراش فزره) فجواب قوله: «فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه» هو قوله: «فإن ذلك يجيز شهادته». و عليه فيكون المستفاد من الفقرة المذكورة أن الأماره و الدليل على العدالة هو الملازمه للصلاه جماعه ملازمه تستدعي الشيعه عنه بالخير و ليس نفس الشيعه هو اماره و لا أقل من احتمال ذلك في الفقره و الدليل متى تطرقه الاحتمال بطل فيه الاستدلال هذا غايه ما أمكن من تقريب رد هذا الخصم. و لكن يمكن أن يقال ان قوله (ع): (فإذا سئل عنه) لا يصلح إلا أن يكون شرطاً ثانياً بعد قوله: فإذا كان كذلك. و قوله: فإن ذلك يجيز شهادته يكون جواباً لهما أو للأول منهما و يكون جواب الشرط الثاني محذوفاً لدلالته عليه أو بالعكس. نعم لو كانت العبارة بحيث إذا سأله عنه كان الحق مع الخصم لكنه من باب تعدد الشرط و وحده الجزاء و لازم ذلك كفايه كل منهما في تحقق الجزاء فتكون الروايه ظاهره في كفايه الشيعه غايه الأمر الشيعه عند أهل قبيلته أو أهل محلته لا مطلقاً و لعل ذلك من جهه كونهم أهل الخبره به دون من عداهم و عليه فلا تدل الروايه على حجيه نفس الشيعه و إنما تدل على حجيه قول أهل الخبره به و لكن الروايه في ما ذكره الخصم أظهر لمكان الفاء في (فإذا) دون أو.

(ثانيها) ما روى أن النبي (ص) كان يبعث رجلين لتحقيق حال الشهود في قبائلهم و محلاتهم فإذا أثنوا عليهم قضى للمدعى على المدعى عليه فإن في ذلك دلاله على كفايه الشيعه في تزكيه الشهود و عدالتهم. و فيه مع الشك في صحه الروايه انه يحتمل أن الضمير

عائد في (أثنوا) إلى الرجلين المرسلين لا- إلى قبائلهم و أهل محلاتهم فتكون أجنبيه عن الشيعاء مضافا الى احتمال انه من باب الرجوع الى أهل الخبره و الظاهر ان هذه الروايه هي الروايه التي رواها صاحب الوسائل عن تفسير الحسن العسكري

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٠٦

عليه السلام و الاولى نقلها ليتضح لك حقيقه الحال و لا أقل من شرحها لفعل النبي (ص). قال كان رسول الله (ص) إذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعى:

أ لك حجه؟ فان أقام بينه يرضاها و يعرفها أنفذ الحكم على المدعى عليه و إن لم تكن بينه حلف المدعى عليه بالله ما لهذا قبله ذلك الذى ادعاه و لا شىء منه و إذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير و لا شر. قال للشهود: أين قبائلكما؟ فيصفان أين سوقكما فيصفان، أين منزلكما فيصفان ثم يقيم الخصوم و الشهود بين يديه ثم يأمر فيكتب أسامى المدعى و المدعى عليه و الشهود و يصف ما شهدوا به ثم يدفع ذلك الى رجل من أصحابه الخيار ثم مثل ذلك الى رجل آخر من خيار أصحابه ثم يقول ليذهب كل واحد منكما من حيث لا- يشعر الآخر إلى قبائلهما و أسواقهما و محالهما و الربض الذى ينزلانه فيسأل عنهما فيذهبان و يسألان فإن أتوا خيرا و ذكروا فضلا رجعوا الى رسول الله (ص) فأخبراه أحضر القوم الذى أثنوا عليهما و احضر الشهود فقال للقوم المثنين عليهما هذا فلان بن فلان و هذا فلان بن فلان أ تعرفونهما فيقولون: نعم فيقول: ان فلانا و فلانا جاءانى عنكما فيما بيننا بجميل و ذكر صالح إن كما قالوا؟ فان قالوا نعم قضى حينئذ بشهادتهما على

المدعى عليه. فان رجعا بخبر شىء و ثناء قبيح دعا بهم فيقول أ تعرفون فلانا و فلانا؟ فيقولون: نعم. فيقول: اقعدا حتى يحضروا فيقعداون فيحضرهما فيقول للقوم أ هما هما؟ فيقولون: نعم. فاذا ثبت عنده ذلك لم يهتك سترأ بشاهدين و لا- عابهما و لا وبخهما و لكن يدعو الخصوم الى الصلح فلا- يزال بهم حتى يصطلحوا لئلا يفتضح الشهود و يستر عليهم و كان رؤوفا رحيمآ عطوفا على أمتة فإن كان الشهود من أخلاط الناس غرباء لا يعرفون و لا قبيله لهما و لا سوق و لا دار أقبل على المدعى عليه فقال: ما تقول فيهما؟ فان قال ما عرفنا إلا خيرا غير انهما قد غلطا فيما شهدا على أنفذ شهادتهما و إن جرحهما و طعن بهما

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٠٧

أصلح بين الخصم و خصمه و احلف المدعى عليه و قطع الخصوم بينهما. و الحاصل ان هذه الروايه إنما تدل على جواز الشهاده بحسن الظاهر عند علم الشاهد به و لو لم يكن هناك شياع.

(ثالثها) قوله (ع) فى معتبره عبد الله ابن المغيره ص ٢٢١ كل من ولد على الفطره و عرف بالصلاح و قوله (ع) فى حسنه إبراهيم ص ٢٢٤ بعد أن يعرف منه خيرا. و فيه ما لا يخفى فإنه من المحتمل ان المراد بالمعرفه هو العلم و اليقين فيكون ذلك أجنيا عما نحن فيه لأنه كما تقدم المراد إثبات حجيه الشياع الذى يفيد الظن و إلا فالذى يفيد العلم لا حاجه لإثبات حجيته لأنه حجه بنفسه.

مضافا الى أن معرفه الصلاح و الخير غير معرفه الخبر عنهما فلو كان لسان الروائتين معرفه الخبر عنهما لكان فيهما دلالة

على حجيه الشيعاء لكن معرفه الصلااح و الخير عباره عن معرفه حسن الظاهر. و هذا نظير ما تقدم فى مسأله الفرق بين ظهور النسبه و ظهور الاخبار عنها ص ٣٠٠ فراجع ذلك حتى يتضح لك حقيقه الحال.

الطريق السادس الوثوق بالعداله

اشاره

(سادس الأمور التى يثبت بها العداله الوثوق بالعداله و الاطمئنان بها) الذى هو العلم العادى فى نظر العرف و العقلاء و لعله هو المراد لجدى (ره) فى كشف غطاءه حيث جعل الطريق الثانى لمعرفه العداله الظن لشيعاء يفيد الظن المتأخم للعلم و هو الذى يظهر من الشيخ الأنصارى (ره) اعتباره فى مطلق الموضوعات

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٠٨

[حجيه الوثوق فى مطلق الموضوعات]

و الكلام فيه (أولاً) فى حجيته مطلقاً. (و ثانياً) فى حجيته فى خصوص العداله.

أما الكلام فى الأول فنقول: ان محل البحث هو الوثوق الحاصل من غير الطرق المعترفه كالبينه و حسن الظاهر و إلا لو حصل من الطرق المعترفه فلا- إشكال فى حجيته بواسطه حجيه ذلك الطريق كما انه فى غير الموضوعات المعترفه فيها العلم لإمكان ان يدعى بأن العلم و المعرفه المتبادر منهما عند العرف ما يعم الوثوق و الاطمئنان إذا عرفت ذلك فمقتضى القاعده عدم حجيته لما قرر فى محله من ان حجيه غير القطع تحتاج الى جعل و الأصل عدم الجعل.

و قد استدل على حجيه الوثوق فى سائر الموضوعات:

(أولاً) بالسيره المستمره على ترتيب آثار الواقع على ما يوثق به و بناء المشرعه على المعامله مع الوثوق و الاطمئنان معامله العلم الحقيقى. و فيه منع اتفاق العقلاء فى جميع الأعصار و الأمصار على الاعتماد فى أمورهم على الوثوق و الاطمئنان من أى سبب حصل فإن أحدا لم يرفع يده عن أمواله و إعراضه بمجرد حصول الوثوق من دون أن ينظم له سند معتبر و لا يدفعون لمدعى الوكاله بمجرد الوثوق. و أما بناء المشرعه فهو لو كان ثابتاً للزم القول بحجيه الوثوق فى جميع الموارد فيكتفى به فى تنجز كل حكم

لم تقم عليه حجه شرعيه أو عقليه و يكتفى به فى الخروج عن عهده التكليف المنجزه و لو مع التمكن من العلم الحقيقى و الظاهر ان ذلك لا يلتزم به أحد.

(و ثانيا) بدليل الانسداد لأن باب العلم منسد فى أغلب الموضوعات و قله الطرق المعتمده كالبينه العادله و نحوها فيها و لزوم الوقوع فى خلاف الواقع من الرجوع الى الأصول فى موردها لأن نوعها عدميه كأصالة عدم النسب و عدم الزوجيه و عدم التذكيه و عدم الوقف و عدم البيع و نحو ذلك و هو خلاف المصلحه فلا يرضى به الشارع، و تعذر الاحتياط و تعسره و الوثوق أقرب الطرق للواقع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٠٩

بعد العلم. (و جوابه) ما سبق من عدم انسداد باب العلم و العلمى فى الموضوعات لما تقدم ص ٦٨.

[حجيه الوثوق فى خصوص العداله]

و اما الكلام فى الثانى و هو حجيه الوثوق فى خصوص العداله فقد استدل بأمر:

(أحدها) روايه أبى على بن راشد لا تصل إلا خلف من تثق بدينه و أمانته و فى نسخه المكاسب (و ورعه) بدل (أمانته) و قول الصادق (ع) فى خبر البصرى: إذا كنت خلف امام تتولاه و تثق به فإنه يجزيك قراءته و مثله عن الفقه الرضوى. و فيه انه مختص بصلاه الجماعه فلا دليل على اعتبار الوثوق فى جميع موارد اعتبار العداله.

(ثانيها) ما فى مرسله يونس المتقدمه ص ٢٢١ (فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته و لا يسأل عن باطنه). و فيه انها إنما تدل على كفايه حسن الظاهر لا اعتبار الوثوق بالعداله فقد يكون الظاهر مأمونا و لكن لا يحصل منه الوثوق بملكه العداله.

(ثالثها) روايه الصدوق (ره) فى الخصال المتقدمه ص

٢٢٤ و هي من عامل الناس فلم يظلمهم، و حدّتهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت اخوته. و وجه الاستدلال بها يكون في فقرتين:

(إحدهما) قوله (ع): «ظهرت عدالته» حيث يدل على أن المذكورات توجب الوثوق بعدالته فتكون ظاهره في اعتبار الوثوق. (و جوابه) ان تلك الأمور تكون موجه لحسن الظاهر فتثبت العدالة بها سواء حصل الوثوق أم لا.

(ثانيهما) قوله (ع): «و وجبت اخوته» بتقريب ذكره الشيخ

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣١٠

الأنصاري (ره) حكى عنه من كتاب الصلاة في باب الجماعه و هو انه لا تجب اخوه غير الثقة المعتمد المظنون به حسن حال الباطن. (و جوابه) واضح انه لا دليل على ما ذكره فإنه أي مانع ان يوجب الشارع اخوه من كان بتلك الصفات المذكوره التي لها الدخول في حسن المعاشره.

(رابعها) ما ورد في تفسير قوله تعالى مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ عَنِ الشُّهَدَاءِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قال: ممن ترضون دينه و أمانته و صلاحه و عفته و تيقظه فيما يشهد به (و جوابه) مضافا لضعف الروايه بإرسالها ان كون الشاهد مرضيا لا- يلزم الوثوق بوجود الملكة الباطنيه للعداله عنده فإن الذي ظاهره حسنا يكون مرضيا مع انه قد لا يحصل الوثوق به.

الطريق السابع الظن بالعداله

(سابع الأمور التي يثبت بها العدالة الظن بها) و الكلام فيه تاره في اعتباره في مطلق الموضوعات و قد تقدم ذلك ص ٦٨ و تاره في خصوص العدالة و استدلال على ذلك بوجوه:

(أحدها) دليل الانسداد و تقريبه ان العلم بالعداله متعسر و لو رجعنا للأصول في موارد الجهل بها لزم تضييع الحقوق و تعطيل الجماعات و الأسواق لأن الأصل عدم العدالة

فلا بد من العمل بالظن كما فى نظائره من الموضوعات بل الأحكام الشرعيه عند بعضهم. (و جوابه) ما عرفته غير مره من وجود طرق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣١١

لمعرفه العداله سهل التناول كحسن الظاهر و البينه العادله فلا يلزم من عدم جعل الظن فى موارد الجهل تضيع الحقوق و تعطيل الجماعات و الأسواق بل لعل العمل بالظن فيها قد يوقع الإنسان فى خلاف الواقع فتبطل الحقوق و يصلى خلف غير العادل.

(ثانيها) الأصل لأن وجوب الأخذ بقول المجتهد العادل زياده على الظن به مشكوك و الأصل عدمه. و فيه انه لا يثبت اعتبار الظن مضافا الى ان وجوب الأخذ بقول المجتهد العادل ثابت بالأدله فلا بد من إحرازه إما بالعلم أو العلمى.

(ثالثها) ما تقدم من روايه الأمالى ص ٢٢٤ من صلى خمس صلوات فى اليوم و الليله جماعه فظنوا به خيرا و أجزوا شهادته. و وجه الاستدلال انه ليس المقصود ظن الخير إذ ليس هو تحت قدره الإنسان فلا بد أن يكون المراد به ترتيب آثار الخير بعد الظن به و معنى هذا كون الظن بالخير حجه و بتقريب آخر أن أمر المولى بترتيب آثار الواقع بلسان تحصيل الظن به يستفاد منه أن الظن بذلك الواقع حجه فيه و إلا لما كان معنى للتعبير بهذا اللسان. و فيه ما لا يخفى فان ذلك كناية عن عدم اتهامه نظير قولهم أحسن فيه الظن و كثير ما تستعمل كلمه (ظن الخير) فى ألسنه العرب بهذا المعنى فيكون معناه المراد نظير ما روى عنهم (ع): «ضع أمر أخيك على أحسنه» سلمنا ذلك لكن لما كان المراد ليس هو الظن الوجدانى و إنما المراد ترتيب آثار

الواقع بالسبب المذكور فى الروايه و هو الصلوات فى اليوم و الليله جماعه، فالروايه إنما تكون داله على ان السبب المذكور و هو الصلوات الخمس جماعه موجب لترتيب آثار الخير نظير ما اشتمل عليه ذيل صحيحه ابن أبى يعفور المتقدمه ص ٢٢٢

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣١٢

الطريق الثامن حكم الحاكم بالعداله

(ثامن الأمور التى يثبت بها العداله حكم الحاكم) بناء على تعميم حكم الحاكم لمثل ذلك أو لأنها كانت مورد النزاع، و الحاصل ان الموضوعات الخارجيه و ان كان القول بثبوتها بحكم الحاكم محل إشكال إلا- ان الظاهر انه يثبت به مثل هذه الموضوعات التى غالباً ينسد فيها باب العلم كالهلال و الاجتهاد. و قد نقل الأشتياني الإجماع على ثبوتها كما ذهب الى ذلك عمنا الأعلى الشيخ حسن فى شرح مقدمه كشف الغطاء.

الطريق التاسع دعوى العداله

(تاسع الأمور التى يثبت بها العداله دعوى العداله) بأن يخبر الشخص عن نفسه بأنه عادل كما ذهب بعضهم الى مثل ذلك فى الاجتهاد فقبل دعوى الاجتهاد فيه و يمكن أن يستدل لذلك بوجوه:

(أحدها) ان العداله من الملكات الخفيه التى لا يطلع عليها إلا صاحبها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣١٣

كاحتلام الصبى و حيض المرأة و طهرها. و فيه ما لا- يخفى فإنه يمكن الاطلاع عليها بالمعاشره مع انه يوجد الفارق بين مثل احتلام الصبى و العداله فإنه قد يشتهب الشخص فيتخيل انه عادل بخلاف الاحتلام. سلمنا لكن لا دليل على قبول قول ما لا يعلم إلا من قبله مطلقاً بنحو الكليه و انما التزم بذلك فى موارد خاصه.

(ثانيها) عموم آيه النبأ و آيه السؤال للأخبار عن نفسه بأنه عادل و فيه انها منصرفه عن اخباره عن نفسه بالعداله كيف لو تم ذلك للزم قبول قول المدعى العادل فى عموم الدعاوى و هو كما ترى.

(ثالثها) انسداد باب العلم و العلمى فيها فلو رجع الى الأصل فيها ضاعت علينا أغلب الأحكام. لأن الأصل عدم العداله. و فيه ما عرفته غير مره من عدم تماميه هذا الدليل.

الطريق العاشر تصريح المشهود عليه بعداله الشهود

(عاشر الأمور التى يثبت بها العداله) هو ما لو صرح المشهود عليه بعداله الشهود فان على الحاكم ان يقبل شهادتهما عليه و

يحكم بها. و حكى القول بذلك عن التحرير و الدروس و التنقيح و الإيضاح و لكن ظاهر الأ-كثر عدمه و هو المحكى عن العميدى و قد تقدم منا الكلام فى ذلك فى الطريق الثالث للعدالة و الإعادة لا تخلو عن الإفاده فنقول: قد استدل على ذلك فى الإيضاح بأن المشهود عليه قد أقر بوجود شرط الحكم

عليه و كل من أقر على نفسه بشىء نَفَذَ عليه و فيه ان الحكم انما يرجع للقاضى و عند استناده إلى البينه قد اشترط عليه الشارع أن تكون عادله و ليست كونها عادله حقا محضا للخصم حتى يسقطه و لعله الى ذلك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣١٤

يشير من قال بأن شرط الحكم انما هو العدالة المعلومه للحاكم لا العدالة الواقعيه و ان لم تكن معلومه له و لا ريب انه لم يحصل له العلم بالعداله من قول المدعى عليه و (الحاصل) ان البينه و إن كان يثبت بها المشهود به إلا- انه فيما نحن فيه بالنسبه إلى المشهود عليه لا يثبت بها ذلك لعلمه بغلطها و عدم مطابقتها للواقع و بالنسبه إلى الحاكم لم يحرز جامعيتها لشرائط الحجيه حتى يحكم على طبقها.

و أيضا رد عليه فى المستند بالمنع من كونه إقرارا على نفسه لأنه لا يلزم من وجوده الوجود، و لأن كونه إقرارا على نفسه موقوف على كونه مقبولا عند الحاكم و قبوله عند الحاكم موقوف على كونه إقرارا على نفسه و هو دور.

و استدل عليه صاحب المستند تبعا لبعض معاصريه بما روى فى تفسير الإمام العسكرى (ع) و عن هدايه الحر العاملى و وسائله ان رسول الله إذا تخاصم اليه رجلان فى حق قال للمدعى أ لك بينه؟ فان أقام بينه يرضاها و يعرفها أنفذ الحكم على المدعى عليه الى أن قال (ع): فاذا كان الشهود من أخلاط الناس لا يعرفون و لا قبيله لهما و لا سوق و لا دار أقبل على المدعى عليه و قال: ما تقول فيهما فان قال ما عرفت إلا خيرا غير انهما قد غلطا

فيما شهدا على أنفسهما. ولا يخفى ما فيه فإنه مضافا الى الشك في صحه سنده و اختصاصه بصوره العجز عن الفحص عن الشهود لعدم معرفه القبيله و السوق و الدار لهما انه أعم من المدعى لأن المدعى التصريح بالعداله لا التصريح بعلم الخير فيهم و قد حمل بعضهم هذا الخبر على صوره حصول العلم له (ص) من قول المدعى عليه باعتبار ان الغالب حصول العلم من ذلك. و فيه ما لا يخفى لوضوح عدم حصول العلم منه.

و يمكن أن يستدل للحكم المذكور بقوله تعالى في سورة البقره:

وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ أَمْرَاتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ فَإِنَّهُ يَفْهَمُ مِنْهَا الْحُكْمَ الْمَذْكُورَ
باعتبار ان الميزان الذي جعله

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣١٥

الشارع هو ما يرضى به الطرفان من الشهود لا الحاكم و فيما نحن فيه قد رضى بالشهود الطرفان المدعى و المدعى عليه بل لعل التعبير (بترضون) دون (المرضيين) اشاره و إرشاد الى أن المعتبر في الشهاده هو المرضي عندنا لا من هو مرضي في الواقع و عند الله عز و جل.

و يمكن أن يستدل له بأن اشتراط الفحص عن عداله الشهود على الحاكم من باب المنه على المشهود عليه و الإرفاق به فاذا هو أسقطه كان سبب الحكم للحاكم قد تمّ فله الحكم بالشهود الذين اعترف المشهود عليه بعدالتهم.

الطريق الحادي عشر الاستصحاب

(الحادي عشر من الأمور التي تثبت بها العداله) الاستصحاب و هو انما يكون فيما لو علم بالعداله سابقا أو قام دليل شرعي على ثبوتها سابقا و لم يعلم بعد ذلك بزوالها فإنه يستصحب بقائها للسيره و لأدله الاستصحاب و قد تقدم ذلك منا

عده مرات.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣١٦

طرق معرفه الجرح

(الثانى و العشرون) من تنبيهات هذا المبحث انه قد عرفت الطرق الموجه لمعرفه العداله.

اشاره

و اما الفسق فالطرق الموجه لمعرفته يمكن معرفتها بملاحظه ما ذكرناه فى الطرق الموجه لمعرفه العداله باعتبار كونها موضوعا من الموضوعات الخارجيه فإن الجرح و فسق الشخص أيضا من الموضوعات الخارجيه، و بعبارة أخرى أن الطرق المتقدمه ما ثبت كونه طريقا للموضوع الخارجى كما يكون طريقا للعداله يكون طريقا لغيرها من الفسق و غيره من الموضوعات الخارجيه كالبينه حتى انه وقع الخلاف فيما بينهم فى جواز الاكتفاء فى الجرح بالواحد كالتعديل. و فى المحكى عن المعالم ان طرق معرفه الجرح كالتعديل، و الخلاف فى الاكتفاء بالواحد و اشتراط التعدد جار فيه و المختار فى المقامين واحد آه.

و أما ما كان منها طريقا للعداله فقط كحسن الظاهر فهو ليس بطريق للفسق لأن طريقيته انما ثبتت للعداله فقط.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣١٧

فوائد تتعلق بالمقام

«أحدها» كفايه الإطلاق فى الشهاده بالجرح

اشاره

و هنا فوائد:

(أحدها) انه قد تقدم فى مبحث إثبات العداله بالبينه كفايه الإطلاق فى التعديل، و أما الجرح ففى كفايه الشهاده به بنحو الإطلاق من دون ذكر السبب أو لا بد من ذكر التفسير و السبب محل خلاف بين الفقهاء و الأصوليين على أقوال:

(الأول) الاكتفاء بالإطلاق من دون ذكر السبب و التفسير كأن يقول هو فاسق و هو المحكى عن النهايه عن قوم.

(الثانى) عدم الاكتفاء بالإطلاق و لزوم ذكر سبب الجرح و تفسيره و هو المحكى عن الإسكافى و الشيخ و ابن البراج و ابن حمزه و ابن إدريس و أكثر الأصحاب و استدلل للأول بما استدلل به لكفايه الإطلاق فى التعديل.

ولا- وجه لدعوى معارضتها بالعمومات المانعه من العمل بغير العلم لأنها حاكمه عليها شأن سائر أدله الأمارات و استدلل للثانى بالأصل أعنى أصاله عدم الحجيه و

بالعمومات المانعه عن العمل بغير العلم. و لا يخفى ما فيه فان الأصل لا يجرى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣١٨

بعد قيام الدليل على الحجيه و هو حاكم على العمومات المانعه من العمل بغير العلم شأن سائر أدله الامارات. و استدل أيضا بأن الناس يختلفون فيما به الجرح و ما هو المضر بالعداله فإذا كانت الشهاده بالجرح مستنده لما هو خلاف رأى الحاكم لا يقبلها الحاكم. و مع إطلاق الشهاده يدور أمرها بين المقبوله و غيرها و الشك فى الشرط يستلزم الشك فى المشروط. و فيه ما ذكرنا فى جواب من منع من إطلاق التعديل مضافا لما تقدم ص ٢٨٩ من عدم العبره برأى الحاكم و المزكى و انما العبره برأى المزكى

و قد يستدل له بأن الأخبار عن الجرح من دون ذكر السبب اخبار عن أمر حدسي

من حيث اختلاف المذاهب فيما يوجب الجرح و لا- دليل لنا على وجوب تصديق العادل فى الأخبار عن الأمور الحدسيه الاجتهاديه و ذلك لان الأدله الداله على وجوب تصديق العادل انما هى تنفى احتمال تعمد الكذب منه و لا تنفى احتمال الخطأ منه لان الصدق الذى تأمر به هو الصدق الذى هو تحت اختياره و هو الصدق من جهه عدم تعمده الكذب و أما الصدق من جهه عدم خطئه و اشتباهه فهو ليس تحت اختياره. و عليه فاذا كان فى اخبار العادل عن شىء ما يدل على نفي خطئه و اشتباهه نأخذ بخبره و نعمل به كما فى اخباره عن الحسيات حيث ان بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ فيها لندره وقوع الخطأ فيها و إذا لم يكن فى اخبار العادل عن شىء ما يدل على نفي الخطأ عنه فلا نأخذ به كما فى اخباره عن الأمور الحدسيه

الاجتهاديه حيث ان العقلاء لم يكن بنائهم فيها على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ فأصالة عدم الخطأ غير جاريه فيها فلا يعمل بتلك الأخبار. ولا يخفى ما فيه لما حققناه في محله من أن الأخبار عن الأمور الحدسيه التي قريه الى الحس لابتنائها على مقدمات واضحه جليه يبنون العقلاء على أصالة عدم الخطأ و الاشتباه فيها لعين ما ذكر في الأخبار عن الأمور الحسيه من ندره وقوع الخطأ فيها و لذا تراهم يقبلون الأخبار عن الاجتهاد في العلم و عن الأفضليه فيه، و عن العدالة،

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣١٩

و عن الطهاره، و عن النجاسه بل و عن الملكيه و الزوجيه و الرقيه و نحو ذلك.

و العجيب من المرحوم الاشتياني في كتاب القضاء اعتمد على الدليل المذكور و لم يتفطن لما ذكرناه من الجواب. و الأغرب من ذلك انه أورد على نفسه بالشهاده بالملكيه و الزوجيه و أجاب (ره) عنه بأن ذلك خارج عن محل الفرض لوجود أصل يحرز به الواقع و هو أصالة الصحه في المشهود به فيكون حال هذا الأصل في المقام حال أصالة عدم الخطأ الجاريه في الأخبار عن الحسيات. و وجه الفساد هو ان أصالة عدم الخطأ من المخبر إذا كانت لا- تجرى في الأخبار عن الحدسيات فهنا أيضا لا تجرى فلا نأخذ باخباره. و أصالة الصحه لا تخرج الشيء عن كونه حدسيا قد يخطأ فيه المخبر فهنا نحتاج إلى أصلين أصالة الصحه و أصالة عدم الخطأ (و الأول) جاري في مقدمات المخبر عنه و هي أسباب الملكيه و الزوجيه (و الثاني) جاري في نفس الشخص المخبر.

[الفائده] «الثانيه» التعارض بين الجرح و التعديل

اشاره

(الثانيه) إذا قامت اليينه على عداله شخص و قامت بينه أخرى

على جرحه. كقول المفيد (ره) فى محمد بن سنان انه ثقه و قول الشيخ انه ضعيف و كقول ابن الغضائرى فى داود الرقى انه فاسد المذهب لا- يلتفت اليه و قول غيره انه كان ثقه. قال فيه الصادق (ع): أنزلوه منى منزله المقداد من رسول الله (ص) فهنا صور

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٢٠

(الاولى) وقوع التعارض بينهما مع عدم المزبه لإحدهما على الأخرى

إشاره

لا- باعتبار حال المزكى و الجرح كأن كان إحدهما أعدل و لا باعتبار كلامهما كأن كان كلام أحدهما أظهر و لا باعتبار أمر خارج ككون إحدهما أكثر فذهب جماعه إلى التوقف بمعنى لا- يحكم بالفسق و لا- بالعدالة كما فى مجهول الحال و هو المحكى عن الخلاف و التهذيب و المختلف و المنيه و الدروس و المسالك و الكفايه و الظاهر انه المشهور بين الأصحاب بل بين علماء الإسلام. و استدلوا على ذلك بان الشهادات قد تقابلت و لا ترجيح لإحدهما على الأخرى فيتوقف عن الحكم على طبق إحدهما. و فيه انهم إن أرادوا بالتوقف هو سقوطهما و فرض المقام كما لو لم تكن بينه أصلا فهو مبنى على تساقط الحجتين عند التعارض و نحن قد قررنا فى محله ان مقتضى القاعده عند التعارض هو التخيير و سيجى ء ان شاء الله فى التنبيه فى آخر هذه الصوره ما يوضح الحال. قالوا: و تظهر الثمره بين القول بالتوقف و بين القول بالجرح انه على القول بالتوقف يرجع الى الحاله السابقه من العدالة أو الفسق إن كانت معلومه و إلا فيكون من قبيل مجهول الحال لتساقط البيتين و أما على القول بتقديم الجرح فيؤخذ به و لا يعتنى بالحاله السابقه و أيضا على القول بالتوقف لو قام دليل آخر

على العدالة أخذ به لسقوط البينتين وجعلهما كالعدم للتوقف فيكون الدليل بلا معارض بخلاف ما لو رجحنا الجرح و ذهب آخرون الى تقديم شهاده الجرح كما عن الشرائع و عن المبسوط للشيخ (ره) و عن المعالم نسبته الى أكثر الناس و استدلوا له.

(أولاً) بأن بتقديم الجرح جمعا بينهما إذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا و الجرح يقول انا علمته فلو حكمنا بالعدالة كان الجرح كاذبا، و إذا حكمنا بفسقه كانا صادقين و الجمع اولى ما أمكن، و لذا لو ظهرت عدالته بالاختبار ثم قامت البيئه على فسقه عملنا بقول البيئه. و جوابه ان الفرض ان العدالة تنافى الفسق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٢١

و تضاده فالذى يشهد بالعدالة يعلم بعدم الفسق و لذا فسرت العدالة بالملكه اللازمه لفعل الواجبات و ترك المحرمات فتقديم كل منهما يوجب كذب الآخر. و فى صورته الاختبار إذا حصل العلم بالعدالة طرحنا البيئه و عند عدم حصول العلم فهو ليس بحجه و لا بد من الأخذ بالبيئه.

(و ثانيا) إن الظن الحاصل من قول الجرح أقوى. و فيه انا لو سلمنا ذلك فلا دليل لنا على حجيه هذا الظن.

(و ثالثا) بما رواه الكافى و التهذيب عن أبى عبد الله (ع) ان أمير المؤمنين (ع) كان يحكم فى زندقه إذا شهد عليه رجلان عدلان مرضيان و شهد له ألف بالبراءه جازت شهاده الرجلين و أبطل شهاده الألف لأنه دين مكتوم فإنه من التعليل يفهم ان البيئه إذا قامت على أمر خفى ترجح على البيئه المعارض لها و لا ريب ان الفسق أمر خفى و لذا علل بعض الأصحاب وجه تقديم الجرح بأنه مما يخفى و فيه

ان الروايه ضعيفه. و لو تنزلنا فهي مخصوصه بالدين الخفى كالزندقه.

(و رابعا) ما روى عنهم (ع) «من أن الغائب على حجته إذا حضر» فإنه لو لا تقديم الجرح على التعديل لم يكن لذلك وجه. وفيه انه انما يقتضى سماع رد الغائب إذا حضر و هو لا يقتضى تقديم جرحه بل قد يتوقف فى الحكم عند تقديمه اليه الجارحه.

(و خامسا) انه يجب تقديم بينه الجرح لأنها تدل على ما لا تنفيه بينه التعديل و كانت ساكته عنه فيجب الأخذ بها تصديقا لهما و عملا- بهما من دون تصرف فيهما كالبينتين الغير المتعارضتين و ذلك ان بينه الجرح تدل على صدور الكبيره منه و ساكته عن وجود ملكه العداله عنده كما ان بينه التعديل تدل على وجود الملكه المذكوره عنده و ساكته عن عدم صدور الكبيره منه غايه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٢٢

الأمر أنها تعرف عدم صدور الكبيره من المشهود عليه بواسطه أصاله عدم صدورها منه أو اليقين بعدم صدورها منه أو اليقين بالتوبه منها بعد صدورها منه. فتكون هذه احتمالات فى بينه التعديل من غير دلالة لها على أحدها.

و إذا كان الأمر كذلك فالواجب هو الأخذ بما دلت عليه كل من بينه التعديل و الجرح و طرح ما سكتت عنه كما هو الشأن فى سائر الأدله و مقتضى ذلك أن يكون للمشهود عليه ملكه (كما هو مدلول بينه التعديل) و ان يكون قد صدرت منه الكبيره (كما هو مقتضى بينه الجرح). و لا- يخفى ما فيه فان العداله تنافى الفسق و تعانده. و قد عرفت فيما تقدم ص ٢٢٥ من انها الملكه الملازمه لفعل الواجبات و ترك المحرمات فهي لا ينفك

عنها عدم الكبيره كيف و لو كان ينفك عنها ذلك لما كان فائده باشرط العداله فى الشاهد و غيره لعدم الامانه به و استوى هو و الفاسق فى احتمال تعمد الخيانه فالشهاده بالعداله غير ساكته عن الدلاله على عدم صدور الكبيره و عدم صدور منافيات المروه بل هى داله على ذلك.

و الشهاده بالجرح داله على عدم الملكه المذكوره أعنى الملازمه لعدم الكبيره و لعدم منافيات المروه. و أما الملكه التى تجتمع مع صدور الكبيره فهى ليست بالعداله فلم تكن مشهودا بها هذا على تفسير العداله بالملكه و أما على تفسيرها بحسن الظاهر فالفسق الذى ينافيها هو فعل ما ينافى حسن الظاهر فالشهاده بالجرح تدل على عدم حسن الظاهر و هكذا على تفسيرها بأنها فعل الواجبات و ترك المحرمات أو ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق و الحاصل ان دعوى السكوت عما ذكر فى شهاده التعديل أو الجرح لا وجه لها و العجب من مدعيها.

(و سادسا) ان الأخبار بالعداله إخبار بأمر وجودى و هو الملكه و عدمى و هو عدم صدور الكبيره و منافيات المروه و لا ريب ان الأخبار بالأمر العدمى مستنده عدم العلم و الأصل. فلا يعارض ما هو بمنزله الدليل بالنسبه إليه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٢٣

أعنى أخبار الجراح بوجود الكبيره أو منافيات المروه كما لا- يعارض الأصل الدليل. و (الحاصل) ان الحاصل من قوله (فلان عادل) هو العداله الظاهريه و الحاصل من قوله (فلان فاسق) هو كونه غير عادل واقعا و من المعلوم انه لا- تنافى بين العداله الظاهريه و الفسق الواقعى كما لا تنافى بين الطهاره الظاهريه و النجاسه الواقعيه فيما إذا قامت البيئه عليهما بحيث علمنا

كون البينه على الطهاره من جهه الأصل. و بهذا يظهر ان الأخذ بشهاده الجارح ليس طرعا لشهاده المعدل لأن رفع اليد عن الأصل بعد قيام الدليل على خلافه ليس بطرح له.

و ان الجمع فيما نحن فيه ليس من قبيل الجمع بين الروايتين المتعارضتين حتى يقال انه جمع لا دليل عليه بل لا يعقل من حيث عدم إمكان أن يصير كلام متكلم قرينه على المراد من كلام متكلم آخر. و ذلك لأن مرجع الجمع فيما نحن فيه الى العمل بأدله البينه في كل منهما و (بعبارة أخرى) ان الاماره إذا كانت بحيث يزول ذاتها بالعلم بالخلاف كانت نسبتها الى كل اماره على خلافها كنسبه الأصل إلى الدليل في عدم المعارضه و انما تصلح الاماره للمعارضه إذا لم يكن العلم بخلافها رافعا لذاتها و انما يرفع حكمها كالخبر مثلا فان العلم بخلافه يكذبه و لا يزيل ذاته و لا يخرج عن كونه خبرا و إنما يزيل اعتباره و حجيته و هذا بخلاف عدم الوجدان و عدم البيان و عدم الدليل و نحوها من الامارات العدميه بعد الفحص و التتبع و كأصل البراءه و الاستصحاب. فان العلم بالوجود و الدليل و البيان يضادها بذاتها و يوجب زوال نفسها لا انه يوجب عدم اعتبارها و فيما نحن فيه ان العلم بالجرح و الدليل عليه يزيل موضوع التعديل و ذاته لأنه عباره عن الأخبار بالملكه مع عدم ثبوت صدور الكبيره منه و هذا الاستدلال الظاهر انه للشيخ الأنصارى (ره) و قد آمن به عدّه من تلاميذه المحققين (ره) و لكن يمكن أن يجاب عنه من جهات

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٢٤

(الاولى) إن العداله كما عرفت هي

الملكه الملازمه لترك الكبائر و الإصرار على الصغائر، و أما الملكه الغير الملازمه لها فليست من العداله شأن سائر الأمور ذات الملكات. و عليه فالشاهد بالعداله لا بد من استناده إلى الملكه التي يعلم بملازمته لذلك فهو يعلم بعدم صدور الكبيره منه إن كان مستند شهادته هو العلم و إن كان مستند شهادته هو الاماره الشرعيه كحسن الظاهر فهو يكون ممن قامت عنده الاماره الشرعيه على عدم صدور الكبيره منه و ليس يكون الأصل الذي ذكره هو المستند أبدا فان الأصل المذكور إنما يجرى مع الملكه الغير الملازمه لعدم صدور الكبيره لأن الملكه الملازمه له يعلم معها بعدم الكبيره فلا يجرى الأصل. فإذا كان الأصل المذكور إنما يجرى مع الملكه الغير الملازمه و الملكه الغير الملازمه ليس هي بالعداله فتكون دائما بينه التعديل تعارض بينه الجرح.

(الثانيه) انا لو سلمنا ذلك لكننا لا نعلم استناد بينه التعديل الى الأصل فلعلها استندت الى العلم بعدم الكبيره أو استندت إلى التوبه بعد الفسق لا- إلى أصاله عدم الكبيره فلا- يكون الجرح بالنسبه إليها من قبيل الدليل بالنسبه الى الأصل بل ربما يكون الأمر بالعكس فيكون الجرح بمنزله الأصل و التعديل بمنزله الدليل فيما لو كان مستند الجرح هو صدور الكبيره و أصاله عدم التوبه و مستند التعديل هو العلم بالتوبه نعم لو كان دائما و أبدا التعديل مرجعه الى عدم العلم بالكبيره و الجرح مرجعه الى العلم بها اتجه تقديم الجرح أما مع قيام الاحتمال المزبور في كل جرح و تعديل فلا وجه لتقديم الجرح لأن نسبه الأصلية و الدليليه الى كل منهما على حد سواء (و دعوى) ان ذلك الاحتمال أمر خارج عن مدلول قول المعدل لأن

حاق معنى التعديل لا- يزيد عن الاخبار بأمر وجودى و هى الملكة و عدم العلم بالفسق كما أن حاق معنى الجرح لا يزيد عن
الأخبار بأمر وجودى و هو فعل الكبيره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٢٥

و عدم العلم بوجود أمر آخر بعده و هو التوبه فيؤخذ بكل منهما فى معلومه و هو الأمر الوجودى فقط دون مجهوله بل يرجع فى
المجهول منهما الى الأصل إذا لم يعارضه قول الآخر. و مقتضى الأخذ بقول المعدل فى معلومه تصديقه فى وجود ملكه العداله.
و لا- يصح الرجوع فى مجهوله و هو الفسق الى الأصل بأن يقال الأصل عدم الفسق لأن قول الجارح فى معلومه يثبت الفسق و
حينئذ يرجع فى مجهول قول الجارح و هو التوبه الى الأصل و هو أصاله عدم التوبه.

فيكون الحاصل من التصديقين هو ثبوت الفسق و الثابت من الأصلين هو أصاله عدم التوبه. و اما احتمال استناد المعدل الى العلم
بالتوبه بعد الفسق الذى شهد به الجارح. فلا يدل ظاهر لفظ التعديل عليه لان العام لا يدل على الخاص بل على القدر المشترك
فإن الأخبار بالرجل لا يرتب عليه أحكام مجىء زيد بل أحكام مجىء الرجل ففيمنا نحن فيه الاخبار بالتعديل لا يرتب عليه آثار
العداله الحاصله بالتوبه بعد المعصيه لأن العداله قد تحصل بالملكه الابتدائيه مع عدم تحقق الفسق فى الخارج كما قد تحصل
بالتوبه بعد الفسق و القدر المشترك بينهما هو الملكه مع عدم الفسق فاذا أخبر المعدل و جب تصديقه فى ذلك القدر المشترك
لا فى الملكه الحاصله بالتوبه.

(فاسده) لأنه لو سلمنا ما ذكره من عدم دلالة التعديل على عدم الفسق و تنزلنا له عما قررناه من

ان التعديل هو شهاده بالملكه الملازمه لعدم الفسق فنقول ان مجهول الجارح هو العداله فلا يجرى الأصل فيها لأنها معلومه من قول المعدل فكما ان مجهول المعدل و هو الفسق الأصل لا- يجرى فيه للمعلوم من قول الجارح و هو الفسق فكذلك مجهول الجارح و هو العداله لا يجرى فيه الأصل للمعلوم من قول المعدل و هو العداله.

(إن قلت): ان العداله المجهوله للجارح هي العداله بنحو التوبه من

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٢٦

الكبيره لأنها هي التي تزيل الفسق و هي لا يدل عليها قول المعدل لأن العام لا يدل على أحد أفراده فيجرى الأصل في عدمها. (قلت): هكذا نقول في طرف المعدل فان الفسق المجهول له هو الفسق بالكبيره بعد العداله و الأخبار بالفسق اخبار بالعام لأن الفسق قد يكون قبل العداله و قد يكون بعدها و قد يكون بدون تحققها أصلا فهو عام لا يدل على رفع هذا الفرد (فتلخص) ان الأصل في كل منهما على حد سواء فلا يمكن أن يحكم بعداله المشهود عليه فعلا و لا بفسقه فعلا و إنما يحكم بأنه قد صار عادلا و صار فاسقا و لا يعلم المتأخر منهما حتى يستصحب بقاءه أو عدم حدوث ما يضاده.

(الثالثه) ان صدور الكبيره له أفراد ثلاثه منه ما هو قبل العداله و منه ما هو بعدها و منه ما هو بدونها و الفسق إنما يكون أثرا للفردين الآخريين دون الأول و من المعلوم ان الشهاده بالجرح لما كانت مطلقه كما هو محل الكلام فإنما يثبت بها القدر المشترك بين الثلاثه و هو ليس من آثاره فسق المشهود عليه فعلا بعين ما ذكره الخصم في الشهاده بالعداله من

أنها انما تثبت القدر المشترك بين الملكة قبل المعصيه أو الملكة بعدها و القدر المشترك ليس من آثاره العدالة فعلا (الرابعه) ان احتمال استناد المعدل الى العلم بالتويه و ان كان ما ذكره الخصم فيه صحيحا لكن لما كان اخبار المعدل يحتمله كان الثابت بقول المعدل هو العدالة التي هي القدر المشترك بين العدالة الواقعيه و الظاهريه و لا ريب انها لا تثبت لها آثار العدالة الظاهريه لأنها من أفرادها فلا يكون الثابت بالتعديل بمنزله الأصل و إنما تكون بمنزله الأصل لو كان الثابت به خصوص العدالة الظاهريه فهو نظير ما إذا ثبت بالشهاده الطهاره أعم من الظاهريه و الواقعيه فإن الثابت بها حينئذ لا يرتب عليه آثار الطهاره الظاهريه و لا يحرز حينئذ فى الشهاده على النجاسه انها بمنزله الدليل بالنسبه إليها.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٢٧

(الخامسه) انا لو سلمنا ان التعديل اخبار بالعداله الظاهريه و ان الاخبار بالعداله الظاهريه و إن كان يجتمع مع الاخبار بالفسق الواقعي لكن دليل حجيته الشهاده يقتضى وجوب الالتزام بالمضمون سواء كان حكما ظاهريا أو واقعيًا

[معنى صدق العادل فى الإخبار عن الحكم الظاهري كما لو أخبر عن الطهاره الظاهريه]

فمعنى وجوب تصديق المخبر بالعداله الظاهريه هو الالتزام بآثارها و لو فى مرحله الظاهر. و هكذا معنى وجوب تصديق الخبر بالفسق الواقعي هو الالتزام بآثار الفسق الواقعي و حينئذ فيكون دليل حجيته الشهاده يقتضى الالتزام بكل منهما و هو محال فالعمل بشهاده الجراح يكون ترجيحاً لها على شهاده المعدل لا انه جمعا بينهما و بعبارة أخرى انه لو كان مفاد أدله حجيته الشهاده بالأمر الظاهري و مفاد أدله حجيته خبر العادل بالأمر الظاهري هو الحكم ظاهرا بثبوت ذلك الأمر الظاهري لارتفع بمجرد قيام الدليل على الحكم واقعا فتكون

العدالة الظاهريه يرفعها الأخبار بالفسق الواقعي و لكن التحقيق ان مفادها هو ترتيب الأثر الشرعي واقعا على هذا الأمر الظاهري. فالمخبر به و ان كان أمرا ظاهريا إلا ان الحكم بثبوتة و ترتيب الأثر عليه ليس ظاهريا. (توضيح ذلك) ان الشخص إذا أخبر بأمر ظاهري كالعدالة و انحصار الوارث و الطهاره و كل ما يشتمل على أمر عدمي ففي تصديقه يحتمل أمران: (أحدهما) الالتزام الواقعي بالحكم الظاهري و (الثاني) الالتزام الظاهري بالحكم الواقعي و على الأول يقع التعارض مع الأخبار بصدده دون الثاني إلا ان التحقيق هو الأول لأن ليس معنى (صدّق) إلا الالتزام بمضمونه و ترتيب الآثار عليه لا ان معناه أن المضمون ثابت لك على نحو ثبوتة للمخبر حتى يرتفع عند قيام الدليل على ضده كما كان الأمر كذلك في المخبر و ذلك لأن الحكم الظاهري بظاهريته و بحدوده و بما هو حكم ظاهري غير قابل لأن يثبتته الشارع بما هو شارع في حق الغير بعنوان التصديق لأن الغير إن كان شاكا في الحكم الواقعي فهو ثابت في حقه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٢٨

الحكم الظاهري من غير حاجه لإثباته لذلك الغير بعنوان التصديق للمخبر و إن كان عالما بالواقع فيجب عليه العمل بعلمه لا بالأخبار بالحكم الظاهري فلا بد ان يكون مورد التصديق بالأخبار بالحكم الظاهري هو ما لا يكفي مجرد الشك في الحكم به كالطهاره فإن الذي لا يكفي فيه مجرد الشك الابتدائي و لا بد فيه من الفحص كانهحصار الوارث فاذا شهد به الشاهد صدقه الحاكم في الفحص الذي امتاز به الشاهد عن غيره.

(ان قلت): ان ما دل على وجوب تصديق المخبر لا يجعل المخبر له اولى

من المخبر و أقوى منه فى العمل بخبره و اعتقاده و الا لزم زياده الفرع على الأصل. فكما ان المخبر يرفع اليد عن عداله الشخص الظاهريه المستنده لثبوت الملكه و أصله عدم صدور الكبيره منه إذا قام الدليل على صدور الكبيره من ذلك الشخص كذلك المأمور بتصديق المخبر يرفع اليد عن العداله الظاهريه لذلك إذا قام الدليل على صدور الكبيره منه. فالأصل و الدليل و ان لم يوجد فى حق المأمور بالتصديق حقيقه الا انه وجدا حكما. (قلنا): ليس فى ذلك زياده و انما هو مقتضى الأمر بالتصديق فان معنى تصديق المخبر فى خبره هو ترتيب آثار الواقع على وجوده و تنزيله منزله الموجود فاذا أخبر بانحصار الوارث بهذا الشخص و أمرنا الشارع بتصديقه فمعناه ترتيب آثار ارث هذا الشخص للميت مع الفحص اللازم عن وارث غيره و عدم وجوده فلو عمل بأماره تدل على وجود وارث غيره لم يكن قد صدقناه فى خبره ألا ترى انه لو شهدت البيئه بملكيه الدار لزيد من جهه يده عليها فإنها تعارضها البيئه على نفي ملكيته لها. مع انه نفس الشهود بالملكيه من جهه اليد لو قامت عندهم البيئه بنفي الملكيه لقدموها على اليد.

(و سابعا) ما حكاه المرحوم الاثنيانى عن بعضهم من انه يرجح بينه الجرح

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٢٩

على بينه التعديل من حيث كون مستند الاولى قطعيا، و الثانى ظنيا فان الشاهد بالجرح يستند إلى رؤيه الكبيره كالزنا و نحوه و الشاهد بالتعديل يستند الى الظن بعدم صدور الكبيره. و قد تقرر فى محله انه ترجح الروايه المعلومه الصدور عن الامام (ع) بالسمع أو بغيره على غيرها فى صورته التعارض. و فيه

مضافا الى انا لا نسلم ان مستند المعدل ظنيا لا قطعيا فان المعدل يعلم بالملكه الملازمه لترك الكبائر أو تقوم عنده الحجه على ذلك كالجرح و لو سلمنا ذلك فهو قياس على الروايه لا يصح الاعتماد عليه.

[ترجيح احدى البينتين على الأخرى بالقرعه]

اشاره

هذا و قد يرجح احدى البينتين على الأخرى بالقرعه لأن القرعه لكل أمر مشكل و لبعض الأخبار المتضمنه للقرعه عند تعارض البيئات. و لا يخفى ما فيه لو هن عمومها لما نحن فيه لعدم القائل بها فى المقام.

[عند عدم الترجيح لإحدى البينتين على الأخرى هل يرجع الى الأصول أو تقف الدعوى]

(تنبيه) انه بناء على عدم الترجيح لإحدى البينتين على الأخرى فهل يرجع الى الأصول فيستصحب الحاله السابقه من العداله أو الفسق أو يتخير بينهما و على تقدير أن يرجع الى الأصول و كان الأصل يقتضى عدم العداله فهل تقف الدعوى أو يرجع الى ميزان آخر فى حلها كاليمين و بعباره أخرى انه يتوقف عن الحكم مطلقا أو عن الحكم بمقتضى البيئه فقط كما لو لم تكن بينه أصلا. مقتضى ما بنينا عليه من التخيير عند تعارض الحجيتين هو أن يختار فى العمل بأيهما شاء و عليه فلا وجه ل طرح البينتين و الرجوع الى ميزان آخر أو التوقف عن الحكم مطلقا. (نعم) يمكن أن يقال انه فى باب الدعاوى يؤخذ بينه التعديل لأن صاحبها مدعى لعداله الشهود و لا يؤخذ بينه الجرح لأنه منكر لعداله الشهود لأن البيئه على المدعى و اليمين على من أنكر و إن أبيت عن ذلك و قلت لا نسلم جريان هذه القاعده هنا فالمستفاد من الأخبار الوارده فى تعارض البيئات بواسطه تنقيح المناط هو أن يستحلف كل من الذى أقام بينه التعديل و الذى أقام بينه الجرح فان امتنع أحدهما عن اليمين

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٣٠

حلف الآخر و حكم على طبق بينته و إن لم يمتنع كل منهما عن اليمين أقرع بينهما فى اليمين فكل من خرجت القرعه له حلف و ان امتنعا عن اليمين معا أقرع بينهما و

إن كان فى غير مقام الدعوى كـمعرفة عداله الراوى أو اجتهاد المجتهد أو عداله المجتهد تخير فى الأخذ بأحدهما إلا اللهم أن يدعى الإجماع على عدم جواز التخيير. و عليه فلا بد من تساقطهما و الرجوع الى الأصل من العداله أو الفسق و مع عدم الأصل فيتوقف و يكون مجهولا لأن البيئه إذ ذاك بمنزله المعدومه

(الصوره الثانيه) أن يقع التعارض بين الجرح و التعديل و يكون لأحدهما مرجح داخلى

كأن يكون أحدهما أعلم من الآخر أو أروع منه أو أضبط منه أو أدق منه أو نحو ذلك و بعبارة أخرى يكون أحدهما أرجح من الآخر بحسب المرجحات السنديه و قد ذهب الى الترجيح بذلك جماعه و ينسب ذلك لصاحب النهايه و التهذيب و المنيه و المعالم. و يظهر من إطلاق كثير من الكتب الفقهيه كـالخلافاً و الكفايه و المسالك و غيرها لزوم التوقف هنا و عدم الترجيح و يكون المشهود عليه بمنزله مجهول الحال بل ينسب إلى الشرائع و المعارج لزوم تقديم الجرح هنا و يمكن أن يقال انه لا دليل على الترجيح بذلك.

(إن قلت): قوه الظن بصدق من كانت المرجحات معه. (قلنا):

لا دليل على حجيته هذا الظن و لا على الترجيح به.

(إن قلت): إن قوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ. يدل على ترجيح العالم على الجاهل و هو يقتضى ترجيح شهادته على غيره و إلا لزم المساواه بينهما و يتم فى الباقي بضميمه عدم الفصل. (قلنا):

مضافا الى انصراف إطلاق الآيه الشريفه الى غير محل البحث معارضتها بالعمومات المانعه من العمل بغير العلم تعارض العامين من وجه.

(إن قلت): ان الاخبار الداله على الترجيح بالمرجحات فى باب تعارض

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٣١

الاخبار تدل على الترجيح بها فى باب الشهادات.

(قلنا): هي مختصه بتعارض الروايات أو القضاء. لا بتعارض البيئات في الموضوعات الصرفه كالعداله و الفسق.

(إن قلت): انه قام الإجماع على الترجيح بالمرجحات المورثه للظن عند التعارض بين الحجتين. (قلنا): قد عرفت عدم تحقق الإجماع لوجود المخالف في المسأله.

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، النور الساطع فى الفقه النافع، ٢ جلد، مطبعه الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ١٣٨١ هـ ق

النور الساطع فى الفقه النافع؛ ج ٢، ص: ٣٣١

(إن قلت): انه لا- يجوز الأخذ بالمرجوح مع وجود الراجح لقبح ذلك عقلا- فلا بد أن يأخذ بالراجح. (قلنا): انا ننكر تحقق الرجحان بذلك عند الشارع مضافا الى وجود القائل بأنا نطرحهما و لا نأخذ بأحدهما فلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح (نعم) يظهر من بعض الروايات الترجيح بالأعدليه عند التعارض و فى الكافى و التهذيب و الفقيه عن أبى عبد الله (ع) انه إذا شهد رجل على رجل فجاء الرجل فقال لم أشهد تجوز شهاده أعدلهما و سيجى ء إن شاء الله انه فى التهذيب و الاستبصار و الفقيه يقدم الأعدل عند تعارض البيئات و ان كانت البيئه الأخرى أكثر عددا.

(الصورة الثالثه) أن يقع التعارض بين الجرح و التعديل و لكن يكون أحدهما أرجح من الآخر بالشیاع

و الاستفاضه، أو كثره العدد و نحو ذلك و الذى يظهر من المحكى عن التهذيب و الاستبصار هو الترجيح بالأكثرية مع الحلف عند التساوى فى العداله و الا لأعدلهما شهودا و هو الذى يظهر من الصدوق (ره) و الذى يظهر من المحكى عن العلامه (ره) فى الخلاصه الترجيح بالأكثرية عددا حيث انه (ره) فى ترجمه إبراهيم بن سليمان رجح تعديل الشيخ و النجاشى له على جرح ابن الغضائرى لكثرة العدد، و كذا فى ترجمه إسماعيل بن مهران و لكن فى نهايه الأصول خالف

ذلك و لم يعتبر الترجيح بزيادة العدد. و السيد رحمه الله في ملحقات العروه قد ذكر ان الجرح و التعديل إذا تعارضا و كان

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٣٢

شهود الجرح اثنين و شهود التعديل أربعة يمكن ان يقال بتساقط اثنين باثنين و بقاء اثنين للتعديل و كذا العكس، و الأولى من ذلك إذا كان كل منهما اثنين و بعد التساقط وجد اثنان آخران لأحدهما و فيه ان ذلك لما كان في عرض واحد أو جب التساقط. و لكن يمكن أن يقال بتقديم البينه التي هي أكثر عددا للروايات الداله على الأخذ بها مع حلف الذي أقامهم على مدعاه.

(الصورة الرابعة) إذا كان المتعارضان يمكن الجمع العرفي

المعتبر بين كلاميهما و الحكم بصدقهما كأن يكون أحدهما كالخاص بالنسبه إلى العام الذي قبله و المقيد بالنسبه للمطلق قبله و المبين بالنسبه للمجمل قبله و الناسخ بالنسبه للمنسوخ قبله كأن شهد المزكى بالعداله مطلقا أو مفصلا من دون ضبط وقت معين و شهد الجارح بفعل ما يوجب الجرح في وقت معين قدم الجرح لحصول الشهادتين من دون تعارض بينهما أصلا. و لو قال الجارح رأيت يتركب يوم كذا كبيره. و قال المزكى: لقد تاب بعد ذلك و هو فعلا ذو ملكه قدم قول المزكى و ذلك للزوم الجمع العرفي لبناء العقلاء عليه و قد أمضاه الشارع و للإجماع على ذلك. و من هنا اشتهر الحكم بتقديم مدعى الزيادة على غيره لأن شهادته بالنسبه إليها خاليه عن المعارض لأن الآخر معترف بجعله بها و معه لا يتحقق التنافي بينهما نظير ما لو شهد الجارح بصدور الكبيره عن زيد مع اعترافه بعدم علمه بتوبته عنها و شهد المعدل بعدالته مدعىا توبته عنها أو شهد المعدل

بعدالته مع اعترافه بعدم علمه بصدور كبيره منه و شهد الجارح بفسقه مدعيا علمه بصدور معصيه منه و نحو ذلك.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٣٣

(الثالثه) صحه الشهاده بالعداله أو الفسق إذا قامت الاماره المعتبره عليهما

اشاره

(الثالثه) انه لا إشكال فى جواز الشهاده بالعداله أو الفسق فيما لو علم بهما من تكرار المعاشره و كثره الصحبه أو من البراهين القطعيه كالبراهين على الوحدانيه أو نحو ذلك من الأمور الموجبه للعلم بهما، و اما لو قام عنده طريق معتبر و حجه شرعيه على العداله أو الفسق كأن شهد عنده شاهدان بعداله زيد أو فسقه أو نحو ذلك من طرق معرفه العداله أو الجرح أو قام الاستصحاب عليهما فهل يجوز له الشهاده بهما أم لا؟ الحق جواز أن يشهد بالسبب المثبت للعداله أو الفسق كأن يشهد بأن فلانا قامت بينه على عدالته أو فسقه أو استفاضت عدالته أو فسقه أو أن هذا الشخص كان عادلا بالأمس و هو الى الآن مستصحب العداله أو ما يؤدي هذا المعنى نحو قوله و لا- أعلم مزيلا- لها أو لا- أدرى زوالها عنه لان جميع ذلك مشهوده و معلومه و على الحاكم أن يرتب الأثر على السبب المذكور إذا قامت بينه العادله عليه فلو شهد عدلان بحسن ظاهر زيد عند الحاكم و كان الحاكم يرى ان حسن الظاهر طريق للعداله حكم بعداله زيد و هكذا لو شهدا بكونه عادلا أو فاسقا فى اليوم الذى قبل هذا اليوم و كان الحاكم يرى حجه الاستصحاب استصحب عدالته أو فسقه لان دليل بينه يدل على ترتيب جميع الآثار الشرعيه للمشهود عليه و من جملتها ثبوت العداله به كما ان دليل بينه ينزلها منزله العلم. و من جمله آثار العلم استصحاب المعلوم الى

الزمن الحاضر. و يدل على ذلك أيضا الأخبار

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٣٤

الداله على قبول الشهاده على الشهاده. و أما جواز الشهاده بنفس العداله و الفسق عند عدم العلم بهما فالظاهر انه لا تجوز بلا خلاف للأدله التى قامت على عدم جواز الشهاده على شىء إلا عند العلم به كما فى روايتى على بن غياث و على بن غراب لا تشهدن بشهاده حتى تعرفها كما تعرف كفكك. و فى النبوى و قد سئل عن الشهاده. هل ترى الشمس؟ فقال: نعم فقال: على مثلها فاشهد قال فى السرائر: و ما روى عنهم (ع) فى هذا المعنى أكثر من أن يحصى و يجبر ضعف هذه الروايات عمل المشهور بها. و يدل عليه أيضا ان الشهاده بالشىء إخبار عنه و ظاهر الأخبار عن الشىء أنه يخبر عن الواقع المنكشف له فلو أخبر عنه بدون العلم به لزم التدليس و التغيرير بالغير. و الحاصل انه لا اشكال عندهم فى قيام الأدله على عدم جواز الشهاده بغير العلم إلا ما أخرجه الدليل و الفسق و العداله لم يخرجهما الدليل فلا تجوز الشهاده بهما بدون العلم و أما عند قيام الدليل المعتبر عليهما فيجوز الشهاده بهما فهنا مقامان:

(المقام الأول) فى جواز الشهاده بالعداله إذا قام عليها الدليل المعتبر

و الدليل على ذلك:

«أولا» ان فى الاقتصار على صورته العلم بالعداله حرجا شديدا موجبا لاختلال أمور المسلمين لانسداد باب العلم بها غالبا مع كثره الاحتياج لمعرفتها.

«و ثانيا» قيام السيره على ذلك لتعديل علماء الرجال فى كتبهم لمن قامت البيئه عندهم على عدالته.

«و ثالثا» إن ما دل على اعتبار الامارات يدل على ترتيب آثار الواقع على ما قامت عليه و من آثار الواقع جواز الشهاده به، و ببالى انى رأيت

هذا الاستدلال لبعض العلماء الأعلام و لكن لا يخفى ما فيه فان موضوع جواز الشهاده قد أخذ فيه العلم بالواقع فجوازها ليس من آثار الواقع و إنما هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٣٥

من آثار العلم به و أدله الأمارات إنما تجعلها تقوم مقام العلم الطريقي لا العلم الموضوعى.

«و رابعا» الأخبار الكثيره الداله على ذلك (منها) ما تدل على جواز الاكتفاء بحسن الظاهر فى مقام الشهاده كصحيحه ابن أبى يعفور المتقدمه ص ٢٢٢ (و يجب عليهم تركيته و إظهار عدالته فى الناس). و لا ريب ان التعديل إظهار للعداله. و نظيرها ما فى روايه عبد الله بن سنان المتقدمه ص ٢٢٤ (و جب أن يظهرها فى الناس عدالته) و (منها) ما يستفاد منها ان كلما يجوز الاستناد إليه فى مقام العمل يجوز الاستناد إليه فى مقام الشهاده كروايه حفص (المنجبر ضعفها لو كان بروايه المشايخ الثلاثه لها و موافقتها لفتوى المشهور و الإجماع المنقول) عن أبى عبد الله (ع) انه قال له رجل إذا رأيت شيئاً فى يد رجل أ يجوز لى أن أشهد انه له قال (ع) نعم. قال الرجل: أشهد انه فى يده و لا أشهد انه له فلعله لغيره. فقال (ع): أ فيحل الشراء منه؟ فقال الرجل نعم. فقال (ع): فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لى و لا يجوز أن تنسبه الى من صار ملكه من قبله إليك ثم قال (ع): لو لم يجر هذا لم يقم للمسلمين سوق فإنه يفهم من هذا التعليل انه يجوز الشهاده بالشىء إذا قامت عليه الحجه الشرعيه حيث (ع) جعل الشىء المصحح

للشهادة هو الشىء المصحح للبيع و الشراء. و هكذا يجوز الشهاده بالعداله بواسطه استصحابها للإجماع على الشهاده على الموضوعات كالمملك و الدين و نحوهما بواسطه الاستصحاب و للتعليل فى روايه حفص المتقدمه. و لصحيحه ابن وهب و لموثقيه المرويات فى كتاب الشهادات. و هكذا يجوز الشهاده بالعداله عند قيام شاهدين عدلين عليها و قد حكى عن الشيخ (ره) كفايه السماع عن العدلين فصاعدا فى مطلق الحقوق فيصير بسماعه شاهد أصل و متحملا للشهادة

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٣٦

و يمكن أن يستدل له بالتعليل فى روايه حفص المتقدمه. و بمكاتبه الصفار الصحيحه و فيها فهل يجوز للشاهد الذى أشهده بجميع هذه القرية أن يشهد بحدود قطاع الأرضين التى فيها إذا يعرف حدود هذه القطاع بقوم من أهل هذه القرية إذا كانوا عدولا فوق (ع) نعم يشهدون على شىء معروف إن شاء الله. و قد ذهب بعضهم الى جواز الشهاده بالعداله بواسطه الاستفاضه كما جَوَّز الشهاده بأمر أخرى بواسطه الاستفاضه و هى النسب و الملك و الوقف و الزوجيه و الولاء و العتق و الموت و الولايه للقاضى و الرق و المحكى عن بعض المتأخرين عدم حصرها بتلك الأمور و جَوَّزها فى كل ما يتعدر فيه المشاهده فى الأغلب و استدلوا على ذلك بالإجماع.

و لا يخفى ما فيه لمخالفه الإسكافى فى ذلك ما عدى النسب. و المحكى عن الشهيد الثانى بمنع ذلك فى الموت. و يمكن أن يقال ان الاستفاضه ليست بمعبره شرعا إلا فى النسب لأنه لو لا ثبوت النسب بالاستفاضه و صحه الشهاده به لم يثبت نسب غالبا و لأن السيره على ذلك. و دعوى ان الموت يتعدر مشاهدته للشهود فى

أكثر الأوقات. و الوقف و العتق و الملك و الرقيه و الولايه و العداله و غيرها لو لم يجرز فى الشهاده عليها الاكتفاء بالاستفاضه لبطلت أكثر تلك الحقوق بتناول الزمان و الدهور. فاسده لأنها لو تمت لاقتضت جواز الشهاده بالاستفاضه فى غير تلك الموارد، و للأخبار المعبره للعلم فى الشهاده و للآيات و الروايات المانع من اتباع غير العلم و قد تقدم منا عدم حجيه الاستفاضه ص ٢٩٧ فكيف يصح الاعتماد عليها فى الشهاده و هكذا لا يجوز الشهاده بالعداله بواسطه الظن بالشىء حتى الظن المتأخم للعلم المعبر عنه بالاطمئنان لعدم حجيته للأخبار المعبره للعلم فى الشهاده و للآيات و الروايات المانع من اتباع غير العلم و لما تقدم ص ٣٠٧ من عدم حجيته. و من هنا ظهر لك انه لا وجه لما فى قضاء الاشتياني رحمه الله و غيره من جواز الاعتماد على الظن أو الاطمئنان بالعداله فى الشهاده بها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٣٧

لعدم الدليل على ذلك. و دعوى لزوم العسر و الحرج لا وجه لها لعدم لزومه عند الاعتماد على ما هو الطريق الشرعى للعداله.

(و أما المقام الثانى) و هو جواز الشهاده بالجرح إذا قام الدليل المعبر عليه

اشاره

فالظاهر ان مذهب الأكثر عدم جوازه. و قد نقل بعضهم عدم الخلاف فى ذلك و لكن يمكن أن يستدل للجواز بالتعليل فى روايه حفص و الاستدلال بأن ما دل على اعتبار الدليل يدل على ترتيب آثار الواقع على ما قام عليه و من آثار الواقع جواز الشهاده به فاسد لما تقدم ص ٣٣٤ و هكذا يجوز الشهاده به للاستصحاب و لقيام البيئه عليه.

[حكم الحاكم إذا قامت الشهاده عليها]

(ثمّ هذا الذى ذكرناه) إنما هو فى بيان وظيفه الشاهد فى أداء الشهاده بالعداله أما الحاكم فهل يجب عليه الحكم بها أو يجوز له أو يحرم عليه إلا مع بيان السبب فان الوجوه المتقدمه إنما تدل على جواز الشهاده بواسطه قيام الدليل المعبر و ليس لها دلالة على وجوب قبول الحاكم لها. فإنه يمكن التفكيك بينهما ألا ترى انه لا إشكال فى جواز الشهاده بالجرح و التعديل المطلقين للعالم بهما و لكن عند الأكثر انه لا يجب على الحاكم بل لا يجوز الحكم بها إلا مع بيان السبب أو اتفاق الشاهد مع الحكم فى أسبابهما. (و كيف كان) فقد استدل صاحب المستند على عدم كفايه الإطلاق فى الشهاده و انه لا بد من بيان المستند لها من انه الحس أو اليد أو الاستصحاب أو البيئه و نحو ذلك مما هو مستند الشهاده بوجهين:

(أحدهما) إن الشهاده اختلفوا فى المستند لها، فبعضهم خصه بالحس و لم يكتفى بغيره و المكتفون بغيره اختلفوا فيما بينهم منهم من اكتفى بالاستفاضه الظنيه، و منهم من اكتفى بالاطمئنان الى غير ذلك من وجوه الاختلافات فيما بينهم، و مع هذا الاختلاف و تشتت الآراء كيف يعلم الحاكم يتحقق ما هو الشهاده الصحيحه عنده بمجرد الشهاده المطلقه حتى يجوز له

أو يجب عليه الحكم بها.

و الأصل تحقق عدمها و عدم تحقق الشهاده المقبوله. و (دعوى) ان العداله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٣٨

مانعه من الشهاده المطلقه مع الاختلاف فى المستند فمع إطلاق الشهاده يعلم انه أراد ما هو المجمع عليه أو المقبول عند الحاكم.

(فاسده) لأن العداله لا تستلزم الاطلاع على هذه الاختلافات و لا تنافى البناء على مذهبه أو مذهب مجتهده مع انه قد لا يوافق رأى الحاكم. و لا يخفى ما فيه فان عموم ما دل على حجه البيه يقتضى قبول الحاكم ذلك لأنها من أجلى أفراد البيه و لما فى صحيحه حريز عن أبى عبد الله (ع) إذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم. نعم للحاكم أن يستفسر من الشاهد عن مستند شهادته و يتفحص عن الواقعه كما يظهر من أحوال أمير المؤمنين (ع) فى قضائه.

(الثانى) إن الشهاده إخبار عما شاهده و عاينه و لم يعلم شمولها لما كان مستندها غير الحس فلا يدل عمومات قبول الشهاده على وجوب قبول الخبر الكذائى فى ترتيب الحكم عليه و الأصل عدمه. و فيه ان الأدله التى دلت على جواز الشهاده بواسطه تلك الأمور كانت تدل على ان تلك الأمور بمنزله الحس و المشاهده فهى توسع موضوع قبول الشهاده نظير أصل الطهاره الموسع لموضوع الطهاره على انا لا نسلم عدم شمول أدله قبول الشهاده للشهاده المستنده للأدله المعبره. كيف و قد أطلق الإمام (ع) الشهاده على ذلك أو أمضى إطلاقها عليه كما تقدم فى روايه حفص ص ٣٣٥ و مكاتبه الصفار الصحيحه المتقدمه ص ٣٣٦ و صحيحه ابن وهب أو حسنته قال قلت له ان ابن ابى ليلى يسألنى الشهاده على ان هذه الدار مات

فلاذ و تركها ميراثها و انه ليس له وارث غير الذى شهدنا له فقال: اشهد فإنما هو على علمك. قلت: ان ابن أبى لىلى يحلفنى الغموس قال احلف انما هو على علمك. فان ترك المیت للدار میراثا و انتفاء وارث آخر له ليس إلا باستصحاب الوجود فى الأول و العدم فى الثانى. و موثقتة الأخرى الرجل يكون له العبد و الأمة قد عرفت ذلك فيقول: أبى غلامى أو أمتى فيكلفونه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٣٩

القضاء شاهدين بأن هذا غلامه أو أمته لم يبع و لم يهب فنشهد على هذا إذا كلفناه قال (ع): نعم فإنه أطلق الشهادة على الأخبار بأن هذا غلامه و هذه أمته و هو إنما يكون بالاستصحاب لبقاء العبودية و الامام (ع) أمضى هذا الإطلاق الى غير ذلك مما يعلم منه إن الاخبار عن الشىء بواسطة الاستناد لدليل معتبر يسمى شهاده مضافا الى أن كون الشهاده بمعنى المعايينه لا يوجب عدم شمول أدلتها لما استند الى الدليل المعتبر فإن أدلتها منها ما هو بلسان البينه و منها بلسان اخبار ذى العدل و نحو ذلك لا بلفظ الشهاده.

[الفائده] (الرابعه) كفايه الواحد فى تزكيه الراوى

قد تقدم ص ٢٩١ عدم طريقه الخبر الواحد للعداله و لكن القوم حتى القائلين بعدم حجيه خبر الواحد فى العداله اختلفوا فى عداله الراوى و جرحه هل يكفى فيهما الواحد أو لا بد من التعدد؟ المشهور بين الأصحاب بل أكثرهم ذهبوا الى الاكتفاء بالعدل الواحد فى تزكيه الراوى و جرحه دون الشاهد و نحوه مما يعتبر فيه العداله و هو المحكى عن الشيخ و العلامة (ره) و سائر المتأخرين و ذهب القليل الى خلافه فاشترطوا فى التزكيه و الجرح شهاده عدلين

و الذى استدل به على ما ذهب إليه الأكثر وجوه:

«الأول» ما ذكره العلامة (ره) فى كتبه الأصوليه و حاصله ان الروايه تثبت بخبر الواحد و شرطها تزكيه الراوى و شرط الشىء لا يزيد على أصله و بعباره أخرى انه كيف يحتاط فى الفرع بأزيد مما يحتاط فى الأصل. (و أجيب عنه) بعدم الدليل على نفي زياده الشرط على المشروط و انها مجرد دعوى لا برهان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٤٠

عليها مضافا الى كثره وقوع ذلك فى الأحكام الشرعيه فإن عداله الشاهد الواحد شرط لشهادته مع انها لا تثبت إلا بشاهدين و الايمان شرط لصحة الصلاه مع أن الايمان لا بد فيه من الاجتهاد و الصلاه يكفى فيها التقليد بل قيل ان شرط الشىء يكون هو الأصل للشىء لتوقف الشىء عليه. و عليه فيجوز أن يكون الأمر فيه أهم.

«الثانى» آيه النبأ و هى قوله تعالى إِنَّ جَاءَكُمْ فَأَسِقُ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا فكما دلت على التعويل على روايه الواحد كذلك دلت على التعويل على تزكيته و فيه انه قد أثبتنا فى الأصول عدم دلالتها على قبول خبر الواحد العدل.

«الثالث» بما دل على قبول خبر الواحد العدل فإنه كما يدل على قبول خبره فى الأحكام الشرعيه يدل على قبول خبره فى العداله. و فيه أنها إنما تدل على قبوله فى الأحكام الشرعيه لا فى الموضوعات الخارجيه كالعداله و لو سلمنا عمومها للموضوعات الخارجيه فهى مخصصه بأدله البينه فإنه مقتضى اعتبارها فى الموضوعات هو عدم اعتبار الشاهد الواحد فيها و إلا لاكتفى الشارع به من دون حاجه لاعتبار البينه على انه فى شمولها للأخبار العادل بعداله شخص مشكل نظير ما إذا قال قول المجتهد حجه فان

فى شموله لأخبار مجتهد باجتهاد شخص محل اشكال و ذلك لأن الظاهر ان الاجتهاد يكون ثابتا للمخبر فى حد ذاته لا من جهه ثبوت هذه الحجيه فهكذا الأدله الداله على حجيه خبر العدل فإنها إنما تدل على حجيه خبر الشخص الثابت له العداله لا من جهه هذه الحجيه.

«الرابع» ان المدار فى أمثال زماننا بتزكيه الشيخ (ره) و النجاشى و الكشى و العلامه و أمثالهم و هم ينقلون تعديل أكثر الروايات عن غيرهم و لم يعلم نقلهم لها عن اثنين عادلين. فالقول باشتراط التعدد فى أمثال زماننا لازمه عدم معرفه عداله الراوى لأن هؤلاء المذكورين لم يعرفوا العداله بالمعاشره و لم يعلم نقلهم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٤١

لها عن شاهدين عادلين قال الشيخ البهائى فيما حكى عن كتابه مشرق الشمسين و لقد بالغ بعض المعاصرين قدس سره و عنى به صاحب المعالم فى الإصرار على اشتراط العدلين فى المزكى نظرا الى أن التزكيه شهاده و لم يوافق على تعديل من انفرد الكشى أو الشيخ الطوسى أو النجاشى أو العلامه مثلا بتعديله و جعل الحديث الصحيح عند التحقيق منحصرًا فيما يوافق اثنان فصاعداً على تعديل روايته و يلزمه عدم الحكم بجرح من تفرد أحد هؤلاء بجرحه و هو يلتزم بذلك و لم يأت على هذا الاشتراط بدليل عقلى يعوّل عليه أو نقلى يركن اليه و لعلك قد أحطت خبرًا بما يتضح به حقيقه الحال و مع ذلك فأنت خير بأن علماء الرجال الذين وصلت إلينا كتبهم فى هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل أكثر الرواه عن غيرهم. و توافق اثنين منهم على التعديل لا ينفعه فى الحكم بصحه الحديث إلا إذا ثبت أن مذهب

ذینک الاثنین عدم الاكتفاء فی تزکیه الراوی بالعدل الواحد و دون إثباته خرط القتاد بل الذی ینظر خلافه. کیف لا و العلامه مصرح فی کتبه الأصولیه بالاكتفاء بالواحد و الذی ینستفاد من کلام الکشی و النجاشی و الشیخ و ابن طاوس (ره) و غیرهم اعتمادهم فی التعدیل و الجرح علی النقل عن الواحد كما ینظر لمن تصفح کتبه فکیف ینتم لمن ینجعل التزکیه شهاده أن ینحکم بعداله الراوی بمجرد اطلاعه علی تعدیل اثنین من هؤلاء انتهى. (و فیه) انه لا بد و أن تكون تزکیتهم علی وجه المعاشره أو الاطلاع علی حسن الظاهر المبیح للشهاده بالعداله و نحو ذلک من الطرق المبیحه للشهاده بها المتقدمه ص ۳۳۳ لثلا ینزم التدلّیس علی من تأخر عنهم (و التحقیق) كما ینقتضیه النظر الدقیق هو أن المعتبر فی الراوی عند الأكثر هو الوثوق به أو الظن بعدالته حتی استدل بعضهم علی ذلک بأن معظم الأحکام مستفاد من أخبار الآحاد و أغلب أحوال رجالها مظنونونه فلو لم ینعمل بالظن فیهما لزم هدم الشریعه و بطلان أحکام الشیعه، و لعل

النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص: ۳۴۲

بعضهم أراد بعداله الراوی هو ذلک و من المعلوم ان الوثوق ینحصل بذلک بل بالأدنی منه. و أما العداله عند من ینعتبرها فی الراوی فلا مناص له من الالتزام فی ثبوتها بشهاده عدلین كما هو الشأن فی سائر الموضوعات الخارجیه. و ذلک لأن الأخبار عنها إنما ینكون حجه من باب الشهاده و الشهاده علی الموضوعات الخارجیه بمقتضى القاعده لا بد فیهما من تعدد الشاهد.

(إن قلت): انه ینكون من باب أخبار أهل الخبره كأخبار الطیب بالمرض فیکفی فیهما الواحد. (قلنا): مع انه ینمكن المناقشه

فى اعتبار الواحد من أهل الخبره و لذا اعتبر التعدد فى الشهاده على إنبات اللحم و شد العظم فى الرضاع مع كون المرجع فىه أهل الخبره. و أما مثل اخبار الطيب المبيح للإفطار أو التيمم فهو إنما يكون من باب حصول الظن بالضرر للإجماع على اعتبار مطلق الظن بالضرر، سلمنا ذلك لكنه لو كان من باب اخبار أهل الخبره لما كان وجه لاشتراط العدالة فى المخبر فإن أهل الخبره يشترط فى قبول خبرهم المعرفه و الوثوق، سلمنا ذلك لكن كان عليهم أن يقيّدوا خبر الواحد بكونه من أهل المعرفه و الاطلاع بالعداله. سلمنا ذلك لكن يمكن للخصم أن يقول إنما يكون اخبار أهل الخبره حجه فى الأمور الخفيه التى يختص الاطلاع عليها بطائفه مخصوصه و العدالة ليست منها.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٤٣

(الشرط السابع عشر فى المفتى) الحياه

اشاره

(الشرط السابع عشر فى المفتى الحياه) فلا يجوز تقليد الميت نقل والدى المرحوم الحجه الشيخ محمد رضا شبل المرحوم الحجه الشيخ هادى كاشف الغطاء عن شيخه (ره) (و لعله الحجه النائينى) انه قال لى بعض العلماء ان وجوب تقليد الأعلم و عدم جواز تقليد الميت مسئلتان مسلمتان عند الإماميه و انى لا أرى فىهما دليلاً قاطعاً فقلت له ان اساسهما مسئلة الإمامه فإن الإماميه أوجبوا فى الإمامه ان لا يكون المفضول اماماً مع وجود الفاضل و أوجبوا أيضاً ان يكون الامام حياً و هاتان المسئلتان يرتضعان من ذلك الشدى فقال كشفت عنى كربه أقول و نعم ما قال شيخنا (ره) انتهى أقول لعل نظرهم الى ان المجتهد نائب عن الامام (ع) فاذا كان الأصل لا يجوز فى ذلك فبالطريق الاولى الفرع و من يقوم مقامه: و سيجى ء ان شاء

اللّه توضيح ذلك و تحقيقه منافی الأدله الداله على المنع من تقليد الميت (ثم ان وظيفه العامي) في هذه المسأله ان ادى نظره و اجتهاده المعبر في نظره الى شىء أخذ به و الا- قلد فيها من هو متيقن عنده صحه تقليده فيها مع تمكنه من الرجوع اليه و لا يصغى لما ذكره بعض المعاصرين من رجوعه إلى الحي لأنه قدر متيقن عنده إذ من المحتمل انه لم يكن قدرا متيقنا عنده فالحق انه يلزم اجتهاده فيها بنحو يرى تقليد الميت صحيحا و ان عجز رجح لمن يعتقد بصحه تقليده فيتبع فتواه كما هو شأن سائر المسائل و سيجىء ان شاء الله في اشتراط الأعلميّه في هذا المقام ما ينفكك، و اما حكم هذه المسأله الذى

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٤٤

يفتى به المفتى لو رجح له العامي فيها فقد اختلف القوم في ذلك على أقوال:

[الأقوال في هذه المسأله أعنى مسأله تقليد الميت]

(أولها) القول باشتراطها

و هو المعروف عن الإماميه حتى ادعى المحقق النراقى في المناهج الإجماع المحقق عليه و استدل عليه في المفاتيح بظهور اتفاق الإماميه عليه و عن الشهيد الثانى (ره) في المسالك عدم وجود المخالف في ذلك و عن المعالم الإطباق من الأصحاب على عدم الجواز.

(و ثانيها) القول بعدم الاشتراط و جواز تقليد الميت

و هو المعروف عند المخالفين بل في المحكى عن المنهاج إجماع العامه على جواز تقليد الميت و لذا صار بنائهم على تقليد أئمتهم الأربعة و على الاجتهاد في أقوالهم و خالفهم في ذلك الإمام الرازى فمنع من تقليد الميت لأنه لا بقاء لقول الميت و قد ذهب اليه من أصحابنا المحقق القمى (ره) فجوز تقليد الأموات كما هو المحكى عن أجوبه مسائله و هو المحكى عن جماعه من الأخباريين و في المحكى عن منيه الممارسين للمحدث السماهيجى حيث ذكر في جواب من سأله عن الفرق بين المجتهدين و الأخباريين ثلثه و أربعين فرقا و عد من جملتها اختلافهم في هذه المسأله الا ان التحقيق ان الأخباريين لم يخالفوا الأصحاب في هذا المقام و ذلك لأن الأخباريين منعوا من الاجتهاد و أنكروا الفتوى التى هي من فروعها فيكون العمل عندهم بها باطل من غير فرق بين حيايه المفتى و مماته فهم لم يخالفوننا في هذا المقام و انما خالفوننا في أصل التقليد و العمل بالفتوى و اما رجوعهم للعلماء انما هو في العمل بالروايه المنقوله بألفاظها أو بمعناها لأنهم أطبقوا على عدم العمل بالفتوى و جعلوه قولا بالرأى الممنوع عنه في الاخبار فمعنى جواز تقليدهم للأموات هو العمل برواياتهم و هذا المعنى لا ينكره الأصحاب فالجواز لتقليد الأموات الذى يقول به الأخباريون يقوله الأصحاب و لا ينكره أحد منهم فمن الغريب عد

الأخباريين من المخالفين في هذا الباب و الله العالم.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٤٥

(ثالثها) القول بالتفصيل بين وجود الحي وإمكان التوصل له، فالمنع

و بين صورته فقدته أو عدم إمكان التوصل إليه فالجواز. و هذا القول محكى عن العلامة (ره) نقله عنه ولده السعيد فخر المحققين و استبعده و حملة على محمل آخر كما حكى استبعاده عن المفاتيح. و أيضا حكى هذا القول عن المقدس الأردبيلي رحمه الله و الشيخ سليمان البحراني و الشيخ علي بن هلال. و ربما يقال ان هذا ليس تفصيلا في المقام فان الكلام إنما هو في الجواز عند التمكن من استعمال حال واقعه من الحي و أما عند عدمه فللكلام محل آخر. و لكن لا يخفى ان من أصحاب القول الأول من صرح بالمنع حتى عند عدم التمكن من الحي لفقده أو تعذر الوصول إليه كما هو المحكى عن الشيخ علي (ره) في حاشيته على الشرائع و عن صاحب الرياض و عن بعض شراح الجعفريه.

(رابعها) القول بالتفصيل بين من علم من حاله انه لا يفتى إلا بمنطوقات الأدله

و مدلولاتها الصريحه أو الظاهره الواضحه كالصدوقين (ره) و من شابههما من القدماء فالجواز و بين من لا يعلم من حاله ذلك كمن يعمل بالإفراد الخفيه للعمومات أو اللوازم الغير البينه اللزوم للملزومات فالمنع و هذا القول هو المحكى عن الفاضل التوني (ره) في الوافيه و لكن الظاهر ان الفاضل التوني قد منع من تقليد المفتي المذكور حيا و ميتا فلم يكن ذلك تفصيلا في المقام منه و إنما هو منع من أصل التقليد في الفتوى.

(خامسها) التفصيل بين ما إذا كانت فتوى الحي مخالفه لفتوى الميت فالمنع

و بين صورته ما إذا كانت موافقه فالجواز.

(سادسها) القول بالتفصيل بين التقليد الابتدائي بأن يقلد الميت ابتداء و بين التقليد الاستمراري

بأن يبقى على تقليد الميت بعد أن قلده و هو حي فيمنع من الأول دون الثاني و قد نسب هذا التفصيل لجدنا الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سره

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٤٦

و لصاحب الفصول و شريف العلماء و السيد في المفاتيح و صاحب الضوابط، و لكن المشهور المنع من تقليد الميت مطلقا ابتداء و استمرارا.

و تحقيق الحق فى هذا المقام يستدعى ذكر أدله الأقوال أو ما يمكن أن يكون دليلا لها و بيان ما قيل فيها أو يمكن أن يقال فيها فنقول و الاستعانه بالله تعالى. انه عرفت فيما سبق ان العاجز عن الاجتهاد فى هذه المسأله يرجع لما يحكم عقله بها و إذا كان عاجزا عن ذلك يرجع لمن يحرز جواز تقليده فيها

[أدله القول الأول، و هو المنع من تقليد الميت مطلقا]

إشاره

فمحل كلامنا هنا إنما يكون فيما هو مقتضى الأدله ليفتى به المجتهد عند رجوع العامى إليه فى ذلك فنقول: احتجوا للقول الأول و هو المنع من تقليد الميت مطلقا بأدله كثيره:

(الأول) أصاله حرمة العمل بالظن

التي دلت الأدله الأربعة عليها كما فى رسائل الشيخ الأنصارى (ره) أو لأصاله حرمة التقليد المستفاده من الكتاب خرج عنها فتوى الحى إجماعا و بقى الموارد المشكوكه تحت الأصل المذكور و منها فتوى الميت. و (دعوى) ان اختصاص الإجماع المذكور بالحى غير صحيح لأن السلف كانوا يعملون بفتاوى على بن بابويه عند إعواز النصوص.

(فاسده) لأنه قد صرح الأنصارى (ره) بأن تلك الفتاوى ليست بمنزله الفتاوى المعموله عندنا فإن أمثالها من فتاوى أصحاب الأئمه (ع) تكون مضامين الروايات كما يرى الأخباريون ذلك فى مطلق الفتاوى التي يعملون بها حيث انها عندهم إخبار منقوله بالمعنى و هى حجه للمجتهد و المقلد إذا جمعت شرائط حجه الروايه عنده و من اطلع على حال السلف و كيفيه الاستفتاء و الإفتاء يقطع بذلك، و يكفيك شاهدا فى المقام ما قاله العمري بعد ما سئل عن كتب الشلمغانى فإنه قال: أقول فيها ما قاله العسكري (ع) فى كتب بنى فضال خذوا ما رووا و ذروا و ما رأوا فإنه (ره) أفتى بنص الروايه و هذا النحو من الفتيا كان مختصا بزمان الأئمه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٤٧

عليهم السلام و ما قاربه حيث لم يكن الفقه و الاستنباط بهذه الصعوبه. (و لا يخفى ما فيه) فان هذا الدليل يرجع الى دعوى أن أدله التقليد مختصه بالحى و الخصم يدعى شمول الأدله الداله على حجه التقليد لمطلق الفتوى سواء كانت للحى أو للميت فتكون مخرجه لفتوى الميت عن

أصالة الحرمة فلا بد من النظر في أدله التقليد. وقد ادعى الأستاذ (كاره) إن أدلته إذا كانت أدله حجيه الخبر فهي فيها إطلاق للحى و الميت انتهى. (إلا اللهم) أن يدعى ان هذا الأصل إنما يقال مع قطع النظر عن الأدله و يتمسك بالفطره فى حجيه التقليد إذ مع إجمال أدلته لا شمول لها و يكون الأصل هو الجارى.

(الدليل الثانى) ان الأمر دائر بين التعيين و هو الأخذ بقول الحى و بين

التخير بينه و بين الأخذ بقول الميت و العقل حاكم بوجود الأخذ بما احتمال تعينه للقطع بفراغ الذمه به.

(إن قلت): إن هذا الأصل إنما يتم على مذهب من يبنى على الاحتياط فيما إذا دار الأمر بين التعيين و التخيير فى مثل خصوص الرقبه المؤمنه أو مطلق الرقبه و أما على مذهب من يبنى على البراءه من الكلفه الزائده فلا- يتم هذا الأصل كأن نقول انا نعلم بوجود التقليد و نشك فى الزائد و هو خصوص الحى. (قلنا): فرق بين الطريق و غيره فإن الأصل فى الطرق الغير العلميه هو الحرمة إلا ما خرج بالدليل و أما فى التكاليف فالأصل هو البراءه. و ذلك لأن عدم وجوب الكلفه الزائده فى مثل الرقبه المؤمنه يقتضيه أصل البراءه و فيما نحن فيه يرجع الى الشك فى التخصيص الزائد لعمومات النهى عن العمل بغير العلم فانا نشك انها خصصت بفتوى العالم الميت كما خصصت بفتوى الحى أم لا و هو شك فى زياده التخصيص المنفصل. و لا ريب انه يتمسك فيه بأصالة العموم و ينفى الزائد المشكوك من التخصيص.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٤٨

(إن قلت): إن الشك هنا يرجع الى أن الحياه من المرجحات لفتوى الحى على الميت عند التعارض بينهما أم لا؟ و الأصل عدم

المرجحيه لأن المرجحيه أمر توقيفي كالحجيه و الأصل عدمه. (قلنا): إن هذا الأصل لما كان يرجع الى زياده التخصيص للعمومات الناهيه عن العمل بغير العلم. و قد عرفت ان زياده التخصيص منفيه بأصالة العمومات المذكوره فيكون دليلا لفظيا على نفيها فكيف يرجع لأصالة عدم المرجح.

(ان قلت): ان هذا الأصل يعارضه الاستصحاب بضميمه عدم القول بالفصل و ذلك انه في صورته ما إذا قلد شخصا ثم مات فيستصحب جواز تقليده و بضميمه عدم الفصل يتم المطلوب. (قلنا): مضافا الى أن عدم الفصل لا يتم فيما أثبتته الأصل كما قرر في محله ان القول بالفصل غير ثابت لكثرت من قال بجواز تقليد الميت بقاء لا ابتداء.

(ان قلت): ان الاحتياط في هذه المسأله ربما يعارض بالاحتياط في المسأله الفرعيه كما إذا كان قول الميت موافقا للاحتياط. (قلنا):

ان الاحتياط في المسأله الأصوليه مقدم على الاحتياط في المسأله الفرعيه بقاعده المزيل و المزال.

(ان قلت): قد يكون الميت أعلم فحينئذ يحتمل تعيين الأخذ به و لا يقطع بفراغ الذمه بالأخذ بقول الحى. (قلنا): قام الإجماع على عدم وجوب تقليد الميت الأعلم فلا يحتمل تعيين وجوب الأخذ به. (و الجواب عن هذا الدليل الثانى) ان هذا الأصل معارض بالاستصحاب الذى سيجىء بيانه فى أدله المجوزين فى الدليل الثالث لهم و باطل فيما إذا كان قول الميت موافقا للأصل إلا اللهم ان يقال انا نتكلم مع قطع النظر عن الأدله و نقول ان ضروره اقتضت حجيه قول المجتهد و قد دار الأمر بين قول الحى و بين قول الميت و حيث ان العقل قام عنده احتمال الترجيح

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٤٩

للحى فلا يحكم بالتخير لأن الذمه مشغله بالتكليف

فلا بد أن يرجع لما هو مقطوع البراءة به عن التكليف عنده و هو قول الحى. إلا ان هذا لا يتم فى الميت إذا كان فيه مزيه محتمله للترجيح على الحى كما إذا كان الميت أعلم أو كان الحى أعمى أو نحو ذلك و لا يتم فى الميت الذى كان العامى قد قلده لعدم القطع حينئذ بترجيح الحى على الميت.

و الإجماع المدعى على ترجيح الحى على الميت حتى فى هذين الصورتين مضافا الى انه خروج عن محل البحث لأن الكلام مع قطع النظر عن كل دليل انه غير مسلم فى الصورتين المذكورتين.

(الدليل الثالث) الإجماع من الإماميه على حرمة العمل بقول الميت

و يمكن استعلامه من كلمات علمائهم فقد نقل عدم الخلاف فى ذلك عن المحقق الثانى فى شرح الألفيه و عن المسالك و نقل الإجماع على ذلك عن المعالم و آداب المعلم و المتعلم و عن ابن أبى جمهور الأحسائى، و عن الوحيد البهبهانى (ره) فى فوائده و قد تمسك به جملة من علماء العصر، قال عمنا الأعلى الشيخ حسن فى شرح مقدمه كشف الغطاء ان الإجماع المنقول مع الشهره العظيمه المحصله و السيره المستمره و الطريقه المستقيمه من أقوى الأدله على المنع من تقليد الأموات و قال الشيخ الأنصارى رحمه الله. و أما ما ذكره الشهيد الأول فى الذكرى من خلاف بعض العلماء فهو كما يراه الشهيد الثانى من أن العلماء يعم العامه و الخاصه فلعل نظره الى العامه و أما مخالفه الأخباريين فقد عرفت ان ذلك بواسطه تخيلهم أن الجائر من الفتوى هو الروايه المنقوله بالمعنى و لا-ريب ان الروايه المنقوله بالمعنى يجوز العمل بها و ان كان الراوى ميتا، و أما مخالفه القمى (ره) فالظاهر انها من جهه تخيله الانسداد

على ان الإجماع متحقق قبل زمانه فلا- تضر مخالفته. و أما دعوى مخالفه الصدوق (ره) كما أشار إليها في الوافيه حيث قال و أيضا ابن بابويه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٥٠

صرح بجواز العمل بما في كتابه من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى أبيه. (فاسده) لأنه لم يعرف ذلك عن الصدوق و تجويزه العمل بفتاوى أبيه (ره) لأنها مضامين الروايات المعتمده عنده لا أنها فتاوى كما هو الحال في كتاب الهدايه لشيخنا الصدوق (ره) فإنه مأخوذ من متون الأخبار و هذا هو الذي بعث صاحب البحار على إدراج فتاويه في ضمن ما جمعه من الأخبار و هكذا يقال مثل ذلك في كتاب المقنع للصدوق (ره) أيضا، و في المحكى عن السرائر، ان كتاب نهايه الشيخ الطوسي (ره) كتاب خبر لا- كتاب بحث و نظر. و لا يخفى ما فيه فإنه من المحتمل ان هؤلاء المجمعين قد استندوا الى دليل لو اطلعنا عليه لم يكن معتبرا عندنا: مع ان حمل ما ذكره الشهيد الأول على العامه لا دليل عليه بل هو خلاف الظاهر: مع ان ما حكى عن الجعفريه و شرح الإرشاد للأردبيلي من انه قول الأ- كثر يظهر منه وجود المخالف من عندنا و إلا فقول الإماميه ليس بأكثر من العامه إلا اللهم أن يكون صاحب الجعفريه و شرح الإرشاد لم يتفحصا فعبرا بما هو المتيقن لهما: و عن شرح الجعفريه للفاضل الجواد ان جواز تقليد الميت قول بعض علمائنا و لعله أراد الأخباريين، و يؤيد ذلك ما ذكره صاحب المعالم و غيره من تقليد المتأخرين للشيخ الطوسي (ره) في الفتوى الى أن فتح الحلبي باب الاجتهاد. و دعوى

إن هذه المسألة مستحدثة إذ لم يكن المعروف في زمان الأئمة (ع) التقليد بين أتباعهم و إنما كانوا يعملون بالروايات فالإجماع فيها غير معتبر. (فاسده) فإن الفتوى كانت موجوده بينهم كما تدل عليه أخبار التقليد التي نقلناها في مبحث التقليد كيف و التقليد كان في عصر الأئمة (ع) فإن أهل المذاهب من أهل السنه كانوا في عصرهم عليهم السلام.

(الدليل الرابع) ما احتج به المحقق الثاني في حاشيه الشرائع تبعاً للعلامه و هو مؤلف من مقدمتين:

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٥١

(إحداهما) ان المفتى إذا مات سقط قوله بموته بحيث لا يعتد به.

(و ثانيهما) ان ما هذا شأنه لا يجوز الاستناد اليه و لا العمل به شرعا.

«أما الأولى» فلا إجماع على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل العصر يمنع من انعقاد الإجماع اعتداداً بقوله فإذا مات و انحصر أهل العصر بالمخالفين له انعقد الإجماع و صار قوله لا يعتد به و لا يعتنى به شرعا.

«و أما الثانيه» فظاهره. (و جوابه) ان هذا إنما يوجب عدم الاعتداد بقوله في الصوره المذكوره أما لو فرض ان أهل عصره مختلفون في الفتوى بحيث يكون موته غير موجب لانعقاد الإجماع فلا دليل حينئذ على عدم الاعتداد بقوله. مضافاً الى ان هذا مبنى على طريقه خاصه في استفادته رأى المعصوم من الإجماع و لعلها قريبه من طريقه اللطف في الإجماع و هى طريقه قد قرر في محله عدم صحتها فلا تصلح دليلاً على عدم الاعتداد بقول الميت.

(الدليل الخامس) ما احتج به أيضا المحقق الثاني في حاشيته على الشرائع من ان دلائل الفقه لما كانت ظنيه

لم تكن حجيتها إلا باعتبار الظن و الفهم الحاصل منها و هذا الظن و الفهم يمتنع أن يبقى بعد الموت لضعف الإدراكات بضعف الأبدان و لذا يذهب الظن و يزول العلم بضعف البدن بهرم أو مرض أو حال النزاع و قد أخبر بذلك الله تعالى في محكم كتابه وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا و عليه فتبقى الفتوى خاليه عن السند بعد الموت فكما انه تزول حجيه الفتوى بتبدل نظر المجتهد لأنه يزول مستندها فكذا إذا مات زال مستندها فتزول عنها الحجيه و تخرج عن كونها معتبره شرعا و لا ينقض بالغفله و الاغماء و النوم لوجود الظن في خزانه

النفس. و فيه انه منقوض بصوره النسيان للمستند فإنه عند النسيان تبقى الفتوى معتبره شرعا مع ذهاب الظن عن خزانه النفس عند النسيان وقد تقدم ذلك في مبحث وجوب تجديد النظر على المجتهد. ثم انه منقوض بالروايه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٥٢

أو نقل رأى لشخص. فإنها يقال فيها انها لا تكون حجه إلا باعتبار العلم بصدورها أو الظن المعتبر كما لو رآها مكتوبه بكتابه مع ذهاب العلم أو الظن المعتبر بموته. (وحله) ان المستند لفتوى المجتهد نظير سائر الآراء فى سائر العلوم هو الدليل الذى اعتمد عليه حال صدورها فبقاؤها أمر اعتبارى يستند الى ذلك الدليل الذى كان فى وقته. و الأمور الاعتباريه حدوثها يحتاج الى سبب و عله و أما بقائها فهو يستند الى اعتبار المعتبرين ألا ترى ان إعطاء المنزله لشخص أو جعل صفه اعتباريه له كالزوجيه يحتاج فى حدوثه لسبب ثم يكون بقائها تابع لاعتبار المعتبرين، فالفتوى نظير الشهاده و الإقرار و اخبار ذى اليد فى أن إبقائها إنما يكون بمجرد قيام الدليل عليها فى نفس المفتى مع عدم تبدل رأيه فيها حتى لو نسي الاستدلال عليها أو ذهل عنه نظير العقد الذى هو سبب للزوجيه فتنسب الفتوى للمفتى و الرأى لصاحبه بمجرد صدورها منهما على سبيل اليقين دون أن يبطلهما و يعدل عنهما. و لذا ترى العقلاء ينسبون الفتاوى للمجتهدين الأموات و يقولون أن فتواه كذا و ينسبون الآراء للأموات من العلماء و الفنيين و يقولون رأيه كذا. و ليس ذلك إلا من جهه ان بقائهما أمر اعتبارى و ليس بحقيقى و إلا فهما يعدمان بمجرد صدورها و الغفله عنهما. و الأمور الاعتباريه تابعه لمقدار اعتبار

المعتبرين. و العقلاء هم يعتبرون بقاء الرأى و الفتوى بمجرد صدورهما عن عقيدته مع عدم العدول عنهما. و عليه فيرتب آثار الوجود للفتوى لأن وجودها إنما يكون بهذا النحو كما يرتب الآثار على الوجود الاعتبارى للزوجيه بمجرد العقد من دون إبطاله و إفساده سواء كانت آثار شرعيه كجواز العمل شرعا بالفتوى أو عقليه كالتناقض مع غيرها أو عرفيه كتسميه صاحبها بالفقيه أو المجتهد أو المتبحر لأن وجودها الواقعي إنما يكون بهذا الحد و هذا النحو شأن سائر الاعتباريات. و إنما لم يرتب الأثر عليها إذا كان المعترفون

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٥٣

لا- يعتبرونها و يرونها معدومه كما إذا عدل عنها صاحبها. و أما بالموت فهم يرون البقاء لها و لذا تنسب للمفتى بعد موته. و (الحاصل) ان مستند بقائها هو ذلك لا ظنون المجتهد و العالم. و أما الدليل عليها فلا يلزم استحضاره فى صحه العمل بها فان العمل بها مرتب على نفسها لا على دليلها كما هو ديدن العقلاء فى العمل بأراء الأطباء و أصحاب الفن. و لعل ذلك هو المراد من قول والدى الرضا (ره) فى حاشيته على الكفايه ان بقاء الرأى ليس عبارته عن استحضاره و الالتفات اليه فعلا و إلا لكان النائم و الغافل ليس له رأى و إنما المناط فى بقاء الرأى عدم التردد فيه و العدول عنه كان ذو الرأى حيا أو ميتا و لا نسلم تقومه بالحياه حتى فى نظر العرف فإن الرأى رأى فلان ما لم يعدل عنه حيا كان أو ميتا، و لذا تنسب الآراء إلى الأموات. (نعم) الكلام فى حجيه الرأى فقد يقال انه بالموت نشك فى حجيته فنقول: ان دليل

التقليد اما العقل و الفطره و هو لا يفرق بين الحى و الميت. و أما النقل فلاشتراك الأدله بين التقليد و الروايه و لا ريب ان الروايه لا يشترط فيها ذلك انتهى. مضافا الى ان للخصم أن يطلب البرهان من المستدل على المقدمه المذكوره فى دليله و هى خروج الفتوى عن الحجيه عند الشرع عند ذهاب المستند بالموت.

(و الحاصل) ان مقدمته القائله بأن الفتوى قد ذهب مستند بقائها بالموت غير صحيحه لأن مستند بقائها ليس إلا اعتبار المعبرين و هو موجود بعد الموت سلمنا ذهاب المستند لكن للخصم أن يقول لا نسلم عدم اعتبارها شرعا بذهاب مستندها بالموت (و دعوى) انها يزول مستندها بالعدول فكذا بالموت (فاسده) فإن بالعدول يبطل المستند و يكون فاسدا بخلاف الموت فإنه لا يفسده و لا يبطله و لذا تعتبر انها رأى للميت و لا تعتبر انها رأى للذى عدل عنها و هذا نظير الروايه فإنه لو اعترف الراوى بخطئه فى روايته لا تقبل منه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٥٤

(إن قلت) ان الفتوى تزول حجيتها بالجنون أو الهرم أو الإغماء بالإجماع و ما ذلك إلا- لكون الرأى موضوعا لها و هو يزول بتلك الأمور فكذا يزول بالموت. (قلنا) لا نسلم زوال حجيتها بذلك، نعم لا يقلد فى آرائه المستحدثه بعد عروض تلك الأمور عليه، و أما نفس فتواه السابقه فلا تزول حجيتها بذلك. و دعوى الإجماع فى مثل هذه المسائل التى يقل التعرض لها و مستحدثه غير مقبوله مضافا الى احتمال استناد المجمعين الى ما ذكره الخصم من تخيل ذهاب الرأى بذلك فلا يكون الإجماع كاشفا عن رأى المعصوم عليهم السلام.

(الدليل السادس) انه لو جاز تقليد الميت مع انه يجب تقليد الأعلام لزم التكليف بما لا يطاق

إذ أنه حينئذ يجب أن نقلد

الأعلم من العلماء الأحياء و الأموات مع انه لا- نتمكن من معرفه الأعلم فى الأزمنه السابقه. (و أجيب عنه) بأن معرفه الأعلم فى الأموات ليس بأشكل من معرفته فى الأحياء بل لعله أسهل، و لو سلمنا ذلك فنقول بسقوط التكليف بتقليد الأعلم لعدم التمكن منه لا انه يوجب حرمه تقليد الميت. و أجاب عنه المرحوم الشيخ حسن صاحب أنوار الفقاهه فى شرحه لمقدمه جدنا كاشف الغطاء (ره) بأن معرفته ممكنه و مع عدم معرفه فالأصل عدم التفاضل، انتهى. و لكن لا يتم هذا الأصل بناء على ان الأفضليه شرط و إنما يتم بناء على انها مانعه.

(الدليل السابع) إن وجوب تقليد الأعلم مع جواز تقليد الميت يوجب عدم جواز تقليد الأحياء

فى الغالب إذ قل ما يتفق أن يعلم الأعلم فى الأحياء حتى بالنسبه إلى الأموات فالإجماع على وجوب تقليد الأعلم فى الأحياء دليل على ان الأموات لا عبره بأقوالهم و هذا الدليل قد حكى عن رساله الشهيد (ره) المعموله فى هذه المسأله بعبارة أخرى حاصلها لو صح تقليد الميت يلزم من ذلك التزام شنيع و هو وجوب الرجوع الى الأعلم من الأحياء و الأموات و عدم الرجوع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٥٥

الى الأعلم من الأحياء و هو خلاف الإجماع، انتهى. و دعوى كما عن المرحوم السيد نعمه الجزائرى إن هذا الفرض خارج بالإجماع فيبقى الكلام فيما لا إجماع عليه فان مثل ذلك كاف فى تخصيص العام و التمسك بما عدى المخرج بالدليل.

(فاسده) لأن هذا أمر باطل محال لزم من جواز تقليد الميت من حيث اتفق أو على وجه مخصوص و كل حكم لزم منه المحال فهو محال فيكون جواز تقليد الميت على ذلك الوجه محالاً و به يتم المطلوب (و دعوى) منع لزومه من جواز

تقليد الميت و لعله لزم من وجوب تقليد الأعم (مدفوعه) بأن وجوب تقليد الأعم عندهم مفروغ عنه فالإجماع المحكى على وجوب تقليد الأعم لا بد من تخصيصه بالاحياء على وجه يظهر منه عدم الاعتداد بتقليد الأموات (و الجواب عنه) انه لا يتم عند من لا يرى وجوب تقليد الأعم مضافا الى ان هذا رجوع الى التمسك بالإجماع على وجوب تقليد الأعم من الاحياء و هو لا يسلمه الخصم و الكلام فيه عين الكلام فى الإجماع المدعى على عدم جواز تقليد الميت (و بعبارة أخرى) ان الإجماع إن كان موجودا فهو يمنع من وجوب الرجوع الى الميت و إن لم يكن موجودا فلا- ضير فيه مضافا الى ان وجوب تقليد الأعم إذا كان من دوران الأمر بين التعيين و التخيير فهو لا يجىء فى المقام لاحتمال التعيين فى المفضول من جهة انه حى و قد تمسك بهذا الدليل أيضا (بعض علماء العصر) و جعل اللازم الفاسد هو انحصار التقليد بشخص واحد من عصر المعصوم عليهم السلام الى زماننا هذا و هو باطل بضروره المذهب (و لا يخفى ما فيه) فإنه لا يلزم ذلك لجواز التساوى فى العلميه أو التردد فى العلميه، أو كان كل يرى العلميه فى مجتهد غير ما يراه الآخر من العلميه فى المجتهد الآخر، فان كل ذلك مصحح لتعدد مرجع التقليد حتى على القول بوجوب الرجوع الى الأعم و جواز الرجوع للميت.

(الدليل الثامن) ما عن المحقق (ره) انه يجب العمل بالفتوى المتأخره للمجتهد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٥٦

عند تعددها و اختلافها بالإجماع و فى الميت لا يميز فتواه السابقه عن المتأخره.

(و جوابه) كما ذكره بعضهم انه ان أريد انه لا يمكن العلم بالتقديم و التأخير مطلقا فهو غير سديد ضروره

إمكان العلم بذلك فى كثر من الموارد كما إذا علم تأخير تأليف الكتاب الموجود فى الفتوى أو لم يصدر منه كتاب فى الفتوى غيره و ان أريد منه انه قد لا- يمكن ذلك فهو لا ينهض مانعا من التقليد فإن الحى قد لا يمكن العلم بذلك فى فتواه أيضا. و الحاصل ان المقام يكون من قبيل تعارض الفتاوى و الرجوع فى ذلك أما الى تساقطها و العمل بغيرها، و أما الى التخيير بينها.

(الدليل التاسع) ان اجتهاد الحى أقرب الى الواقع من اجتهاد الميت

لأن الحى يقف غالبا على فتوى الميت و على ما هو مستنده فيها فإذا أفتى بخلافها علم انه قد بلغ نظره الى ما لم يكن قد بلغ اليه نظر الميت، و لا- ينافى ذلك كون الميت أفضل و أحوط من الحى بالمدارك لأن أثر الفضل إنما يظهر فى الأفكار الابتدائية فيمكن ظهور خطأه فى الدليل للمفضول و لو من جهة الإصابه بالمعارض الذى خفى على الفاضل. قال المرحوم الشيخ ملا جواد كتاب فى منزوحات البئر أنه اشتهر ان المتأخرين أدق نظرا من المتقدمين. (و جوابه) إن هذه الأغلبه لو سلمناها فهي لا توجب الرجوع الى الحى فيما لو فرض ان الميت أقرب للواقع من الحى أو مساوى له مضافا إلى أن الميت لقربه إلى زمان الأئمه (ع) يتوفر القرائن الحاليه و المقاليه لديه فيكون أقرب للواقع من الحى مضافا الى أن الميت قد يكون أفضل و أفقه من الحى بمراتب و أحوط منه فى الاجتهاد و التأمل فى المدارك و أعرف منه بوجوه الاستدلال فيصل إلى نهايه ما لا يصل الحى إلى بدايته فيكون قوله أقرب للواقع من الحى مضافا الى ما سيجىء ان شاء الله تعالى من أن حجيه التقليد من

باب التباعد لا من باب الوصف فليست دائره مدار الظن فلا يجب ملاحظه الأقربيه مضافا الى أن فتوى الميت قد تكون أقرب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٥٧

للواقع من جهه موافقتها للاحتياط أو للمشهور أو لبعض القرائن.

(الدليل العاشر) ان الرجوع من الخطأ الى الصواب ممكن فى حق الحى دون الميت

فيكون الأخذ بقول الحى أو ثق لأن عدم رجوعه مع إمكانه يوجب تأكيد الظن بالواقع (لا يقال) أن الرجوع من الفتوى قد يكون من الحق إلى الباطل فان الميت إذا كان قد أصاب الواقع كان أبعد عن الخطأ لعدم إمكان الرجوع فى حقه بخلاف الحى فإنه إذا أصاب أمكن أن يرجع لشبهه يصادفها و الحاصل إن احتمال الرجوع من الحق إلى الباطل منسند بالنسبه إلى الأموات بخلاف الأحياء فلا تكون فى إمكان الرجوع دلالة على أقربيه القول من الواقع إذا لم يرجع لأن عدم الرجوع مع إمكانه إنما يقتضى تأكيد الظن بالواقع إذا كان الرجوع دائما عن الخطأ الى الصواب و حيث يمكن أن يكون الأمر بالعكس فلم يكن فيه زياده الظن. (فإنه يقال) ان المدار على ما هو الغالب فى رجوع المجتهدين و لا ريب أن أغلب موارد رجوعهم إنما يكون عن الباطل إلى الحق و أما الرجوع عن الحق ففى غايه الندره (و جوابه) ان عدم الرجوع مع الإمكان لا يوجب تأكيد الظن بالواقع و الأوثقيه بقوله إذ لعله لتوهم عنده أغفله عن الواقع أو لانشغاله عن مراجعه المسأله مره ثانيه كما يتفق ذلك للأحياء حتى ماتوا مضافا الى أن ذلك لو كان موجبا لتأكيد الظن بالواقع لأوجب تأكده فى الميت أيضا لأنه قد بقى على رأيه حتى مات. مضافا لما عرفته فى جواب الدليل التاسع.

(الدليل الحادى عشر) [ظهور أدله حجه فتوى المجتهد اعتبار الحياه فى المفتى]

ما تمسك به بعض علماء العصر من ان ظاهر ما دل على حجه فتوى المجتهد ظاهر فى اعتبار الحياه فى المفتى لأن الدليل على التقليد أما الإجماع و هو لبي يؤخذ بالقدر المتيقن منه و هو تقليد الحى و هكذا بناء العقلاء و هكذا السيره، و أما الكتاب

فالسؤال فى قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ* حقيقه فى الاستعلام من الحى. و الإنذار فى قوله تعالى لِيَتَفَقَّهُوا فى الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٥٨

لا- يكون إلا- من الحى. و أما الأخبار فقوله (ع): انظروا فى خبر أبى خديجه و قوله (ع): و ينظران فى حديث عمر بن حنظله ظاهران فى الحى لأنه إن أريد بالنظر معناه الحقيقى فهو لا- يتحقق إلا- بالنسبه إلى الحى و إن كان المراد معناه المجازى فهو متعدد مثل أسألوا و ارجعوا فيحتمل عدم الشمول للميت و إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و قوله (ع): من الفقهاء صائنا لنفسه فى تفسير العسكرى فهو ظاهر فى الحى لأن الظاهر هو اتصاف المقلد الذى ترجع اليه العوام بكونه من الفقهاء و صائنا لنفسه و حافظا لدينه و من الظاهر عدم صدق هذه العناوين على الميت. (و جوابه) إن غايه ما يقتضى ذلك عدم الدلاله على تقليد الميت لا على اعتبار الحياه فيه فإنه لو سلم ما ذكره الخصم فهى تدل على جواز تقليد الحى من دون تعرض فيها لتقليد الميت فللخصم أن يتمسك بأدله أخرى على جواز تقليد الميت من دون معارضه هذه الأدله لها كأن يتمسك بدليل الانسداد و بالفطره الدينيه و الاستصحاب فهذا الدليل لا- يتم إلا- بعد إبطال أدله المجوزين لتقليد الميت و مع ابطال أدلتهم لا نحتاج الى ذلك لأن مجرد الشك فى الطريق كاف فى عدم اعتباره مضافا الى عدم تسليم اختصاصها بالحى فإن الرجوع الى الأئمه (ع) يصدق عليه انه سؤال لأهل الذكر مع موتهم (ع) و العناوين تصدق على ذواتها وقت الحياه فإن المشتق حقيقه فيمن تلبس بالمبدإ فى حينه.

(الدليل الثاني عشر) ان الإجماع قد ينعقد على خلاف قول الميت فيكون قوله معلوم البطلان

و العامى لا خبره له بمواقع الإجماعات فتقليده للأموات قد يؤدى الى التقليد فى أمر معلوم البطلان و خلاف الإجماع فيجب عليه التحرز عن تقليد الميت حذرا عن العمل بخلاف ما قام عليه الإجماع. (و جوابه) بالنقض بأن الحى قد تكون فتواه خلاف ما قام عليه الإجماع فى العصر السابق عليه، و حلّه ان الدليل إذا قام على حجيه التقليد الشامل للأموات فلا يضر هذا الاحتمال و هل هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٥٩

إلا كاحتمال أن يكون هناك دليل على خلاف رأيه أو أن رأيه خلاف الواقع.

(الدليل الثالث عشر) ما يظهر فى مطاوى كلمات بعض أساتذه العصر ان المرجع فى باب التقليد هو المفتى

فلا بد أن يكون حيا حين الرجوع إليه لأن باب الفتوى بخلاف باب الروايه فإن المرجع فيه هى الروايه لا الراوى فإن المستفاد من الآيات و الروايات الداله على حجيه الفتوى أن المرجع الفقهاء و رواه الأحاديث و العارف بالأحكام بخلاف أدله حجيه الروايه، فإن المستفاد منها وجوب الرجوع الى الروايه لا الراوى ألا ترى أن المستفاد من قوله تعالى **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ** إن الموضوع هو النبيا لا المنبى، و كذا قوله (ع): **«لا عذر لأحد فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا»** فان موضوع عدم جواز التشكيك ما يرويه الثقات لا الثقات.

و لا يخفى ما فيه فان أدله جواز التقليد كالإجماع و دليل الانسداد و الفطره و السيره داله على أن المرجع هو قول المفتى لا نفس المفتى و هكذا لو قلنا أن أدله حجيه الخبر تدل على حجيه الفتوى كما هو رأى أستاذنا المرحوم الشيرازى فإنه على هذا تكون الأدله على حجيه التقليد و الروايه واحده، و هكذا لو استدللنا له بآيه النفر فإنها تدل على الحذر من الإنذار الذى تشتمل عليه الفتوى

لا من نفس المنذرين. و هكذا ما تقدم من قوله عليه السلام لأبان بن تغلب: «و أفتى الناس» فإنه يدل على أن المرجع هو الفتوى وقوله (ع): و بقول العلماء فاتبعوا الى غير ذلك مما يدل على أن التقليد هو المرجع في الفتوى. و لو سلمنا أنه ورد نص بذلك فلا بد من حمله بدلاله الاقتضاء على أن المرجع في باب التقليد هو الفتوى إذ لا معنى للرجوع الى نفس المفتى.

(الدليل الرابع عشر) [عدم إمكان التمسك بأدله التقليد عند اختلاف فتوى الحى مع الميت]

ما ذكره بعض المعاصرين إن أدله التقليد من الآيات و الروايات لا مجال للتمسك بها فيما إذا اختلفت فتوى الحى مع الميت كما هو المهم في محل

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٦٠

الكلام لتكاذبهما المانع من شمول الدليل لهما أو لأحدهما فلا بد في إثبات الحجج من رأى الميت أو الحى من الرجوع الى دليل آخر من إجماع أو بناء العقلاء أو سيره المتشرعه أو الأصل. و الثلاثة الأول يشك في تحققها بالنسبه إلى تقليد الميت فلا بد من الرجوع الى الأصل العقلى عند الدوران بين التعيين و التخيير حيث يعلم بجواز الرجوع الى الحى و يشك في الميت فان الحكم في مثله بالرجوع الى معلوم الحجيه. و لا يخفى ما فيه فان التحقيق أن التعارض بين الطرق لا يمنع من شمول دليل الحجيه لها و إن مقتضى ذلك هو التخيير بينها كما تقدم منا ذلك (و توضيح الحال و تنقيحه) إن أدله التقليد لا يخلو الحال فيها إما أن يكون فيها إطلاق أو مجمله و على كلا التقديرين أما أن نقول بالطريقه فى الأمارات أو بالسببيه فإن كان فيها إطلاق. (و قلنا):

بالطريقه كان فى صورته التعارض بين الفتويين هو

التخيير لعدم وجود مرجح ثابت شرعا لأحدهما فيكون الفتويان متساويين الإقدام بالنسبه لأدله التقليد و مجرد احتمال الأرجحيه لا يوجب الأخذ بها مع إطلاق الأدله فإن هذا الإطلاق يقتضى جواز الأخذ بأيهما شاء و العمل بأيهما أراد كما تقدم منا ذلك.

(و لو قلنا) بالسببيه مع إطلاق أدله التقليد فكذلك، و أما إذا لم يكن فيها إطلاق، فإن قلنا بالطريقيه فنقول إنا نعلم بدخول قول الحى لأنه قدر متيقن و نشك في شمولها لقول الميت و هكذا بناء على السببيه فالحق عدم حجيه قول الميت للشك في دخولها في أدله الحجيه على هذا القول و لكنك قد عرفت ان الحق وجود إطلاق و لم يثبت وجود مرجح لأحدهما على الآخر مضافا الى جريان الاستصحاب الذى سيجى ء إن شاء الله تعالى فى ثالث الأدله للمجوزين المقدم على هذا الأصل حتى على القول بإجمال أدله التقليد مضافا الى انه غير تام فى صوره ما إذا كان الميت أعلم من الحى لعدم اليقين بحجيه الحى مضافا الى أن الخصم كما سيجى ء إن شاء الله عنده أدله خاصه على جواز تقليد الميت مثل لزوم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٦١

الحرص مضافا الى أنه لو تمَّ فإنما يصلح دليلا للمفصل بين صوره التوافق فى الفتوى و بين عدمها.

(الدليل الخامس عشر) [توقف حل مشكلات الناس كالأمور الحسيه و المسائل المستحدثه على الرجوع إلى المجتهد الحى]

و لم أر من تعرض له و هو أن المجتهد له الولايه على الأمور الحسيه من محافظه أموال القاصرين و الغائبين و له القضاء و له تغليظ الديه و الولايه على الأيتام و المجانين و السفهاء و الغيب و الأوقاف التى لا والى لها و وارث من لا وارث له و يقوم بوصيه من لا وصى له و يدفع له

الحقوق الشرعية من حق الامام (ع) و الأنفال و يجرى الحدود و التعزيرات و يأخذ أرش الجنايات و يقوم بالقضاء بين الناس لفصل الخصومات و أخذ الحق من الممتنع و نحو ذلك مما يتوقف على مراجعه المجتهد الحى و لا- يمكن الرجوع فيه الى الميت و من ذلك المسائل المستحدثة التى لم تكن فى زمان الميت و من ذلك أيضا جواز تقليد الميت أو وجوب البقاء عليه لما سيجىء إن شاء الله من عدم جواز الرجوع للميت فى مسأله تقليد الميت، فالناس فى حاجه الى المجتهد الحى يرجعون اليه و يحلون مشكلات أمورهم لديه و يعرفون حكم المسائل المستحدثة منه و هو الزعيم الدينى لهم و النائب عن الامام المنتظر فيهم للقيام بتلك الاعمال فلا يجوز جعل الميت هو الزعيم الدينى و النائب عن حجه آل محمد (ع) و بضميمه عدم القول بالفصل يتم المطلوب. (و جوابه) إن هذا إنما يثبت وجوب حياه الزعيم الدينى و لزوم الرجوع الى الحى فى تلك الأمور المذكوره و لا يمنع من تقليد الميت نعم لو قلنا بعدم جواز التبويض فى التقليد أو عدم القول بالفصل بين المسائل المستحدثة و غيرها أمكن أن يجعل ذلك دليلا على المسأله. لكن فى كلا الأمرين نظر بل الحق خلافه فإن جملة من العلماء من جوزوا التبويض فى التقليد و جملة منهم من جوزوا التقليد ابتداء. و لا بد لهم أن يلتزموا فى المسائل المستحدثة من تقليد الحى.

(إن قلت): انه إذا كان المجتهد نائبا عن الامام (ع) و من المعلوم ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٦٢

إمام كل عصر لا بد و أن يكون موجودا، فالنائب عنه بالطريق الاولى أن

يكون موجودا بل الميت لا يصلح للنيابة عن أحد فضلا عن أن يكون نائبا عن الامام (ع). (قلنا) إن نيابته إنما هي في الولاية و شؤون الإمامه لا- في معرفه الأحكام الشرعيه منه و إنما الدليل على معرفه الاحكام من المجتهد هو التعبد الخاص لا من جهه نيابته.

(الدليل السادس عشر) [أولويه عدم جواز تقليد الميت من عدم جواز البقاء على تقليد الحى الزائل رأيه بهرم أو بمرض]

ما يظهر من الآخذ (ره) فى كفايته انه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأى بسبب الهرم أو المرض إجماعا لم يجز حال الموت بنحو أولى قطعاً. ولا- يخفى ما فيه و ذلك لأن محل كلا منا هو الفتاوى التى صدرت منه حال حياته و جامعته لشرائط المرجعيه و نحن نلتزم من ان الفتاوى الصادره من الهرم أو المريض حال صحته و نشاطه و جامعته للشرائط حجه بل قد يقال انه لا- يجوز العدول عنها و إنما الإجماع قائم على عدم الرجوع لهما فى الفتاوى التى تصدر منهما حال الهرم و المرض كيف و الإجماع المدعى خصوصاً فى مثل هذه المسأله المستحدثه لا- يكشف عن رأى المعصوم لاحتمال استناد المجمعين الى أن غيرهما يكون هو القدر المتيقن و إن الاستصحاب لحجيه قولهما غير جارى و قد تقدم منا الكلام فى ذلك فى الشرط الثانى لجواز تقليد المجتهد، و لو سلمناه فلا وجه للأولويه فان عروض ذلك للمجتهد موجب لسقوطه عن المنصبيه لهذا المقام الكريم و هو النيابة عن الامام (ع) بخلاف الموت فإنه لا- يسقطه عن المنصبيه كما فى الإمام (ع) فان الموت لا يسقطه عن منصبته فيكون قوله حجه حتى بعد موته (ع).

(الدليل السابع عشر) ما روى من أن العلم يموت بموت حامله.

و فيه عدم تسليم صحه سنده و معارضته بما دل على أن أهل العلم أحياء من جهه علمهم كقوله (ع) و العلماء باقون ما بقى الدهر: فإنه ظاهر فى أن جهه بقائهم هو العلم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٦٣

فلا بد أن يكون باقيا. مضافا الى انه كناية عن مطلوبيه انتشار العلم و عدم حبسه و بذله إلى أهله.

(الدليل الثامن عشر) [الروايات الداله على لزوم الرجوع إلى المجتهد الحى]

الصحيح الذى رواه الصدوق (ره) فى علل الشرائع عن ابن محبوب عن يعقوب السراج قال لأبى عبد الله (ع) هل تبقى الأرض بلا- عالم حى ظاهر يفزع اليه الناس فى حلالهم و حرامهم فقال (ع) إذا لا يعبد الله يا أبا يوسف. فدل هذا الحديث على لزوم الرجوع للعالم الحى و سيجى ء إنشاء الله الكلام فى هذا الخبر فى الأدله على المنع من جواز البقاء على تقليد الميت و يظهر بذلك عدم دلالتة.

(الدليل التاسع عشر) ما نقله الشيخ حسن في شرحه لمقدمه أبيه جدنا كاشف الغطاء بأن العامى لا يجوز له الأخذ بفتوى المجتهد مع العدول.

و احتمال العدول قائم فى الميت فلا يجوز تقليده، و أجب عنه (ره) بأن مع احتمال العدول يجب التمسك بأصالة عدمه و مع يقينه فيؤخذ بمجهول التاريخ و إلا فيطرح.

(الدليل العشرون) الأخبار

الداله على الرجوع فى معالم الدين الى يونس بن عبد الرحمن و زراره و محمد بن مسلم و أمثالهم و لو جاز الرجوع الى الميت لارجعهم الامام (ع) الى الأصول الصادره من بعض الرواه الأموات، و فيه ما لا يخفى فإنه الأدله المذكوره لم تكن فيها منع من الرجوع لغير المذكورين كيف و الوجوب الموجود فيها ليس وجوب عينيا قطعيا لجواز الرجوع لغيرهم من الاحياء قطعيا فلا بد أن يكون الوجوب تخيريا مضافا الى أنها قضايا فى وقائع خاصه مضافا الى أن أصول الروايات للأموات يجوز الرجوع لها لأنها روايات لا فتاوى.

(الدليل الواحد والعشرون) ان تقليد الميت أما أن يكون بتقليد الميت فيلزم الدور

أو بتقليد الحى و هو رجوع إلى الحى، و فيه إن تقليد الميت يمكن أن يكون بحكم عقله و اجتهاده كما لو كان عمله بالتقليد من جهة الانسداد و كان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٦٤

قول الميت يفيد الظن الأقوى أو كان مراهقا للاجتهد و أدى نظره الى حجه الاستصحاب و تمّ فى نظره استصحاب التخيير و نحو ذلك و يمكن أن يكون برجوعه إلى الحى. و دعوى الخصم أن هذا يكون رجوعا للحى لا معنى لها لأنه إن أراد أنه رجوع له فى فتاواه فهو باطل لأنه إنما يعمل بفتاوى الميت و إن أراد انه رجوع له فى مسأله جواز تقليد الميت فنحن لا نمنع من ذلك و لا محذور فيه.

(الدليل الثانى و العشرون) السيره المستمره

من بدء الشريعه إلى الآن على تقليد الأحياء دون تقليد الأموات ابتداء. (و جوابه) إن العوام لما كانوا لا يفهمون كتب الأموات لذا كانوا لا يرجعون إليهم على أن السيره لم يعلم منها أنها على وجه الإلزام أم على وجه الاستحسان أم للسهوله أو للاحتياط.

أدله القائلين بجواز تقليد الميت مطلقا

استدل القائلون بجواز تقليد الميت مطلقا ابتداء و استمرارا أمكن التوصل للحى أم لا أفتى الميت بمضمون الأخبار أم لا، بالأدلة الأربعة العقل و الكتاب و السنه و الإجماع و إليك بيانها.

(الدليل الأول) [حجيه قول الميت لإفادته الظن]

ما عول عليه المحقق القمى (ره) و حاصله ان قول الميت مفيد للظن و كل ما يفيد الظن فهو حجه، أما الصغرى فوجدانيه، و أما الكبرى فلتماميه مقدمات دليل الانسداد من كون التكليف باقيه و باب العلم بها منسد على العامى فى هذه الأزمنه و ليس له طريق شرعى إليها لأن الدليل على التعبد بالتقليد مفقود بالنسبه إلى العامى إذ الأدله اللفظيه من الكتاب و السنه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٦٥

غير واضحه الدلاله لديه لما فيها من المناقشات الى ما شاء الله تعالى و عدم معرفته الصحيح منها من الفاسد: و الأدله اللبيه من الإجماع و الضروره و السيره غير ثابتة لأن السلف المعاصر للإمام (ع) كان باب العلم فى حقهم مفتوحا و كانوا يعملون به و الإجماع موهون بخلاف جمله من الأصحاب كفقهاء حلب و الأخباريين و الاحتياط على العامى يستلزم العسر و الحرج المعلوم انتفائهما عن الشريعه بالضروره فلا مناص للعامى بعد هذا إلا الاعتماد على الظن فى الخروج من عهدته التكليف فالتقليد يكون اعتباره فى حق العامى من باب الظن الثابت اعتباره من باب الانسداد و لا فرق فيه فى نظر العقل بين الحاصل من قول الحى أو الميت إذ المناط واحد بل قد يكون الظن الحاصل من الثانى أقوى و عليه فيجب اتباعه لأنه أقرب الى الواقع. و دعوى ان الإجماع المحكى و الشهره على عدم جواز تقليد الميت يفيدان الظن بعدم جواز الاعتماد على

قول الميت فى الفروع. (فاسده) إذ بعد تسليم انعقاد الإجماع فى مثل هذه المسأله التى لم تكن متداوله فى زمان المعصوم و إفاده المنقول منه كالشهره الظن. لا ترجيح لهذا الظن بالنسبه إلى الظن الحاصل فى المسأله الفرعيه لو لم نقل بأن الظن بالواقع أقوى لأن المقصود هو الوصول الى الواقع.

و الجواب عنه أولا: إن منعه السيره استنادا الى انفتاح باب العلم للموجودين فى عصر الامام (ع) إن أراد بالانفتاح إمكان وصولهم الى الواقع علما فهو ممنوع جدا و إن أراد بالانفتاح ما هو الأعم من العلم و الطرق الشرعيه المعلومه الاعتبار فهو حق لكنه لا ينفعه إذ من تلك الطرق قول العالم للجاهل و فتواه فى غير مورد الروايه المنقوله لفظا و معنى. و أما منعه الإجماع بخلاف الحلبيين و الأخباريين فليس فى محله لانقطاع الأول و انقراضه و رجوع خلاف الثانى إلى الخلاف فى الموضوع بواسطه حسابانهم ان الفتوى مغايره لما هو جائز

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٦٦

عندهم و لذلك لو لم يكن العمل بالفتوى عندهم عمل بالرأى لم يكونوا مانعين منها.

(و ثانيا): إن وجوب التقليد على العامى ليس من باب الانسداد بل هو أمر ضرورى و ليس علمه بوجوبه عليه أدنى من علمه بوجوب الصلاه عليه لمسيس الحاجه و توفر الدواعى إليه هذا بالنسبه لأصل مشروعيه التقليد و أما بالنسبه إلى الخصوصيات من أنه هل يجب تقليد الحى أو الميت أو الأصولى أو الاخبارى أو الأعم إلى غير ذلك من الموارد المختلف فيها فان قدر على الترجيح فهو و إلا أخذ بالقدر المتيقن و إلا فحكمه التخيير و إن التفت الى وجوب التقليد فيها لأنها مسأله شرعيه قد

اشتبه عليه الحال فيها و لم يتمكن من الاجتهاد المعلوم اعتباره فيها رجع للمجتهد، فالثمره من عقد هذه المسأله و نظائرها إنما هي للمجتهد إذا رجع العامى إليه فيها.

(و ثالثا): ان لازم كون الظن طريقا للعامى أما انه دام بنیان الشرع أو كون العامى مجتهدا إذ لا اختصاص لدليل الانسداد بالتقليد بل يعم سائر الأمارات التى تفيد الظن.

(و رابعا): أنه قد اشتهر فى السنه الأصوليين ان الظن المانع يقدم على الظن الممنوع عند التعارض مطلقا حتى لو كان المانع أضعف من الظن الممنوع، و الظن الحاصل من حكاية الإجماع و فتوى المشهور بحرمه تقليد الميت مانع من العمل بالظن الحاصل من قول الميت فى المسأله الفرعيه و لو سلمنا الأخذ بالأقوى منهما فلا نسلم أن الظن من قول الميت بالمسأله الفرعيه أقوى من الظن الحاصل بعدم حجتيه.

(و خامسا): إن التقليد لو كان حجه من باب حجيته المطلق فاما أن يكون المعتبر هو ظنه قبل الفحص عن أماره أخرى تعارض قول المجتهد من خبر أو إجماع أو نحو ذلك و هو باطل لأنه يلزم أن يكون ظن العامى أقوى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٦٧

من ظن المجتهد ضروره انه لا عبره بظن المجتهد قبل الفحص فكيف يجوز للعامى أن يعمل بظنه قبل الفحص، و أما أن يكون المعتبر هو ظنه بعد الفحص و هو باطل لقيام السيره على خلاف ذلك و لم نر من المجتهدين من أفتى بوجوب الفحص على العامى فى كل مسأله مع انه يلزم العسر و الحرج العظيم على العامى فالتحقيق أن حجيته التقليد من باب التعبد.

(ثانى الأدله لهم) [استلزام المنع من تقليد الميت شراكه المجتهد للشارع فى الأحكام الشرعيه]

ما حكى عن السيد الجزائرى فى منبع الحياه و هو أن قضيه المنع

من تقليد الميت صحه إحدى صلاتي العامي و بطلان الأخرى إذا مات المجتهد المقلد بين الصلاتين و لازم ذلك أن يكون المجتهد شريك الشارع في الأحكام الشرعيه و هذا لا ينطبق على أصولنا لأن علمائنا يحكون كلام المعصومين و يعملون به من دون تفاوت بين حياتهم و مماتهم.

و الجواب عنه (أولاً): بالنقض بصوره ما إذا عرض للمجتهد الحي ما يوجب العدول كالفسق أو الجنون أو الكفر أو تبدل رأى. (و ثانياً) بالحل بأن هذا ليس فيه شركه للشارع في الاحكام و إنما هو بيان لأحكام الشرع غايه الأمر أن ذلك البيان سقط عن الحجيه و صار غيره حجه.

(ثالث الأدله لهم) الاستصحاب

و هو يقرر على وجوه ثلاثه:

(أحدها) استصحاب حكم نفس الواقعه التي يريد التقليد فيها نظير استصحاب أحكام الشرائع السابقه و أحكام الحاضرين في زمن الخطاب بالنسبه للموجودين فعلاً كأن يقال ان الواقعه كان حكمها كذا لفتوى المجتهد الميت به فالأصل بقاءه.

(ثانيها) استصحاب الحكم الشرعي الفرعي الثابت لفتوى المجتهد الميت كأن يقال إن فتوى المجتهد الفلاني كان ثابتاً لها جواز الأخذ بها و الأصل بقاءه.

(ثالثها) استصحاب الحكم الوضعي و هو حجيه قول المجتهد.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٦٨

(و الحاصل) إن الاستصحاب فيما نحن فيه يتصور تاره في حكم نفس الواقعه و أخرى في حكم الأماره التي قامت عليه أعنى فتوى المجتهد الميت و الثاني يتصور بنحوين فإنه تاره يتصور بالنسبه لحكمها التكليفي و هو جواز الأخذ بها و تاره لحكمها الوضعي و هو حجيتها. و لكن لا يخفى انه لا يصح الاستصحاب الأول من جهه عدم اليقين السابق إذ ليس عنده علم سابق بأن الواقعه حكمها ما أفتى به المجتهد الميت و هكذا ليس عنده أماره

معتبره إذ ليس عنده إلا فتوى الميت بذلك و هي غير معلومه الحجيه لديه لأن الكلام في حجيتها بخلاف أحكام الشرائع السابقه فإنه قد قامت الحججه عليها بأخبار نبيهم الصادق الأمين.

(إن قلت) إن فتوى المجتهد أماره معتبره على حكمها بواسطه أدله التقليد الداله على حجيتها و إنما الكلام ان الحكم الذى هو مدلول الفتوى يثبت للمكلفين بعد موت المجتهد. نظير أحكام الشرائع السابقه فإن الشك في ثبوتها للمكلفين بعد نسخ الشريعه السابقه (قلت): نحن نشك في بقاء الفتوى على حجيتها بعد موت المفتى بها بحيث يكون الموت مسقطا لحجيتها حتى في ظرفها أو مزيلا لحجيتها بعد موته فلم يكن للمكلف بعد موت مفتيها إحراز حجه على الحكم الذى تضمنته.

(إن قلت): انه يستصحب الحجيه للفتوى. (قلنا): هذا رجوع الى الاستصحاب بالوجه الثالث. ثم ان الاستصحاب الثانى يرجع للثالث إذا قلنا بأن الأحكام الوضعيه مجعوله بالذات فان جواز الأخذ بقول المجتهد عبارته عن حجيه قوله أو منتزع منها كما يرجع الثالث للثانى لو قلنا بأن الأحكام الوضعيه مجعوله بالتبع فإنه حينئذ معنى جعل الحجيه عبارته عن جعل جواز الأخذ بقول المجتهد. و كيف كان فالجواب عن الاستصحابين المذكورين:

(أولا) أنه لا يقين للعامى الحى سابقا بثبوت الحجيه و جواز الأخذ بقول المجتهد الميت لا وجدانا كما هو واضح و لا تعبدا إذ لا دليل للعامى عليه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٦٩

إلا- فتوى المجتهد الميت و هي مشكوكه الحجيه بالنسبه للعامى فعلا- كما ذكره بعض محشى العروه (و لا يخفى ما فيه) فان الفتوى حجه فى ذلك الزمان بواسطه أدله التقليد. ففي زمان حياه المجتهد متيقن ثبوت الحكم المذكور أعنى حجيه قوله (إن قلت) ان

أدله التقليد إنما تثبت حججه قول المجتهد لمن أخذ به و رجع اليه و هذا لم يكن آخذاً به حتى يكون حجه عليه سابقاً (قلنا) هي تثبت حججه مطلقاً من دون القيد المذكور فلا وجه للتقييد به.

(و أوجب ثانياً) عن الاستصحابيين المذكورين بأنهما باطلان لأنهما تعليقيان لأن العامى إنما يكون قول المجتهد حجه عليه أو يجوز له الأخذ به لو كان موجوداً فى زمان المجتهد أو كان بالغاً فى زمانه أو عاقلاً فى زمانه فهما استصحابان لأمرين معلقين على وجود الموضوع و هو العامى أو على صفة من صفاته كبلوغه أو عقله لو كان موجوداً فى زمان المجتهد و لكن المجتهد مات قبل بلوغ العامى أو عقله و قد بنى على ذلك على ما ببالى المرحوم استاذنا المشكينى و بعض محشى العروه (و لا يخفى ما فيه) فان المستصحب هو حججه قول المجتهد الميت و جواز الأخذ به بنحو القضية الحقيقية بمعنى ان قوله حجه على العامى المكلف باعتبار أفراد المحققه و المقدره الوجود فإنه كل فرد عامى مكلف سواء كان موجوداً أو يوجد فى زمن ذلك المجتهد يجوز له الأخذ بقوله و يكون قوله حجه عليه على سبيل التعيين إذا لم يكن مجتهد غيره أو التخيير لو وجد مجتهد مساوياً له فهذه القضية هي المتيقنه تعبداً فى زمان حياه المجتهد بواسطه أدله التقليد و نشك فى بقائها بعد موته فنستصحبها نظير استصحاب أحكام الشريعة السابقه بل و نظير استصحاب سائر الأحكام كصلاه الجمعة عند حضور الامام عليه السلام فان المتيقن سابقاً ليس الحكم لخصوص الأشخاص السابقين بخصوصيه وجودهم بل المتيقن هو الحكم للإنسان المكلف بما هو إنسان متحقق فى ضمن أفراد و نشك فى

اختصاص هذا الحكم بالسابق أو أنه باقى هذا الحكم للأزمنه اللاحقه و هكذا استصحاب أحكام الحاضرين بالنسبه للموجودين بعد زمانهم فنشك ان زمن الحياه له مدخلية فى الحكم، كما نشك فى أن زمن الشريعه له مدخلية فى الحكم، كما نشك ان زمن الحضور له مدخلية فى الحكم فنستصحب بقاءه بعد ذلك الزمن (و بعبارة أخرى) ان المتيقن السابق تعبدا بواسطه أدله التقليد هو الحكم بالحجيه و جواز الأخذ لكل مكلف شأن سائر الأحكام الشرعيه و لكن نشك فى بقاءه لاحتمال أن الحياه لها دخل فى تحققه كما نشك فى بقاء وجوب صلاه الجمعه بعد زمن حضور الامام (ع). (و الحاصل) ان مقتضى الأدله ان الحياه ظرف للحجيه و ليست من مقومات موضوعها لعدم تقييدها بها و لو سلمناه فالعرف يراها ظرفا لا أنها من مقومات الموضوع.

(و أجب ثالثا) عن هذين الاستصحابين فى الكفايه ما حاصله انه لا مجال للاستصحاب لعدم بقاء موضوع المستصحب عرفا الذى هو شرط فى جواز الاستصحاب، فان الموضوع للحجيه و جواز الأخذ هو رأى المجتهد بدليل انه إذا تبدل رأيه لا يجوز تقليده فى رأى المتبدل و من المعلوم ان رأى غير باق بنظر العرف بعد الموت و ان لم يكن واقعا يندم لكن العرف يرى ان الموت يندم به الإنسان و آرائه لبنائه على تقوّم ذلك بالحياه التى زالت بالموت، و لذا يرى ان حشره يوم القيامه من باب اعاده المعدوم، و قد تقرر فى باب الاستصحاب ان المدار فى بقاء الموضوع و عدمه على نظر العرف لا العقل و لا الواقع.

(إن قلت) فعلى هذا كيف يستصحب بعض الأحكام الثابته حال الحياه

كطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته له (قلنا) ان ذلك لما كان فى نظر العرف غير متقوم بحياته و إنما يرى انه متقوم ببدنه و جسمه الباقى بعد موته، فيكون العرف يرى ان الموضوع لها باقى بعد الموت و إن احتمل ان الحياه لها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٧١

دخل فى عروضها واقعا (و لا يخفى ما فيه) لما تقدم فى جواب الدليل الخامس من أدله المانعين ص ٣٥١ من أن الفتوى بقائها أمر اعتبارى لا- عينى خارجى و يكون منشأ اعتبارها هو حدوث الرأى مع عدم إفساده من المفتى بها أو نقول ان نفس حدوث الفتوى موضوع لحجيتها نظير حدوث الشهاده فإنه موضوع للحجيه على التمليك و نظير حدوث الحد فإنه موضوع لحرمة الاقتداء بالمحدود و أما عدم جواز تقليده فى الرأى المتبدل فلظهور فساد الرأى و خطأه مضافا إلى ان الفرق موجود هو وجود دليل خاص على ذلك.

(و أجب رابعا) عن هذين الاستصحابين بما ذكره بعض أساتذه العصر ما حاصله ان الشك إنما هو فى حدوث التكليف بجواز الأخذ بالفتوى بعد موت المفتى لأن مرجع الشك إلى الشك فى سعه التكليف و ضيقه بالنسبه لمن يوجد بعد موت المفتى فانا نحتمل أن تكون حجيه فتوى المجتهد مختصه بمن عاصره و كان من وظيفته الرجوع اليه، و أما العامى الموجود بعد موته فلا علم بحجيه فتواه فى حقه و لا- علم بجعل الحكم فى حقه و لو بنحو القضييه الحقيقيه حتى يجرى الاستصحاب و يثبت به بقاء الحكم بل الذى يجرى فى حقه استصحاب عدم الجعل بلا معارض (و الحاصل) انه لا يقين سابقا بحجيه فتوى المجتهد الميت بالنسبه لمن

وجد بعده و إنما ثبت اليقين بالحجيه بالنسبه إلى الموجودين في زمانه كما قد ذكره عند البحث عن جريان الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقه من أن مرجع الشك في نسختها إلى احتمال ضيق دائره الجعل و عدم سعتها بالنسبه إلى من يوجد في زمان التشريع للشريع الللاحقه فيكون المراد بالنسخ بيان أمد الحكم بحسب الجعل الأول لا رفعه لكونه مستلزم للبداء المستحيل في حقه تعالى. و (بعبارة أخرى) إن الحجيه المستصحبه إن أريد بها الحجيه الفعلية فاستصحابها يكون من الاستصحاب التعليقي و ذلك لفرض دخول الحياه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٧٢

و البلوغ في تنجز الأحكام إذ لا يعقل ثبوت الحجيه الفعلية للمكلف قبل وجوده و إن أريد بها الحجيه في مرحله الإنشاء و الجعل فالاستصحاب في هذه المرحله و إن لم يكن من الاستصحاب التعليقي إلا أنه لا يقين في هذه المرحله بالثبوت ليكون الشك شكاً في البقاء بل الشك إنما هو في جعل الحجيه لمن يوجد بعد المجتهد لاحتمال تقييد موضوع الجعل بحياه المجتهد فيشك في سعه موضوعه و ضيقه فالمعدوم في عصر المجتهد أو الذي لم يكن بالغاً أو عاقلاً يشك في شمول الجعل بالنسبه اليه و معه يرجع إلى استصحاب العدم الأزلي. قال: و بهذا يشكل استصحاب الأحكام للشرائع السابقه و في استصحاب عدم النسخ في شريعتنا المقدسه لوجود القدر المتيقن في الموردين و في الزائد يرجع إلى استصحاب العدم الأزلي لعدم العلم بانتقاضه ففي المقام القدر المتيقن جعل الحجيه لفتوى المجتهد حال حياته. و أما جعل الحجيه لفتواه بعد موته فهو مشكوك فيه فيرجع إلى أصله عدمه و لا يعارضه استصحاب الحجيه الثابته حال حياته. (و لا

يخفى ما فيه) فانا نختار الشق الأول و نستصحب الحجيه الفعليه بنحو القضيه الحقيقيه فإن المستفاد من أدله التقليد حجيه الفتوى فعلا لكل مكلف فهذا الحكم فى حد ذاته نستصحبه للمكلف بعد وفاه المجتهد فنقول ان فتوى المجتهد كانت حجه فعليه على كل مكلف حين حياه المجتهد فهكذا بعد حياته فليس ذلك من الاستصحاب التعليق و قد تقدم توضيح ذلك فى ص ٣٦٩ فى جواب الإيراد الثانى على الاستصحابيين، و انا نختار الشق الثانى، و دعوى عدم اليقين بالثبوت لاحتمال تقييد موضوع الجعل إلخ. فهى فى منتهى الغرابه لأن لازمته إنكار الاستصحاب فى كل مورد يكون الشك من جهه عروض حاله على الموضوع كما لو شك فى كراهه الماء المسبوق بالكراهه أو إضافته بعد ما كان مطلقا أو فى بقاء اجتهاد المجتهد أو عدالته فان الشك إنما يكون من جهه الشك فى بقاء الموضوع الحقيقي له لأن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٧٣

الموضوع الحقيقي عله تامه لتحقق المحمول و حينئذ فلا يتصور الشك فى المحمول إلا مع الشك فى الموضوع، و عليه فيكون الشك لدى الحقيقيه ليس شكا فى البقاء و المتيقن السابق غير المشكوك اللاحق فالمجتهد المذكور بعد عروض المرض أو احتمال عروضه له بحسب الدقه غير المجتهد الذى تيقن ثبوت الاجتهاد له و إلا لما كان متيقن الاجتهاد سابقا و الآن قد شك فى اجتهاده، و هذا يرجع للإشكال المعروف فى استصحاب الأحكام من عدم اتحاد القضيه المشكوكه مع المتيقنه فى استصحابها لأنه مع اتحادهما لا يعقل الشك فى الحكم لكون الموضوع عله تامه لثبوت الحكم إلا على البداء الممتنع على الشارع المقدس، ففى الآن الثانى الذى يشك فى ثبوت

الحكم ان كان الموضوع السابق موجودا فلا يشك في الحكم و إن كان غير موجود أو مشكوك الوجود فلا مجال للاستصحاب لعدم اليقين بالحكم سابقا لهذا الموجود فعلا- بعين ما ذكره الخصم، وقد أجاب عنه القوم بما حاصله: انا نختار عدم بقاء الموضوع على الوجه الذى كان عله لثبوت الحكم و ليس المتيقن السابق عين المشكوك اللاحق بحسب الدقه العقلية إلا أن ذلك لا يضر بالاستصحاب لأن الميزان فيه هو نظر العرف، فاذا كان العرف يرى بأن المشكوك اللاحق عين المتيقن السابق صح الاستصحاب لصدق البقاء ففي ما نحن فيه ان الحكم لما كان متيقن الثبوت لماهيه المكلف باعتبار أفراده و بعد موت المجتهد يشك في ثبوته لها لاحتمال دخل حياه المجتهد في موضوعه و لكن العرف يرى ان هذا شك في بقائه لها لا شك في حكم جديد لها و ان حياه المجتهد من قبيل الظرف للحجيه كانت أدله الاستصحاب تقتضى استصحاب ذلك الحكم لماهيه المكلف باعتبار أفراده هذا مضافا إلى انه لو بنينا على ذلك لم يتم استصحاب حجيه الروايه بعد موت الراوى، و لا الشهاده بعد موت الشاهد، و لا اليد بعد موت ذبيها (و الحاصل) ان التكليف بالأخذ بالفتوى و حجيتها لما كان بنحو العموم للمكلف باعتبار

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٧٤

ما يوجد له من الأفراد بمعنى انه حجه على كل مكلف وجد أم لم يوجد بنحو القضييه الحقيقيه و لكن نشك في أن زمان المفتى قيد للتكليف بالأخذ بالفتوى أو ظرف له فيكون الشك في وجود التكليف فيما بعد ذلك الزمان شك في بقائه في نظر العرف الذى هو الميزان فى صدق الشك فى البقاء

و عدمه فى باب الاستصحاب فىكون نظىر الشك فى وىوب صلاه الجمعة فىانه فى عصر الامام (ع) التكلىف بها عام لكلى المكلف سواء كان موجودا أو يوجد فى زمانه و لكن ىشك فى بقاء هذا التكلىف بعد غىبه الإمام (ع) للشك فى أن حضوره كان من قبىل الظرف للتكلىف المذكور أو من قبىل الشرط، و حىنئذ فىستصحب ذلك الحكم و هو وىوب صلاه الجمعة إلى الزمان الثانى، و أىضا نظىر استصحاب أحكام الحاضرىن بالنسبه للموجودىن بعدهم، و لعل الخصم تخىل ان الحكم المذكور للافراد الخارجىه لا لكلى باعتبار ما له من الأفراد فذهب به الوهم الى أن الشك إنما كان فى الحدوئ لا فى البقاء، و لو تمَّ ما ذكره لزم عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعىه المشكوك فىها من جهه الزمان فلا ىصح استصحاب مثل وىوب صلاه الجمعة بالنسبه إلى الموجودىن فى زمان الغىبه للاحتمال المذكور.

(و أجب خامسا) عن الاستصحاىبن كما عن بعض أساتذه العصر بأن الاستصحاب إنما ىجرى عند عدم الدلىل، و قد دل الدلىل على اشراط الحىاه فى المفتى بالإجماع على ذلك و ظهور الآىات و الرواىات الداله على حجه فتوى المجهئد فى ذلك، أعنى فى اعتبار الحىاه فى المفتى (و لا ىخفى ما فىه) فان المستدل بالاستصحاب إنما ىستدل به على فرض عدم وجود دلىل شرعى على ذلك مضافا الى ما عرفت من عدم تمامىه الإجماع ص ٣٤٩ و عدم تمامىه دلالة الآىات و الرواىات على ذلك ص ٣٥٨ و ٣٥٩.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٧٥

(و أجب سادسا) عن الاستصحاىبن بأن الموضوع لجواز التقلىد هو رأى المجهئد و ظنه و هو غير باقى قطعاً بعد موته لزوال بزوال

الحياه. و جوابه ما عرفته من أن الرأى حدوثا مع عدم إفساده من صاحبه هو الموضوع لجواز التقليد و ان بقاءه أمر اعتبارى لا عينى خارجى و العقلاء يعتبرون بقاءه بعد موته و لا يرون الموت يرفعه عن صاحبه بخلاف ما إذا أفسده صاحبه كما تقدم ص ٣٥١.

و قد أورد بعض أساتذه العصر على هذا الجواب بما حاصله انه إنما يتم ذلك إذا كان الموضوع للحجيه هو الرأى بما هو فإنه يمكن أن يقال ان حدوثه كاف فى ثبوت الحجيه له حدوثا و بقاء و لو فرضنا ارتفاعه خارجا، و أما إذا كان الواجب على العامى هو الرجوع الى الفقيه و العالم و الناظر فى الحلال و الحرام و أهل الذكر و غير ذلك من العناوين الغير القابله للانطباق على الميت كما استظهرناه من الأدله اللفظيه فلا تتحد القضيه المتيقنه و المشكوك فيها، فان الظاهر من من أدله التقليد أن يكون المرجع متصفا بهذه الأوصاف حين ما يرجع له العامى و لا عبره باتصافه فيما مضى و بذلك يظهر الفرق بين المقام و مسأله حجيه الخبر، فإن الحجيه فى تلك المسأله إنما تثبت للخبر بما هو فالمرجع هو نفسه فلا عبره بحياه المخبر، و هذا بخلاف المقام، فان المرجع فيه عنوان العالم و الفقيه و نحو ذلك.

انتهى. (و لا يخفى ما فيه) لما تقدم فى جواب الدليل الثالث عشر من أدله المانعين ص ٣٥٩ من أن أدله التقليد تدل على حجيه الفتوى إذا كان المفتى بها حين إفتائه بها متصفا بالصفات المعتره فى المفتى نظير المستفاد من أدله حجيه الخبر فإنها إنما تدل على حجيه الخبر إذا كان المخبر حال اخباره به متصفا بالصفات المعتره

فى المخبىر فان كل من الأدله نظرها لنفس الفتوى و الروايه و ليست أدله التقليد تدل على الرجوع لنفس الشخص المتصف بالصفات المذكوره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٧٦

فإنه لا معنى له فلو دلت لا بد من حملها على الرجوع الى فتواه و رأيه صوتا للكلام عن اللغويه مضافا الى أنه منها ما اشتمل على الفتوى كيف و من أدلته الانسداد و الفطره و الإجماع و السيره و هى موضوعها الفتوى، ثم كيف يفرق بين الخبر و الفتوى مع ان الأدله لكلا البابين واحده عند الكثير فلو لم يفهم القوم ذلك لما استدلوا على حجيتها بأدله لفظيه واحده فإذا كان موضوع الحجيه هو الرأى بما هو رأى لكن بشرط أن يصدر حال اتصاف صاحبه بالصفات المطلوبه فى المفتى نظير الروايه كان الموضوع للحجيه موجودا بعد الموت لأن الموضوع هو نفس الفتوى و نفس الرأى نظير الروايه فإن وجودهما اعتبارى منشأ صدورهما مع عدم الصدور من صاحبهما ما يدل على فسادهما أن نقول ان الموضوع للحجيه نفس حدوث الرأى و الروايه نظير حدوث الحد الموجب لحرمة الصلاه خلف المحدود كما التزم به بعضهم.

(و أوجب سابعا) عن الاستصحابيين بأن قاعده الاشتغال تعارضهما لأن المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين و هو الأخذ بقول المجتهد الحى و بين التخيير بين الميت و الحى، فالفراغ اليقيني إنما يحصل بالأخذ بالحى (و فيه ما لا يخفى) فإن قاعده الاشتغال لا تعارض الاستصحاب كما قرر فى محله من انه مقدم عليها لحصول الفراغ اليقيني التعبدى به.

(و أوجب ثامنا) عن الاستصحابيين انه ان أريد الاستصحاب للحكم الواقعى فلا يقين به فى السابق لأن الأحكام الواقعيه لا يقطع بها

إلا- من ضروره أو إجماع أو خبر محفوف بالقرائن القطعيه أو تواتر و إن أريد استصحاب الحكم الظاهري فموضوعه ظن المجتهد الحي لأنه من جهة وجوب العمل بظن المجتهد و الظن قد زال بالموت قطعا (و لا يخفى ما فيه) فإنه منقوض بكل حكم قامت الاماره المعتمره عليه إذا شك في بقاءه لأن الحكم الواقعي لا يقين به سابقا و الحكم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٧٧

الظاهري موضوعه الظن و قد زال و بالحل انا نستصحب الحكم الواقعي و اليقين الحاصل به هو اليقين التعبدى فإنه قد حقق في محله أن لا- تنقض اليقين بالشك يشمل اليقين التعبدى، سلمنا نستصحب الحكم الظاهري و موضوعه الظن لكن الموضوع لا يزول بالموت لأن حدوث الظن هو الموضوع نظير الحد يثبت بمجرد حدوث الجريمة، نعم إنما يزول لو أفسد هذا الظن نفس الظان كما تقدم تفصيل ذلك ص ٣٧١ فعند حصول الظن تثبت الحجيه و بعد الموت نشك في زوالها من جهة احتمال اعتبار الحياه في حجيته أو كون الموت مانعا منها فنستصحب بقاءها و استصحاب الحكم الظاهري أكثر من أن يحصى فإننا لو أجرينا البراءة أو أصله الطهاره ثم شككنا فيها استصحبنا ذلك الحكم الظاهري (و أجب عن الاستصحابين تاسعا) بأن الاستصحاب إنما ينفع في المقام إذا كان الميت أعلم من جميع المجتهدين الاحياء أو أنه لم تعلم المخالفه بينه و بينهم، و أما في صوره العلم بالمخالفه و كان في الاحياء من هو أفضل منه أو مساويا له لم يكن قوله حجه أما مع وجود الأعلم فالوجه ظاهر و اما مع التساوى فلأن دليل الحجيه لا يشمل المتعارضين و القائل بالتخيير إنما استند

للإجماع، و من الظاهر انه لا- إجماع فى المقام فالأمر يكون فى المقام دائر بين التعيين و التخيير فى الحجيه و المرجع فيه أصاله الاشتغال لأن الشك فى الحجيه مساوق للقطع بعدمها فتحصل ان الاستصحاب بعد موت المجتهد اما أن لا يتم فى نفسه و اما أن لا- يفيد القائل بجواز تقليده ابتداء (و لا- يخفى ما فيه) أولا انا نتكلم فى حجيه فتوى المجتهد الميت مع قطع النظر عن الأمور الآخر من كونه فاسقا أو مفضولا أو نحو ذلك فان الكلام فيه مع فرض المساواه من جميع الجهات ما عدى الحياه.

(و ثانيا) مع جريان الاستصحاب و قطع النظر عن الأدله كما هو المفروض

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٧٨

لا أثر لأعلميه الاحياء عند من يرى الرجوع الى الأعلم من جهه قاعده الاشتغال لأن الاستصحاب حاكم عليها، و أما دعوى عدم شمول دليل الحجيه للمتعارضين فغير صحيحه لما سيجىء إنشاء الله فى مبحث اشتراط الأ-علميه شموله لهما و ان مقتضى القاعده هو التخيير، و قد أطلنا الكلام هناك فى هذا المقام نظرا لأهميته بين العلماء الاعلام.

(و أجب عن الاستصحابين عاشرا) ان الاستصحاب ان كان للحكم الواقعى فلا- يقين به فى السابق كما هو واضح و ان كان للحكم الظاهرى فأیضا لا يقين به لان اليقين به فرع وجود المكلف فى زمان حياه الميت و رجوعه اليه و المفروض عدم وجود المكلف فى حياه المجتهد و عدم تحقق الرجوع إليه فى وقت من الأوقات فأین له اليقين بالحكم الظاهرى، و اما أصل الشرطيه و هى انه «لو كان فى زمان حياهه لكان حكمه كذا» فهى معلومه و لم يقع فيها شك أصلا لكن

اليقين بها لا يجدى فى إثبات حكم ظاهرى للمكلف لصدق الشرطيه مع امتناع طرفيها و فى المقام لم يوجد المكلف فى حياه المجتهد فامتنع ثبوت الحكم الظاهرى له فكيف يستصحب، و اما استصحاب أحكام الشرائع السابقه فلا ريب فيه لتماميه أركان الاستصحاب فيها، للعلم بثبوت الحكم الشرعى الواقعى فى الزمان السابق على نهج القضايا الحقيقيه فأين هذا مما نحن فيه، و قد ظهر لك ما فى هذا الجواب مما ذكرناه فى الأجوبه السابقه، فإن أدله التقليد تدل على حجيه الفتوى من دون تقييدها بالرجوع للفتوى كما تقدم و هل هو الا عين المتنازع فيه، ثم انه على تقدير التقييد يثبت عدم حجيه الفتوى للمكلف الموجود بعد موت المفتى لعدم حصول القيد و هو الرجوع له زمن حياته فلا- نحتاج الى هذا الكلام، ثم قد عرفت ان المستصحب هو الحكم الواقعى المتيقن بواسطه قيام الاماره عليه و هى دليل التقليد، و المستصحب ليس بقضيه شرطيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٧٩

و إنما هو قضيه فعليته فراجع ما ذكرناه فى الأجوبه عن الاستصحابين يتضح لك الحال إنشاء الله.

(رابع الأدله للمجوزين) لتقليد الميت مطلقا آيه النفر فى سوره البراءه

و هى قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ فَإِنَّ آيَهُ ظاهره فى وجوب التفقه و وجوب الإنذار و هما يستتبعان وجوب الحذر و القبول الشامل بإطلاقه لفتوى الحى و الميت فإنه يصدق على الميت بلحاظ زمان حياته انه أنذر بهذه الفتوى و حصل لمقلده التخوف و لو بعد مماته فيجب اتباعه و لو أبيت عن ذلك فلنفرض ان المجتهد قد أنذر فى حال حياته و لم يتبعه العامى عصيانا ثم بدا

له بعد موته اتباعه فهل ترى عدم صدق الإنذار في مثله و يتم المدعى في الباقي بضميمه عدم القول بالفصل. (و أجيب عن ذلك) ان ظاهر الآيه اختصاص الحكم بإنذار الأحياء لأن الحياه لها مدخله في حقيقه الإنذار. و الأمر بالتفقه و الإنذار متوجهان الى الأحياء (و لا- يخفى ما فيه) لوضوح عدم مدخله الحياه في حقيقه الإنذار و بقائه بعد الموت ألا ترى يصدق عرفا و لغه الإنذار على تهديد الميت و تحذيره لقومه أو أولاده بشىء يقع بعد مماته، و الغريب ان هذا المورد استدل بهذه الآيه تبعا للقوم على حجيه الروايه فلو تمّ ما ذكره لم يصح منه و منهم الاستدلال بها على حجيه الروايه في هذه العصور لأنه لا بد و أن يكون في سلسلتها راوى ميت.

(خامس الأدله للمجوزين) آيه الكتمان

و هي قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ و قد تقدم تقريب الاستدلال بها على جواز التقليد في أدلته و إذا تمّ الاستدلال بها على ذلك فهي غير مختصه بالأحياء بل تدل على وجوب القبول من الأموات

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٨٠

و الأحياء فراجع ذلك (و دعوى) انه لا- إطلاق لها بالنسبه إلى الميت إذ لا- يعقل في حقه الكتمان (مدفوعه) بأنه يتصور فيه الكتمان باعتبار زمان حياته فهي حيث دلت على ان هذا الميت يحرم عليه الكتمان حال حياته فتدل على وجوب قبول ما صدر منه حال حياته و لو بعد مماته ألا اللهم أن يقال انه لا إطلاق في المداليل الالتزاميه بالنسبه إلى شىء من الأحوال لأن الاستلزام أمر معنوى كما ينسب ذلك للشيخ الأنصارى (ره).

(سادس الأدله للمجوزين) آيه السؤال

و هو قوله تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* بتقريب ان المراد بالسؤال هو الرجوع لهم لوضوح عدم اراده خصوص الاستفهام بقريته مناسبه للحكم للموضوع و الكلام فيها مثل الكلام في الآيه السابقه عليها. و قد يقرب الاستدلال بها بأنه لو سئل ثمّ مات المسؤول قبل عمل السائل و أخذه بالسؤال فإن الآيه تدل على جواز العمل بقوله و يتم في الباقي بضميمه عدم القول بالفصل.

(سابع الأدله للمجوزين) إطلاق ما دل على الرجوع لمثل زكريا بن آدم

و زراره و محمد بن مسلم كما تقدم في ٣١ في أدله التقليد فإنه بإطلاقه يشمل الرجوع لهم أحياء أو أمواتا و لذا استدل بذلك على حجيه رواياتهم على من كان بعد زمانهم.

(ثامن الأدله) [إطلاق ما جاء في التوقيع الشريف من الرجوع إلى رواه الحديث أحياء أو أمواتا]

ما رواه المشايخ الثلاثة في الغيبة و إكمال الدين و الاحتجاج في التوقيع الشريف لإسحاق بن يعقوب الذي قال فيه المرحوم الشيخ محمد طه نجف: انه مقطوع به أو كالمقطوع (و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواه أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله) و وجه الاستدلال انه (ع) أمر بالرجوع إليهم سواء كانوا أحياء أو أمواتا لا سيما و قد شبه حجيه قولهم بحجيه نفسه الزكيه (ع) و لذا استدل به على حجيه الروايه حتى إذا كان الراوى

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٨١

ميتا، و قد أوردنا عليه و أجبتنا عنه عند ما ذكرناه في أدله التقليد ص ٣٢

(تاسع الأدله لهم) [روايه: فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه.]

ما حكى عن الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكري من قوله (ع) في حديث طويل: «فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه». و وجه الدلاله ان الامام (ع) كان في مقام بيان صفات المفتى و لم يذكر فيها الحياه و ذلك يقتضى عدم اعتبارها و لكن الخبر ضعيف إنما يصلح للتأييد به لا التمسك به و يمكن أن يقال انه موثوق الصدور لأن أمارات الصدق ظاهره عليه مع اشتهاؤه و اعتماد جملة من العلماء عليه فيصح التمسك به، و قد تقدم الكلام فيه ص ٢٩ في أدله التقليد فراجع. و نظير ذلك قوله (ع): «من عرف أحكامنا و نظر في حلالنا و حرامنا» فإنه يشمل الحى و الميت إلا انه لا يخفى ان ذلك في المخاصمه و هى لا تكون إلا عند الحى لا الميت فراجع الروايه.

(عاشر الأدله لهم) قول العسكري (ع) في كتب بنى فضال: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا»

فإنه لو كان تقليد الميت حرام لما احتاج الامام (ع) الى هذا الكلام لأنه يحرم على من كان بعدهم أن يأخذ برأى كل أحد مضافا الى أن تخصيص عدم الأخذ برأيهم فقط دون من عداهم يدل على جواز الأخذ برأى من عداهم بعد موتهم و إلا لمنع الامام (ع) من الأخذ بكل رأى أحد بعد الموت. (و دعوى) ان المراد المنع من آرائهم الاعتقاديه لا وجه لها بعد عموم المنع و عدم تقييده (و لا يخفى ما فيه) فإنه مضافا الى انه من المحتمل ان بعضهم كانوا في زمن العسكري (ع) كما قيل ذلك في على بن الحسن الفضال و وجود الشلمغانى عند السؤال. أن حرمه تقليد الميت ليست من المسائل البديهيه حتى الامام (ع) يعتمد عليها في بيان

عدم الأخذ بآراء بني الفضال. و اللقب و الوصف ليس بحجه حتى تدل الروايه بمفهومها على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٨٢

جواز الأخذ برأى صحيح العقيده، و قد تقدم الكلام فى هذه الروايه ص ٢٠٤

(الحادى عشر من أدلتهم) [روايه: هذا دينى و دين آبائى]

ما ورد فى كتاب يونس بن عبد الرحمن المسمى بيوم و ليله عن أبى الحسن (ع) بعد أن نظر فيه و تصفحه قال هذا دينى و دين آبائى. قال الفاضل التونى: و الظاهر انه كتاب فتوى فحصل تقرير الامام (ع) على تقليد يونس بعد موته، و بأن الصدوق صرح بجواز العمل بما فى الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فيه فتاوى أبيه، و بما روى من أمرهم بالرجوع الى محمد بن مسلم و يونس بن عبد الرحمن و الفضل بن شاذان كما هو المحكى عن تراجمهم فى الكشى و تخصيص ذلك بحال الحياه دون الممات يحتاج الى دليل، و أجيب بأن الكتاب المذكور كان كتاب اخبار و لهذا عد من الأصول الأربعمائه و هذا هو الغالب فى مؤلفاتهم و لم يتحقق الى الآن ان أحد من أصحاب الأئمه ألف فى زمانهم (ع) كتاب فتوى إلا أن يشتمل عليها مع أدلتها سلمنا ذلك و لكن شهاده الإمام (ع) بصحته و جب كونه بمنزله الخبر الواحد الصادر عنهم (ع) إلا انه ليس يجوز للعامى العمل به فإنه يكون نظير الخبر المقطوع الصدور فإنه لا يجوز للعامى أن يأخذ به و إنما يجوز ذلك للمجتهد و اما الصدوق فلعله من جهة ان فتاوى أبيه بمنزله متون الاخبار عنده و اما الأمر بالرجوع الى ابان بن تغلب و غيره فقد أجيب عنه بأن ظاهره الرجوع إليهم فى زمان الحياه دون الممات

لا سيما بقرينه السؤال (و لا يخفى ما فيه) فإنه لا ظهور في ذلك، و لذا تمسك بعضهم على حجيه الخبر به مع انه حجه حتى بعد الممات

(الثانى عشر من أدلتهم) قوله (ع): «حلال محمد حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة»

فإن موت المجتهد لو كان مؤثرا في عدم جواز الأخذ بفتواه كان ذلك موجبا لتحريم ما أحل الله تعالى و تحليل ما حرم الله تعالى، و هل هذا إلا مضحكه للنسوان و ملعبه للصبيان (و لا يخفى ما فيه) فان الخصم يدعى ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٨٣

ما أحله الله هو الأخذ بالحي فقط و قد حرم الأخذ بالميت و هذا الحكم موجود ليوم القيامة فلو جعل الأخذ يعم الميت و الحي كان تبديلا لحكم الله و تحليلها لما حرم الله تعالى و هو الأخذ بالميت.

(الثالث عشر من أدلتهم) الأخبار الداله على أن العلماء ورثه الأنبياء

و ان مدادهم أفضل من دماء الشهداء و ان العلماء أفضل من أنبياء بنى إسرائيل.

و وجه التقريب ان تنزيل العلماء منزله الأنبياء و جعلهم ورثه الأنبياء يقتضى عدم سقوط أقوالهم بعد مماتهم كالأنبياء (و لا يخفى ما فيه) فإنها ظاهره فى فضل العلماء و علو منزلتهم و هذا غير مسأله حجيه أقوالهم و اعتبارها عند الشارع ثم ان الرجوع الى الأنبياء ليس من باب التقليد بل من باب حصول القطع من أقوالهم و ليس الرجوع الى العلماء من هذا الباب بل هو من باب التقليد فلا يصح التنزيل من هذه الجبهه و جعل قولهم مثل قول الأنبياء بعد موتهم فتأمل لما ذكرناه فى مبحث الولايه.

(الرابع عشر من أدلتهم) انا نعلم بسبب الاستقراء و التبع للحجيات المجعوله من الشارع عدم مدخله الموت و الحياه فيها

لأننا نرى انه حكم بحجيه قول المعصوم و لم يكن للموت و الحياه دخل فيه و نرى انه حكم بحجيه قول العدلين إذا شهدا عند الحاكم فماتا قبل صدور الحكم و لم يكن الموت يزيل حجيه قولهما و هكذا الروايات لم تبطل بموت روايتها و هكذا قضاء القضاء و حكمهم لم يبطل بالموت و هكذا قول أهل الخبره و ذى اليد و قول أهل البلد فى تعيين القبله و قول الشخص فيما لم يعلم إلا من قبله و قول المرأه فيما يتعلق بفرجها (و الحاصل) انه إذا استقرئنا أبواب الفقه من أولها إلى آخرها نجد كل من جعل الشارع قوله حجه فى حال حياته قد جعله الشارع حجه فى حال مماته، فإذا شككنا فى قول المفتى الذى جعله الشارع حجه فى حال حياته انه حجه فى حال مماته حكمنا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٨٤

بحجيته بعد مماته أيضا للاستقراء المذكور و إلحاقا للفرد المشكوك بالأعم الأغلب لأن

القول بأنه ليس بحجه بعد مmates قول عادم النظر في أبواب الفقه (و فيه ما لا يخفى) فان الاستقراء عندنا ليس بحجه إلا إذا أفاد اليقين.

(الخامس عشر من أدلتهم) انه لو لم يجز تقليد الميت لزم الحرج

لأنه أغلب الناس فاقدون للاجتهاد و لا- ريب في ان الكثير من الأزمنه و الأمكنه تخلو عن المجتهد و عن إمكان التوصل اليه بخلاف ما لو جوزنا تقليد الميت فإنه لهم في تلك الحال أن يرجعوا اليه (و فيه ما لا يخفى) إذ هذا الفرد نادر إذ الغالب التمكن من تقليد الحي و الرجوع اليه و لو فرض تحقق هذه الصوره فلتتزم فيها عدم وجوب تقليد الحي لما ذكره الخصم و لكن لا يوجب ذلك جواز تقليد الميت لان الحرج إنما يرفع التكليف لا انه يثبت التكليف و حينئذ يكون العامى بمنزله ما لا دليل عنده ليرجع للاحتياط إن أمكن و إلا رجع للظن لأنه أقرب طرق الواقع لديه.

(السادس عشر لهم) انه لو لم يجز تقليد العالم الميت لكان مساويا للجاهل

الميت في عدم الاعتناء بقوله و عدم تقليده و هو باطل لقوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (و فيه ما لا يخفى) فإن الآيه الشريفه ليست ناظره للتقليد و عدمه بل هي ناظره للفضيله و الكرامه و الشرف.

(السابع عشر لهم) ان العلماء قلدوا الأموات في أخبارهم

عن ان هذه الروايه عن الكتاب الفلانى و التقطيع للأخبار و وضع كل جزء من الروايه الواحده في باب مناسب له و ان هذا الراوى عدل و ان معنى اللفظ كذا الى غير ذلك، و هو إفتاء منهم مضافا الى انه إذا جاز التقليد في هذه الأمور التي هي أسس الاحكام فليجز في غيرها (و جوابه) ان ذلك ليس بإفتاء منهم بل هي شهاده و اخبار حصل لهم من تتبع الاخبار و تصفح الآثار و النظر في اللوازم لمعرفه الملزومات و لو سلمنا أنها إفتاء منهم لكن الرجوع لهم ليس بتقليد و لذا

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٨٥

نفس المجتهدين يرجعون لهم و إنما هو من باب الانسداد أو من باب الرجوع لأهل الخبره أو من باب حجه الروايه أو لدليل خاص أو غير ذلك، على انا لو سلمنا حجه تقليد الأموات في ذلك فلا نسلم حجه تقليدهم في الأحكام الفرعيه للفرق بين الموضوعين لأن ثبوت الحجه في ذلك لا يوجب حجه التقليد.

(الثامن عشر لهم) ان أدله التقليد إنما هي إمضاء لبناء العقلاء من الرجوع لأهل الخبره،

و لا- ريب ان العقلاء لا يفرقون بين الحي و الميت كما هو الحال في سائر موارد الرجوع الى أهل الخبره (و جوابه) ان هذا مبنى

على فساد ما أقامه المانعون وإلا فيكون ردعا للعقلاء عن تقليد الأموات.

(التاسع عشر) قياس فتوى الميت على فتوى الغائب

(و جوابه) انه قياس مع الفارق لوجوده فى قيد الحياه و تمكنه من البحث و الفحص و إظهار رأيه بخلاف الميت.

(العشرون) اعتبار فتوى الميت فى إجماع السابقين

فلو لم تقبل فتواه لم تقدر مخالفتها و لم تعتبر موافقتها (و جوابه) ان حكم الإجماع غير حكم التقليد و يمكن عكس الدليل عليهم بأن يقال انه لو كانت فتواه ميتا معتبره لاعتبرت فى إجماع اللاحقين.

(الواحد و العشرون) ان الأمر بالكتابه و حفظ الكتب و توريثها

و السيره المستمره على ذلك دليل على اعتبار ما فيها (و جوابه) كما فى شرح مقدمه كشف الغطاء للمرحوم عمنا الأعلى الشيخ حسن ان ما ذكر ان كان بالنسبه إلى كتب الروايه فهو لحفظ الروايه و لا- كلام لنا فيه و ان كان لكتب الفتاوى فهو لتعرف الإجماع و المشهور و ما عليه المعظم و الجمهور و لمعرفه كيفيه الاستنباط و الاستدلال و الانتقال الى الفحص عن المعارض عند تعدد الأقوال و للتنبيه على الفروع و الانتقال الى الافراد الخفيه و ضبط الأبواب و بيان ما عند الأصحاب.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٨٦

(الثانى و العشرون) الأخبار الوارده فى أجور المعلمين و المتعلمين

و طلب التعلم فإنها شامله للأحياء و الأموات (و جوابه) ان التعلم غير التقليد فإنه يكون فى العلوم الغير الشرعيه و فى العقائد الإلهيه و الأصول الفقهييه.

(الثالث و العشرون) ان الفتوى روايه فى المعنى

فكما يؤخذ بها بعد الموت فكذا يؤخذ بالفتوى (و جوابه) ما تقدم منا من الفرق بينهما لأن الفتوى اخبار عن الرأى و لا تخلو من شائبه الإنشاء بخلاف الروايه.

(الرابع و العشرون) [روايه: علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا عليها]

ما رواه محمد بن إدريس الحلبي عنهم (ع) في الطريق الصحيحه و غيرها (علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا عليها) فان ظاهره ان التفرع كالأصل في الأخذ به و كما ان الأصول لا تموت بموت الامام (ع) فهكذا الفروع لأنها مثلها في استناد الحكم إليها (و جوابه) ان التفرع لما كان بحسب نظر المجتهد فجواز العمل به بعد موته يحتاج الى دليل لاحتمال خطأه فيه.

حجج القائلين بالتفصيل بين التمكن من الرجوع الى الحى و بين عدم التمكن

قد عرفت فيما سبق عند تعداد الأقوال في هذه المسأله انه يظهر من المقدس الأردبيلي في مجمع الفائده، و عن العلامه و غيره التفصيل بين صورته التمكن من الرجوع الى الحى فيحرم تقليد الميت و بين صورته عدم التمكن من الرجوع الى الحى اما لفقده أو لعدم إمكان الوصول اليه فيجوز تقليد الميت و لعل صورته الحرج في إمكان الوصول إليه ملحقه بصورته عدم التمكن من الرجوع الى الحى عندهم، و استدلوا على ذلك بلزوم الحرج و العسر المنفيان

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٨٧

في الشرع و استصحاب حججه قول الميت و بأن حكم المسأله قد تحقق و حصل من الدليل و الدليل لم يتغير بموت المستدل، و لا يخفى ان الحرج كما تقدم إنما يرفع التكليف بالرجوع إلى الحى و لا يثبت جواز الرجوع الى الميت و الاستصحاب و ما بعده لو تمّ لكان يقتضى الرجوع الى الميت حتى مع التمكن من الحى (فالحق أن يقال) ان أدله اعتبار الحياه ان كانت تثبت كون الحياه شرطاً عند التمكن فلا بد عند ارتفاعه يثبت حججه قول الميت و ان كانت تثبت كون الحياه شرطاً مطلقاً فعند ارتفاعه يرتفع المشروط و لا يصح الرجوع اليه.

و لا ريب ان الظاهر من أدله الاشتراط كالإجماع و نحوه ان الحياه شرط مطلقا فعند ارتفاعه يرتفع المشروط و هو الحجيه. و عليه لا بد للعامى أن يرجع الى ما يحكم به عقله إذ ليس هناك حى يرجع اليه كما هو الفرض و الذى يحكم به عقله هو الرجوع الى ما هو الأقرب فالأقرب للواقع لعدم وجوب الاحتياط عليه لكونه فيه العسر و الحرج و للإجماع و الضروره الدينيه على عدم وجوبه و لعدم معرفته طرق الاحتياط (و الحاصل) انه يجب على العامى فى هذا الحال أعنى حال عدم التمكن من الرجوع للحى هو الرجوع الى ما يحكم به عقله و الذى يحكم به عقله هو الأقرب للواقع فالأقرب بحسب نظره لأنه لم يكن عنده طريق للواقع قد عبده الشارع به و قد ذكروا القوم ان الأقرب له هو القول المشهور إن أمكن تحصيله للعامى ثم المنقول عن المشهور بشهاده عدلين إن أمكن و إلا فعدل واحد ثم الأخذ بأوثق الأموات و أعلمهم كالشيخ (ره) و العلامه و المحقق و الشهيدين و نظائرهم ثم الأخذ بقول مطلق الأموات ثم الأخذ بمطلق الظن. و لا يخفى ان هذا هو واقع الحال و إلا فقد يحصل له الظن بغير ذلك و هو المتبع لانسداد باب العلم و العلمى عليه، و فى مقدمه جدى كاشف الغطاء انه إذا انسد الطريق على العامى لفقد المجتهد أو بعده أو منعت التقيه و نحوها عن الوصول اليه أو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٨٨

الكتابه له أو تعسر ذلك و كان الاحتياط لا عسر فيه و لا حرج و جب الأخذ به و إلا اعتمد مع العلم بالتكليف و

إجماله مع قابليته فى الجملة على ترجيحه من الأدله من كتاب و سنه أو إجماع ثم شهره منقولين أو محصلين و إن لم يكن أهل لذلك رجع الى الكتب المعتمده المشتمله على فتاوى الأموات الأقرب الى الضبط و الاعتماد فالأقرب ككتب الشهيد و المحقق و نحوهما مباشره أو بالواسطه، و قد علق على ذلك ولده الحسن بقوله و لا يبعد تقديم هذه المرتبه الأخيره على سابقتها لأن هذا نوع من التقليد لمن هو أهل للاجتهاد فى الجملة بخلاف الأولى لقله الاعتماد على رأى غير المجتهد، ثم قال جدى كاشف الغطاء (ره): فان فقد القابليه و الواسطه رجع الى بعض الثقات العارفين فيما يفهمونه من الأدله الأعراف فالأعراف و الأعدل فالأعدل بالمشافهه و بالواسطه و ان تعذر ذلك رجع الى الظنون الحدسيه و الاستقرائيه و خبر الفاسق و غيرها إلا ما دخل فى اسم القياس فى وجه قوى، و قد علق على ذلك شبله الحسن بقوله و يقوى الأخذ به (أى بالقياس) لان تحريمه و الحال هذه محل منع و نظر بل الظاهر تقديم الحكم ببقاء التكليف و العمل بالقياس حين لا مندوحة عنه. ثم قال جدى كاشف الغطاء (ره): و إذا تعذر الجميع و جبت الهجره عن تلك الديار و ربما قيل بالوجوب فى جميع أقسام الاضطراب، و قد علق على ذلك شبله الحسن بقوله و هو الحق ان كان المراد به السفر أو شبه السفر مع عدم الضرر لدلاله آيه النفر و لقاعده باب المقدمه القاضيه بوجوب التعلم و للأخبار المطلقه الداله على طلب العلم و ان كان المراد به مفارقه الأوطان و الاعراض عن البلدان و تحمل الضرر الناشى عن ترك المال الذى يضر

تركه بالحال فوجوبه من جهة فوات اختياري الاجتهاد و التقليد يحتاج الى دليل بل الدليل على خلافه لما دل على نفى العسر و الحرج. و ان الشريعة سمحه سهله.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٨٩

حججه القائلين بالتفصيل بين من علم انه لا يفتى إلا بمنطوق الأدله و بين غيره

قد عرفت فيما سبق التفصيل بين من علم من حاله انه لا يفتى إلا بمنطوقات الأدله و مدلولاتها الصريحه كابنى بابويه و غيرهما من القدماء فيجوز تقليده حيا كان أو ميتا و بين من لا يعلم من حاله ذلك كمن يعمل باللوازم الغير البينه فى الافراد الجزئيه الغير الواضحه الاندراج فلا- يقلد ميتا، و يظهر من صاحب الوافيه القول به، و لعل الوجه فى ذلك ان الأول يكون تقليده عباره عن العمل بالروايه و هو جائز لأن أدله حجيه الخبر تدل على حجيتها سواء كان الراوى حيا أو ميتا و ان الثانى يقتصر فيه على القدر المتيقن و المتيقن من ذلك هو تقليد الحى (و لكن لا يخفى ما فيه) فإنه مضافا الى عدم القول به ممن تقدم على صاحب الوافيه فيكون خرقا للإجماع المركب، إن العامى لا يجوز له العمل بالروايه إلا إذا كان مجتهدا كما قرر فى محله فلا يجوز للعامى أن يعمل بالقسم الأول من باب جواز العمل بالروايه و إنما يجوز له أن يعمل به من باب التقليد و قد فرض الخصم ان القدر المتيقن منه هو الحى.

حججه المفصلين بين صورته موافقه الميت مع الحى و صورته المخالفه

ذهب بعضهم الى جواز تقليد الميت لو كانت فتواه مطابقه لفتوى الحى و عدم الجواز لو كانت مخالفه و استدل على الدعوى الثانيه بالأدله التى أقاموها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٩٠

المانعون من تقليد الميت، و استدل على الدعوى الاولى ان العمل لما كان موافقا لرأيهما كان صحيحا لا محاله لحججه أحدهما سواء قلنا ان التقليد التزام بقول الغير أو عمل به لأنه طريق و كاشف عن الواقع لا يترتب على عدم الالتزام به عدم صحه العمل. نعم يحرم من

باب التشريع الالتزام بحجيه قول الميت شرعا إذا لم يقم دليل على حجيته شرعا.

حجة القول بالتفصيل بين التقليد الابتدائي والاستمراري

قد عرفت فيما سبق ان بعضهم من فصل بين التقليد ابتداء للميت فممنع منه و بين التقليد الاستمراري للميت بمعنى بقائه على تقليده فصحة، و لعل أكثر المتأخرين على هذا التفصيل فاذا قلد مجتهدا ثم مات المجتهد بقى على تقليده له. قال العلامة الشبري حفظه الله و نسب هذا القول إلى علامه زمانه و نادره أو انه الشيخ جعفر النجفي كاشف الغطاء. ثم ان القائلين بالبقاء على تقليد الميت اختلفوا في مقامات ثلاثه: (أحدها) في وجوب البقاء و جوازه، فبعضهم قال بوجوب البقاء، و آخرون قالوا بالجواز و ان العامي مخير بين أن يعدل إلى الحي أو يبقى على تقليد الميت.

(ثانيها) في صحة البقاء على سائر المسائل سواء عمل بها أو لم يعمل أو البقاء على خصوص المسائل التي عمل بها أو التي صارت محل ابتلائه و إن لم يعمل بها أو التي التزم بها في تقليده و إن لم تكن عمل بها و لا محل ابتلائه.

(ثالثها) في صحة البقاء بشرط كون الميت أعلم أو صحة البقاء مطلقا حتى لو كان الحي أعلم.

و قد استدلوا على حرمه التقليد للميت ابتداء

إشارة

بما

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٩١

سبق من الأدله و على صحة التقليد للميت استمرارا بوجوه:

(أحدها) الاستصحاب

، و قد قرر بوجوه:

(منها) استصحاب الأحكام الشرعيه الفرعيه التكليفيه أو الوضعيه التي قلده فيها كوجوب جلسه الاستراحه و نجاسه الماء القليل بالملاقاه و حرمه العصير العنبي و وجوب القصر عند قطع أربعه فراسخ و نحو ذلك لليقين بثبوتها عليه و بعد موت المجتهد يشك في ذلك فيستصحبها.

(إن قلت) ان ثبوت هذه الاحكام لمعروضاتها في حق المقلد متقوم برأى المجتهد و ظنه إذ لولاه لما ثبتت في حقه و إذا كان

الرأى له دخل فى موضوعها فلا- بد فى الاستصحاب من إحراز بقائه بعد الموت (قلنا) ان الرأى ليس له دخل فى عروض الاحكام لموضوعاتها و إنما هو كسائر الحجج التعبدية واسطه فى الكشف و الإثبات فحرمه شرب التن على المقلد بواسطه كشف فتوى المجتهد لا- انه بعنوان أنه أفتى به المجتهد فيجوز استصحابها حتى مع القطع بزوال الرأى بالموت أو النسيان و نحوهما ولا- ينتقض ذلك بتبدل الرأى زمان حياه المجتهد لأن شرط حجيه الرأى هو كاشفيته عن الواقع و مع التبدل تزول كاشفيته نظير الشاهد إذا ظهر له الخطأ فى مستنده، و ليس ذلك من جهه اشتراط حجيه الرأى ببقاء الرأى، مع انا نقول باستصحاب بقاء الرأى بعد الموت كما نستصحب بقاء رأى المجتهد فى زمن حياته و ترتب عليه آثار الحجيه.

(إن قلت) هذا فى آرائه القطعيه إما آرائه الظنيه فحيث بالموت ينكشف له الواقع فهى تزول قطعاً (قلنا) لكن نحتمل بقائها بانقلاب ظنه الى القطع فيكون خروجاً من حد الضعف إلى القوه و فى مثله يجرى الاستصحاب لأن الموضوع هو الكاشفيه و

هي موجوده في المرتبتين.

و (منها) استصحاب حجيه قول المجتهد في حقه أو جواز عمله بقوله.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٩٢

(و منها) استصحاب حرمه العدول عنه على القول بها.

(و منها) استصحاب وجوب البقاء على تقليده فإنه في زمن حياته يجب البقاء فهكذا بعد مماته.

(و منها) ان تقليده قد صح و انعقد حال حياه المجتهد فيستصحب صحته بعد موته، و هذا كما لو صح البيع و انعقد و شك في صحته من جهه عروض عارض و مزيليه مزيل كما لو فسخ المغبون العالم بالغبن حال العقد و شككنا في تأثير فسخه و انه رافع لصحه العقد أم لا فانا نستصحب صحته. و قد أورد على الاستصحاب (أولاً) كما هو في الكفايه انه لا يقين بالحكم شرعا سابقا فان جواز التقليد إن كان بحكم العقل و قضيه الفطره فواضح فان ذلك لا يقتضى أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف و العذر فيما أخطأ و إن كان بالنقل فكذلك لما هو التحقيق من أن قضيه الحجيه شرعا ليس إلا ذلك لا لحكم ظاهري و لا واقعي فلا مجال لاستصحاب ما قلده به لعدم القطع به سابقا إلا على ما تكلفناه في بعض تنبيهات الاستصحاب، انتهى ملخصا و موضحا. (و فيه ما لا يخفى) فإنه لا مانع من استصحاب الحجيه التي هي حكم وضعي فكما كانت ثابتة لفتوى المجتهد زمان حياته فهي ثابتة عند موته (و بعبارة أخرى) ان هذه المنجزيه عند الإصابه و العذريه عند المخالفه لما كانت مجعوله من الشارع و لو بجعل منشئها و لو بنحو تقرير العرف فنستصحبها بعد موت المجتهد للفتوى، مضافا إلا أن ما تكلفه في ذلك المقام أعنى التنبيه

الثانى من تنبيهات الاستصحاب إذا لم يكن هناك ما يقتضى فسادة كفى جريانه و لا وجه لرفع اليد عنه من حيث انه جرى بالتكلف، ثم ان ذلك نظير ما لو شك فى تبدل رأيه. و أورد على الاستصحاب (ثانيا) كما فى الكفايه بما حاصله انه لا بد من إحراز بقاء الموضوع عرفا و لم يحرز فى المقام لأن الرأى قيد لموضوع الاحكام التقليديه عرفا و لو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٩٣

احتمالا. و الرأى منتف عرفا بعد الموت فلا يجوز استصحابها لعدم إحراز بقاء موضوعها (و فيه ما عرفت) من ان العرف لا يرى ذلك قطعا و إنما يرى ان حدوث الرأى مع عدم تبدله و إفساده من صاحبه هو الموضوع و ان حياته لا دخل لها فى الحجيه لأن الحجيه من جهه الكاشفيه عن الواقع و الحياه لا دخل لها فى كاشفيه الفتوى عن الواقع فالموت عندهم كالنوم و الغفله و النسيان.

(ثانى الأدله) [على صحه تقليد الميت استمرارا]

ما ذكره أستاذنا المرحوم الشيخ كاظم الشيرازى (قده) و حاصله انه يمكن أن يقال انه بعد أن أخذ الحكم من الحى و قام الدليل على حجيه فتواه عليه كان ممن يعلم بالوظيفه فلا دليل على جواز رجوعه الى غيره كما يقال مثل ذلك فى العدول من الحى إلى الحى فيثبت المطلوب بمقدمتين:

(إحداهما) حجيه قول الحى بالنسبه اليه. و (الثانيه) عدم جواز رجوع من كان له حجه الى غيره و كلتا المقدمتين ثابتتان. (إن قلت) انا نمنع من حجيه قوله حتى بعد موته لأن حجيه الفتوى متقومه بالظن و الرأى لأن الفتوى ترجع الى نقل ما يقتضيه نظره فى المسأله بعد ضم جهاتها بعضها الى بعض، و من الواضح ان

ذلك قائم برأيه ونظره. بل ما يحكيه المفتي ليس إلا الحكم الظاهري و تقومه بالظن من الأمور الواضحة و لذا يقع وسطا في القضية التي يستنتج منها الوظيفة فيقال هذا ما أدى اليه ظني و كل ما أدى اليه ظني فهو حكم الله في حقي و حق مقلدي و اما زوال الرأي و الظن بالموت فلعله مما لا ينبغي الإشكال فيه لأنهما متقومان بالحياه فبعد الموت تزول الحجية بزوال موضوعها فلا تقاس الفتوى بالروايه أو بالشهاده أو بسائر الحكايات التي لا تتقوم بالظن و الرأي (قلنا) نمنع من كلتا المقدمتين، أما المقدمه القائله بأن حجيه الفتوى متقومه بالرأى و الظن فوجه منعها ان المفتى به هو ما يقتضيه القواعد المقرره و رأى المجتهد و ظنه ليس إلا طريقا لاستفاده ذلك فان المجتهد يخبر بأن مقتضى القوانين الشرعيه لى و لك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٩٤

أيها العامى ذلك فان كان هنا خبر دال على المسأله فواضح، فإن حجيه الأخبار غير مختصه بالمجتهد فهو يخبره عن مفاد الحججه له و ان كان هناك تعارض و ترجيح فكذلك و ان كان هناك روايه و كان لها معارض بدون ترجيح فالوظيفه بمقتضى اخبار التخيير هو التخيير و هذا أيضا غير مختص بالمجتهد و ان لم تكن هناك روايه و كان المقام مقام الرجوع الى الأصول فيخبره المجتهد ان وظيفته هنا الأصل و مفاد الأصل كذا، و ما عرفنا موضوعيه لظن المجتهد فى مقام رجوع المقلد اليه فهو كرجوع المريض الى الطبيب فى معرفه الدواء (نعم) المجتهد يتكل و يستريح الى فهمه و المقلد يستريح للواقع الذى أخبره به كما ان الراوى يستريح إلى الروايه

بمقتضى ما يسمعه و المروى له يستريح الى ما روى له و ليس لشيء من الروايه و السماع موضوعيه فى مقام الوظائف المجعوله فمدخله الرأى و الظن فى الفتوى مثل مدخله الرؤيه و السماع فى الروايه و الشهاده من حيث ان المناط بالمرئى و المسموع. و أما المقدمه الثانيه و هى ان زوال الرأى بالموت يوجب زوال الحجيه عن الفتوى فمنعها من جهه انا نمنع مدخله الرأى فى الحجيه بقاء و إنما له مدخله فيها حدوثا كما يؤيد ذلك بقاء الحجيه و جواز العمل و لو بعد زوال الرأى فى حال حياته بالغفله بل و زواله من رأس ما لم ينته الى توقف أو رجوع عن الرأى إلى دليل و حينئذ فلا مانع من استصحاب حجته و جواز الرجوع اليه بل يمكن المنع من زوال رأيه بعد الموت. غاية الأمر أن يصير مضمونه معلوما و حدسه حسا.

(ثالث الأدله) على جواز البقاء على تقليد الميت

ما روى فى جواب السؤال عن كتب الشلمغانى ممن كانت بيوتهم منها ملائا و كانوا يعملون بها قبل الرده ظاهرا. من قول الشيخ ابن روح (ره) أقول فيها ما قاله العسكرى (ع) فى كتب بنى فضال خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا فإنه يدل على جواز الأخذ

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٩٥

بما رأوا أيضا لو لا الرده. (و دعوى) احتمال ان المقصود بما رأوا نفس الرأى الذى ارتدوا به (فاسده) ضروره أن الرده حدثت بعد امتلاء بيوتهم من كتبهم فهى خاليه عن آراء الضلال و لا أقل من وجود كتاب واحد منها أخذوا منه قبل الرده خالى عن ذلك بحيث يوجب عدم النهى عن العموم. و بالجمله ظاهر العبارة مع قرائن الحال و

شواهد الاعتبار ان الرده مانعه عن الأخذ بالرأى لاشتراط الايمان دون الأخذ بالروايه لكفايه حصول الوثوق فى قبولها من أى شخص كانت. و لا يخدم ذلك ظهورها فى جواز الأخذ ابتداء و استمرارا (ضروره) أن قيام الدليل المخرج لصوره الابتداء لا يوجب سقوط الروايه عن الحجيه فى الباقي، هذا مضافا الى أن السائل ممن كان عاملا- برأيهم لأنه هو موردها و الخطاب و الجواب إنما كانا مشافهه له (و لكن لا يخفى) ما فيه فإنه من المحتمل ان كتبهم كانت مشتمله على الروايات فقط إذ من البعيد جدا اعمال الرأى و النظر فى تلك الأعصار من أصحاب الأئمه (ع) فلما ظهرت منهم الآراء الباطله خشى الشيعة ان ذلك يوجب طرح رواياتهم و لو بواسطه احتمال دس الاخبار المكذوبه بواسطه سوء عقيدتهم فأزال الإمام (ع) الاحتمال المذكور و بين ان خبث آرائهم فعلا لا يضر بما رووه و لما كان قد يتخيل البسيط ان الأخذ بالروايات منهم يصح الاعتماد عليهم فى تلك الآراء الباطله استدرك الامام (ع) و ابن روح (ره) ذلك و قال: ذروا آرائهم.

و قد تقدم الكلام فى هذه الروايه ص ٢٠٤ و ٣٨١.

(رابع الأدله) على جواز البقاء على تقليد الميت السيره

على البقاء على تقليد الميت فان الطبيب إذا قال للإنسان إذا كان هذا سمالا تستعمله يبقى على تقليده له و هى عمدته أدله التقليد و لم يفرق فيها بين الحياه و الموت كيف و الارتكاز الفطرى الذى هو مصدر السيره الذى قد جعلوه هو الدليل على التقليد للعامى لم يكن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٩٦

فيه ملاحظه للموت و الحياه فى كاشفيه الفتوى و حجيتها بل السيره المعلومه من الشيعة فى عصر الأئمه (ع) عدم رجوعهم عما

أخذه تقليداً بعد موت المفتي لهم. ولو كان ذلك لنقل إلينا بواسطة عموم البلوى و مثله يعطى العلم برضاء الامام (ع) و تقريره الشيعة على البقاء، و الإجماع على المنع من تقليد الميت القدر المتيقن منه هو الابتدائي، و الآيات و الأخبار لو دلت على الرجوع للمجتهدين الأحياء فهي مطلقة تشمل من ماتوا بعد الرجوع إليهم احياء فلا رادع عن السيره. و قد أوجب عن ذلك بأن المعلوم لدينا ان نوع أصحاب الأئمة (ع) في عصرهم يأخذون الأحكام على سبيل الروايه عن المعصومين الأطهار (ع) من دون دخل للرأى فيه و هو ليس بتقليد و لم يعلم الى الآن حال من تعبد بفتوى غيره منهم في عصر الامام (ع) انه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته، فكيف يدعى السيره القطعيه و يؤيد ذلك ما في تقارير الشيخ الأنصارى (ره) من الفرق بين ذلك العصر و هذا العصر من أن ذلك العصر لم يكن الاجتهاد فيه مبنى على هذه الظنون و الحدسيات بل يحصل من الروايه الواضحه الصدور البيئه الوجه لمشافهه الواسطه للإمام (ع). (و لا يخفى ما فيه) فإنه من الواضح الجلى ان الشيعة في عصر الأئمة (ع) لم يكن كلهم يرجعون للأئمة في مسائلهم لبعده المسافه و شدة الخوف من الأعداء فكانوا يرجعون لرواتهم في مسائلهم و هم يفتون لهم بما يظهر لديهم من كلمات الأئمة (ع) و لم يكن ذلك بخفيف المؤنه، بل لعله يكون الاشتباه عليهم أزيد و لذا كانت تخفى عليهم أخبار التقيه و يفتى و يعمل بمضمونها و نحن بواسطه ما عندنا من كتب الأخبار يكون الأمر علينا أوضح منهم، سلمنا لكن إذا ثبت جواز البقاء على

تقليد الميت فى بعض المسائل يثبت فى البعض الآخر بضميمه عدم القول بالفصل سلمنا لكن سيره العامه و الركيزه الفطريه على ذلك التى هى مصدر العمل بالتقليد و لم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٩٧

يردعوا الأئمه (ع) عنها.

(و الحاصل) انه لا-ريب فى وجود التقليد فى زمن النبى (ص) و الأئمه (ع) و ليس أمرا مبتدعا فى زماننا قطعاً و لا-شك فى اختلاف المذاهب فى ذلك العصر المذكور و كثره المجتهدين فى عصر الأئمه (ع) و كان العوام يأخذون من كل مجتهد مسأله فلو كان العدول إلى الحى أمرا لازما لوجب على الأئمه ذكره و اشتهر كالشمس فى رابعه النهار لكون المسأله مما تعم بها البلوى فالتقليد كظائره من الخبر الواحد و الإقرار و اليد و البيئه.

(خامس الأدله لهم) ان الإجماع على المنع من تقليد الميت القدر المتيقن منه هو الابتدائى

فيخرج عن أدله جواز التقليد و اما الاستمرارى فيبقى تحتها (و فيه) ان معاقد الإجماع عامه تشمل الابتدائى و الاستمرارى قبل قول المفصل المذكور. هذا و قد عرفت فيما تقدم من أن الإجماع هنا ليس بحجه لوجود المخالف و لاحتمال استناد المجمعين لقاعده الاحتياط و عدم جريان الاستصحاب عندهم فلا فرق بين الابتدائى و الاستمرارى من هذه الجبهه.

(سادس الأدله لهم) التمسك بإطلاق أدله التقليد

بدعوى ان أدله التقليد مطلقه تدل على حجيه فتوى المجتهد لكل مكلف عامى فى زمان حياته سواء مات ذلك المجتهد أم لا، فهى تدل على وجوب الرجوع الى المجتهد و العمل بفتواه سواء مات ذلك المجتهد بعد الأخذ بفتواه أم لم يمتهن (و بعبارة أخرى) ان أدله التقليد إذا كانت منصرفه لتقليد الأحياء بمعنى ان ظاهرها هو الأخذ من الحى، فهى لا-تشمل التقليد الميت الابتدائى و لكنها تشمل الاستمرارى لأنه قد أخذ فيه الفتوى من الحى. و أجاب عنه استاذنا المشكينى (ره) ان الأخذ من الحى صادق بالنسبه إلى الأعمال الماضيه و ليس كذلك بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه بل الصادق فيها هو الأخذ بقول الميت

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٩٨

(و لا يخفى ما فيه) فان المشتق حقيقه فيمن تلبس بالمبدإ فى حينه و هذا يصدق عليه إنه قد أخذ بقول المجتهد حين حياته، و قد أورد المحقق الأصفهانى (ره) على التمسك بالإطلاق على جواز البقاء بأن من شرط التمسك بالإطلاق هو ثبوت المطلق فى سائر مراتب الإطلاق، و المفروض ان رأى الفقيه هو الموضوع الذى يراد ثبوت جواز العمل به فى حالتى الحياه و الممات مع انه ينعدم فى حال الممات بانعدام موضوعه عند العرف (و لا يخفى ما فيه) فان رأى

له وجود اعتبارى بمجرد تكونه فى نفس صاحبه و يكون حالتى الحياه لصاحبه و الممات من الطوارى عليه.

(سابع الأدله لهم) انه لو حكم بوجوب العدول فى الاستمرارى لزم الحرج

و هو منفى فى الشرع (و جوابه) انه لا عسر فى ذلك فهو نظير أخذه المسائل الشرعيه أول تقليده و نظير ما إذا تبدلت آرائه و لا يلزم من العدول اعاده أعماله السابقه حتى يكون عليه عسر و حرج لما تقدم منا فى تبدل رأى المجتهد.

(ثامن الأدله لهم) ان الأمر فى المقام بدور بين الأخذ بالميت

لا احتمال تعينه لفتوى بعضهم بوجوب الأخذ به و بين التخيير بينه و بين الأخذ بالحى.

(و جوابه) انه بعضهم أفتى أيضا بوجوب الأخذ بالحى فلو أريد الرجوع الى الاحتياط فلا بد من الأخذ بأحوط القولين من الميت و الحى و إلا فالتخيير بينهما لا احتمال و جوب كل واحد منهما حذرا من الترجيح بلا مرجح و بطلان تساقطها و بقاء المقلد بلا طريق للواقع أو رجوعه لغير الفتوى.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٣٩٩

أدله المانعين من التقليد الاستمرارى للميت

اشاره

مضافا الى أدله القول بالمتع من تقليد الميت مطلقا استدلال القوم على المنع من البقاء على تقليد الميت بأمر:

(أحدها) ما فى تقريرات الشيخ الأنصارى (ره) من الإجماع على المنع من تقليد الميت مطلقا

كما هو الظاهر من كلماتهم و معاهد إجماعاتهم للمتبع لكلام القوم و قد حدث هذا التفصيل من بعض المتأخرين كما نص عليه السيد الصدر فى المحكى من كلامه و حينئذ فيكون الإجماع منعقد عند المتقدمين على خلاف هذا التفصيل، انتهى ملخصا. و لا وجه لما أجاب به بعض المتأخرين من عدم انعقاده لوجود المخالف أو ان القدر المتيقن هو الابتدائى لما عرفت من أن المخالف هو من المتأخرين لا- من المتقدمين و إطلاق معاهد الإجماعات تشمل الابتدائى و الاستمرارى (و دعوى) صاحب الفصول ان التقليد الاستمرارى ليس بتقليد حقيقه و إنما هو استمرار له فهى فاسده فإن استمرار الشىء عباره عن وجوده فى الآن الثانى و إلا- لم يستمر وجوده. (و الاولى) أن يجاب عنه بأن هذا الإجماع غير كاشف عن رأى المعصوم لا احتمال استناد المجمعين فيه للاحتياط فى نظرهم و عدم جريان الاستصحاب عندهم أو لأدله غير صحيحه فى نظرنا مضافا إلى معارضه إطلاق

هذا الإجماع بإطلاق الإجماع على عدم جواز العدول عن قلدته فإنه مطلق يشمل محل البحث و إطلاق إجماعهم على جواز التقليد للمجتهد فإنه يشمل الاستمرار على تقليده حتى بعد موته و الابتدائي.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٠٠

(ثانيها) ان الأخذ بقول الحى أحوط و أولى

كما هو المحكى عن الفاضل الأسترابادى (و فيه ما لا- يخفى) فإنه كيف يكون أحوط مع الإجماع المدعى على عدم جواز العدول الذى معقده يشمل ما نحن فيه فنحن كما نحتمل الحرمة فى البقاء نحتمل الحرمة فى العدول فمقتضى القاعدة التخيير بينهما كما تقدم فى ثامن الأدله للقائلين بصحة البقاء على تقليد الميت.

(ثالثها) ان الدليل على لزوم التقليد للعامى هو الفطره

فإنه لا دليل له غيرها و القدر المتيقن له هو الرجوع للحى و ما عداه مشكوك الحجيّه و مع الشك فى الحجيّه لا حجيّه كما تقرر فى محله (و جوابه) ان الفطره عند العامى لا يفرق فيها بين الحى و الميت إذ لا يرى أن الحياه و الموت له دخل فى الكاشفيه عن الواقع.

(رابعها) ان العامى إنما يبقى على تقليد الميت بالرجوع إلى الحى

و لا- يجوز للمجتهد الحى أن يفتى بالبقاء على تقليد الميت فى المسائل المخالفه له لأنها فى نظره أحكام بخلاف ما أنزل الله تعالى لفتواها بخلافها (و جوابه) انها ليست بخلاف ما أنزل الله فى حق العامى و هو إنما يفتى للعامى لا لعمل نفسه ألا ترى ان المجتهد يفتى للعامى بأن حكم هذا الماء طاهر له لعدم علمه السابق بنجاسته مع انه بالنسبه إليه يكون نجسا لعلمه السابق بنجاسته.

(خامسها) ان المجتهد بموته ينكشف له خطأه فيما أخطأ به من الفتاوى فيعدل عنه.

و حيث ان موارد العدول غير معلومه فلم يجر الفتوى بالبقاء عليها (و جوابه) انه لا ينافى الجعل للحجيّه العلم الإجمالى بالكذب كما فى الامارات و البيئات سلمنا لكن لا علم إجمالى لنا بعلم الميت بأنه قد أخطأ فى فتاواه إذ لعلها كانت مطابقه للواقع. و عليه فلا نعلم بعد و له عن بعضها إجمالاً، و مع الشك نستصحب بقاء رأيه كما لو شككنا فى تبدل رأيه فى زمان حياته.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٠١

زمان منه (ع) و مع فرض المنافاه فالمقدم هي النسخه الأولى لأن الأصل عدم الزيادة مع انه لا يلزم ظهور الامام منهم (ع) فإن امام العصر (ع) غائب عنا. (و جوابه) ان هذه الروايه إنما تدل على لزوم وجود المجتهد الحي و نحن نقول بذلك فان البقاء على تقليد الميت لا- بد أن يكون العامى يرجع للحي فيه. مضافا الى أن ظاهر الخبر هو الرجوع إليه فى الشؤون العامه من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و اقامه الحدود و حفظ الأموال للقاصرين و غير ذلك مما يتوقف على المجتهد الحي و هذا لا يستطيع أحد إنكاره فإن هذه الأمور لا يستطيع الميت القيام بها و قد تقدم انه لا بد من وجود مجتهد حي يفزع فيها اليه و لعل روايه البصائر ناظره لذلك.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٠٢

(سابعها) ان جواز البقاء على تقليد الميت يوجب انحصار المرجع فى التقليد بواحد

و هو مناف لضروره المذهب كما هو واضح و (لا يخفى ما فيه) انه لا يلزم منه الانحصار إلا إذا قلنا بوجوب تقليد الميت ابتداء و كان الميت أعلم ممن يوجد بعده و قلنا بوجوب تقليد الأعم حتى مع الموافقه للمفضول فى الفتوى مضافا الى أنا لا نسلم منافاته لضروره المذهب.

اختلاف القائلين بصحة البقاء فى ثلاثه مقامات

ثم ان القائلين بصحة البقاء على تقليد الميت اختلفوا فى مقامات ثلاثه:

(أحدها) فى وجوب البقاء و جوازه.

(و ثانيها) فى صحة البقاء فى سائر المسائل أو خصوص ما عمل بها أو ما كانت محل ابتلائه و إن لم يعمل بها.

(و ثالثها) فى صحة البقاء مع كون الحي أفضل بناء على وجوب تقليد الأفضل و فى هذا المقام الثالث توجد سبعة مذاهب فبعضهم جوّز الأمرين بأن يكون المقلد مختارا بين البقاء على تقليد الميت و بين الرجوع الى الحي سواء كان أحدهما اعلم أم لا. جمعا بين ما دل على لزوم البقاء و بين ما دل على لزوم الرجوع للحي.

و بعضهم أوجب البقاء مطلقا مدعيا على ذلك الإجماع. و بعضهم أوجب البقاء إلا إذا وجد من هو أعلم من الميت فيرجع الى الحي الأعم. و بعضهم أوجب العدول إلا إذا كان الميت أعلم فيتخير. و بعضهم فى هذه الصوره أوجب البقاء إذا كان الميت أعلم. و بعضهم أوجب الرجوع الى الأعم منهما و مع التساوى يتخير. و بعضهم فصل بما حاصله انه فى صوره ما إذا كان جاهلا بمخالفه الميت

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٠٣

للحى الذى هو جائز تقليده فى الفتوى فجزو البقاء و فى صوره العلم بالمخالفه فى الفتوى فان كان الميت أعلم أوجب البقاء
على تقليده و ان كان الحى

أعلم أوجب العدول اليه و أما مع العلم بتساويهما أو احتمال أعلميه أحدهما فأوجب الاحتياط.

حجة القائلين بوجوب البقاء على تقليد الميت مطلقا

ذهب مشهور المتأخرين إلى وجوب البقاء مطلقا و إن اختلفوا فيما يجب عليه البقاء هل هو الفتاوى مطلقا أو خصوص الفتاوى التي عمل بها العامى أو خصوص ما إذا كانت محل ابتلائه سواء عمل بها أم لم يعمل و الدليل على وجوب البقاء على التقليد مطلقا ان التقليد إنما يصح إذا لم تكن حجة لديه و هو بتقليده للغير و التزامه بأقواله و فتاويه كانت عنده حجة على الأحكام الشرعيه سواء عمل بها أم لم يعمل ابتلى بها أم لم يبتل. نعم مع عدم تقليده له لم تكن فتاواه أحكاما له لعدم صدق الرجوع اليه و أدله التقليد ظاهره في ثبوت الاحكام في خصوص من رجع الى المجتهد فان قوله تعالى فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنَّمَا تَقْتَضِي حُجِّيهِ الْجَوَابَ بِالنَّسْبِ لِلسَّائِلِ وَ الرَّاجِعَ إِلَيْهِمْ لَا مَطْلُقَ الْمَقْلُدِ إِلَّا إِذَا قَامَ دَلِيلٌ آخِرٌ عَلَى وَجُوبِ مَتَابَعَةِ الْغَيْرِ لِلسَّائِلِ فِي الْجَوَابِ كَمَا فِي السُّؤَالِ مِنَ الْأُمَّةِ (ع) وَ هَكَذَا مِثْلُ قَوْلِهِ (ع) نَعَمْ.

عند ما قال له عبد العزيز بن المهدي ربما احتاج و لست ألقاك في كل وقت أفيونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ منه معالم ديني الى غير ذلك من أدله التقليد الداله على الحجيه لخصوص الآخذ و الملتزم لا مطلق المقلد. و يمكن أن يقال عليه ان العامى إذا لم يرجع للمجتهد الذى قلده فاستصحابه للحجيه أو غير ذلك يقتضى وجوب بقائه و ان الحى إذا رجع إليه العامى لمعرفة احكامه انها هي التي قلده بها الميت أم غيرها يرى أن للعامى حجتين: إحداهما فتوى الميت. و الثانيه الأدله التي

على الحكم الشرعى فإنها فى نظره حجه عليه و على العامى و قد عرفت أن مقتضى تعارض الحجتين هو التخيير.

الحجه الثانيه لهم هو الاستصحاب فإنه يقتضى وجوب البقاء. (و جوابه) انه بعد رجوعه للحى كان رأى الحى حجه عليه فيصح أن يعمل به و لذا يعمل به فى البقاء و عدمه و سيجى ء ان شاء الله تعالى فى حجه القائلين بالتخيير ما ينفعك هنا

حجه القائلين بالتخيير بين البقاء و العدول

احتج القائلون بالتخيير بين البقاء و العدول بوجوه:

(أحدها) إنا نشك فى انه يجب البقاء أو يحرم البقاء و عند دوران الأمر بين الوجوب و التحريم مع عدم وجود أصل أو دليل يعين أحدهما يكون الحكم هو التخيير. (و جوابه) ان الدوران إنما يوجب التخيير فى صورته ما إذا كانا فى مورد لا- يمكن الاحتياط أما فى مورد اختلاف الفتاوى فغالبا يمكن الاحتياط فلا يصح التخيير كأن أحدهما يفتى بالجمعه فيبقى على تقليده فيها و الآخر بالظهر فيقلده فيها ثم هو يأتى بهما احتياطا معا إلا اللهم أن يريد انه من قبيل التخيير بين الحجتين فان الحق عندنا هو التخيير بينهما عند التعارض.

(ثانيها) ان مقتضى حجه فتوى الميت هو استمرار حجيتها و مقتضى نظر الحى ان حكم العامى هو ما تقتضيه الأدله بحسب نظره فيكون التعارض بين الفتويين نظير التعارض بين الروايتين فيتخير بينهما و نظير التعارض بين فتوى المجتهدين الحيين المتساويين.

(إن قلت): انه قد ثبت حجه فتوى الميت فى حقه بالاستصحاب فتكون هى المتبعه دون غيرها. (قلنا): برجوعه للحى أيضا صارت فتوى الحى حجه عليه فيتعارض الحجتان للعامى عند الحى و لا يصح إرجاعه للاحتياط

النور الساطع فى الفقه النافع،

لأنه قام الإجماع على عدم وجوبه عليه فيتعين التخيير. مضافا الى ما تقدم منا من ان مقتضى تعارض الأمارتين هو التخيير.

(إن قلت): ان حجيه فتوى الميت عند الحى بالنسبه للعامى بالاستصحاب لبقائها و حجيه فتوى الحى بالنسبه للعامى بالأدله و الأمارات التى قامت عنده على الحكم الشرعى حيث دلت على ان ذلك هو حكمه و حكم مقلده و الاستصحاب لا يعارض الاماره. (قلنا): أولا ان الأدله الداله على حجيه فتوى الميت بالنسبه لمقلده لا تنحصر بالاستصحاب لبقاء الفتوى كما تقدم. و ثانيا ان الاستصحاب هنا فى عرض أدله الأحكام لأن موضوعه غير موضوعها فان موضوعه رأى الغير بالنسبه للعامى و موضوعها رأى الحى بالنسبه إلى نفس الحى الذى هو صاحب الرأى و إنما صار حجه بالنسبه إلى العامى بواسطة أدله التقليد فان المجتهد إنما يقول هذا حكمى بواسطة مؤدى اجتهاده. و يقول و هو حكم مقلدى بواسطة أدله التقليد. و أدله التقليد بالنسبه لفتوى الحى الذى يرجع اليه و فتوى الميت التى عمل بها على حد سواء كما تدل على حجيتها تدل على حجيه تلك فيكون المجتهد الحى يرى الاستصحاب فى بقاء فتوى الميت و يرى ان الواقع هو ما أدى اليه نظره فلذا يصح أن يفتى له بالعمل بالحجه عنده أو بالحجه عند العامى.

(ثالثها) ان العمومات الداله على جواز التقليد تعم تقليد الميت و الحى خرج منه تقليد الميت ابتداء بالإجماع فيبقى الباقي غايه الأمر ان العامى لا يعلم ذلك إلا بأمر الحى فيلزمه أن يخيره بين تقليده و بين تقليد الميت فيما عمل به فى حياته. و أجيب عن ذلك بأن أدله التقليد لا عموم لها و لا إطلاق و

هى بمنزله الدليل اللبى المثلث لأصل مشروعيه التقليد. (و لا يخفى ما فيه) فقد تقدم عمومها و إطلاقها فى مسأله التقليد للميت و لذا التجأ أكثر المحققين الى التمسك بالإجماع على عدم صحه التقليد الابتدائى.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٠٦

(رابعها) ان السيره على ذلك. و فيه انا لا نسلم اتصالها بزمان المعصومين (ع) و إمضائهم لها.

حجه القائلين بالتفصيل بين كون الميت أعلم فيبقى و إلا فلا

احتج القائلون بالبقاء فى صورته ما إذا كان الميت أعلم. و أما إذا كان الحى اعلم و جب الرجوع اليه و ان تساويا فالخيار إن شاء بقى و إن شاء رجع الى الحى و الدليل على ذلك ان تقليد المجتهد من أول الأمر مقيد بصوره عدم وجود الأفضل فإذا وجد الأفضل لم يصح تقليده و لذا يعدل عنه لو وجد الأفضل فى زمان حياته، فبالطريق الاولى بعد مماته و سيجى ء إنشاء الله تعالى تحقيق هذا المبحث فى اشتراط الأعلميه لأنه مبنى على ان أدله اشتراطها تشمل حتى صورته ما إذا كان تقليده للمفضول صحيحا أم لا.

حجه القائلين بالتفصيل فى البقاء بين كون المسائل عمل بها أم لا

احتج القائلون بالتفصيل فى البقاء بين ما إذا كانت المسائل التى قلده فيها قد عمل بها العامى فيبقى، و إن لم يعمل بها فلا يبقى بأن التقليد هو العمل فاذا لم يعمل لم يكن قد قلد فيكون رجوعه للميت فيها من التقليد الابتدائى و هو باطل بالإجماع. (و جوابه) انك قد عرفت عدم اعتبار العمل فى التقليد، و يكفى فيه مجرد الالتزام و بهذا ظهر لك فساد ما ذكره بعض علماء العصر تبعاً لبعض من

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٠٧

تقدم عليه من عدم دوران هذا الحكم و هو جواز البقاء على التقليد على عنوان التقليد لعدم أخذ هذا العنوان فى لسان الدليل نفيًا و إثباتًا، و وجه الظهور انه:

من جمله الأدله هو الإجماع على بطلان التقليد للميت ابتداء فلو كان التقليد هو الالتزام لم يكن ذلك من التقليد الابتدائى الذى قام الإجماع على بطلانه.

و الغريب انه نفسه اعترف بأن السيره قد قامت على جواز التقليد للميت ابتداء إلا أنا خرجنا عنها فى باب التقليد الابتدائى فى

الأحكام الشرعية بالإجماع والآيات. فقد أخذ الإجماع على عدم جواز التقليد في المقام على ان روايه الاحتجاج المتقدمه ص ٣٨١ قد أخذ فيها التقليد.

حجج القائلين بالتفصيل في البقاء بين المسائل التي ابتلى بها وبين غيرها

احتج القائلون بالتفصيل في البقاء بين ما إذا كانت المسائل التي قلده العامى بها قد ابتلى بها سواء عمل بها العامى أم لم يعمل لفسقه أو غفلته أو احتياطه و بين غيرها بأنه بالابتلاء بها قد تنجز التكليف عليه فيستصحب دون المسائل التي لم يبتل بها. (و جوابه) انه بالتقليد له صارت أقواله حجه عليه سواء ابتلى بها أم لا.

حجج القائلين بالتفصيل بين صوره العلم بالمخالفة بين فتوى الحى و فتوى الميت و بين صوره عدمه

احتج من جوز البقاء على تقليد الميت في صوره عدم العلم بالمخالفة في الفتوى بإطلاق الآيات و الروايات الداله على جواز التقليد و بالسيره العقلائيه على

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٠٨

ذلك و عدم ردع الشارع عنها، و أما في صوره العلم بالمخالفة فالصور ثلاثه:

(إحداها) أن يعلم بأعلميه الميت من الحى و فيها يجب البقاء على تقليد الميت لقيام السيره العقلائيه على العمل بقول الأعلم في مورد المعارضه مع غير الأعلم مضافا الى حكم العقل بالأخذ بقول الأعلم لدوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجيه و محل التعيين هو تقليد الأعلم و لا وجه للتمسك بإطلاق الأدله لعدم إمكان شمولها للمتعارضين للتكاذب و لا لأحدهما لعدم المرجح فلا بد لنا من الرجوع لما استقرت عليه السيره العقلائيه المذكوره و مع عدم ثبوت السيره المذكوره نرجع لحكم العقل المذكور.

(ثانيها) ان يعلم بأعلميه الحى من الميت و فيها يجب العدول عن الميت إلى الحى لما تقدم فى الصوره الأولى.

(ثالثها) أن يعلم بتساويهما أو يحتمل تساويهما أو يحتمل اعلميه كل منهما و فيها يجب عليه الاحتياط لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ان أمكن الاحتياط و مع عدم إمكانه فالتخيير و لو شك فى ثبوت بناء العقلاء فمقتضى الأصل هو الاحتياط للعلم الإجمالى بتنجز الأحكام

الواقعيه، و لكون الشبهه قبل الفحص فيلزم العمل بأحوط القولين أو الجمع بينهما إذا كان الاحتياط فى الجمع و عند عدم إمكان الاحتياط يتخير، و لا يخفى ما فيه فإنه قد تقدم و سيجى ء إن شاء الله فى مبحث الأعلميّه عدم سقوط المتعارضين عن الحجيه و ان أدله الحجيه تشملهما و مع عدم شمول أدله الحجيه يخرج المقام عن دوران الأمر بين التعيين و التخيير لعدم حجيتهما فالقاعده هى الرجوع الى الأصول العمليه أو الى خصوص الاحتياط فى الحكم الفرعى. و السيره العقلائيّه التى ادعاها الخصم لم يعلم اتصالها بزمن المعصومين (ع) حتى يستكشف منها حجيه فتوى الأعلم عند المعارضه و لعلهم كانوا يحتاطون أو يتخيرون أو يرجعون للأصول العمليه كما أن دعوى استقرار

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٠٩

بناء العقلاء على الاحتياط مع التساوى أو احتمالاه خلاف المشاهد فأنا إلى الآن لم نجد من العوام من احتاط فى عمله مع علمهم باختلاف المجتهدين فى الفتوى أو الرأى و إنما يتخيرون فى الأخذ بأحدهما: ثم انه مع احتمال التساوى قد يكون أحدهما بعينه محتمل الأعلميّه فحكم العقل يقتضى الأخذ بفتواه الدوران المذكور و للسيره المذكوره لو كانت ثابتة فى متيقن الأعلميّه ففى محتملها لا يستبعد ثبوتها ثم ان مقتضى القاعده مع عدم الدليل هو العمل بالأصول العمليه أو خصوص الاحتياط لا الرجوع الى أحوط القولين أو الجمع بينهما إذ هما يكونان بمنزله العدم لعدم شمول أدله الحجيه لهما.

(ثم ان الأغرّب من ذلك كله) ان المفصل المذكور بعد ذلك ذكر انه فى صوره العلم بمخالفه فتوى الميت لفتوى الحى لا يمكن الالتزام بحجيه فتوى الميت لعدم شمول أدله الحجيه للمتعارضين و لم يثبت

دليل على التخيير بينهما و عليه فلا بد من الاحتياط فى الحكم الفرعى لو لا انا علمنا بعدم وجوب الاحتياط الكلى و حينئذ يدور الأمر بين تقليد الحى تعيينا و التخيير بينه و بين تقليد الميت و فى مثله يستقل العقل بلزوم تقليد الحى لدوران الأمر بين التعيين و التخيير انتهى.

(و لا يخفى ما فيه) فان عدم وجوب الاحتياط الكلى لا يوجب عدم الاحتياط فى هذا المورد كما فى الشبهه قبل الفحص مضافا الى أن ذلك يقتضى الرجوع الى الأصول العمليه و لا تصل النوبه الى الدوران المذكور لعدم ثبوت الحجيه لهما و لا لأحدهما مضافا الى أنه ينافى ما سبق منه من استقرار بناء العقلاء على الاحتياط و ان مقتضى الأصل العملى هو الاحتياط دون البراءه لتنجز الأحكام بالعلم الإجمالى بها و لكون الشبهه قبل الفحص و ان اللازم هو العمل بأحوط القولين أو الجمع بينهما. (و دعوى) ان ما سبق إنما هو فى التقليد الاستمرارى للميت و هذا فى التقليد الابتدائى. (فاسده) لعدم وجود ذلك فى كلامه و لأن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤١٠

الدليل فى كلامه يشمل كلا المسألتين من دون فرق بينهما.

تنبيهات تتعلق بمسأله البقاء على تقليد الميت

الأول جواز العود الى الميت بعد العدول عنه

(التنبيه الأول) إذا عدل عن الميت إلى الحى فهل يجوز له العود من هذا الحى إلى الميت أم لا. ذهب جماعة تبعاً لصاحب العروه إلى المنع من العود للميت و استدل قسم منهم بأنه يكون تقليداً ابتدائياً للميت و قد قام الإجماع على المنع منه و مقتضى هذا أنه لو قلنا بأن التقليد هو العمل لا-الالتزام فيكون فى صورته الالتزام بقول الحى دون العمل به يجوز العود الى الميت إذ لم ينقطع تقليده بتقليد آخر

إلا أن يقال ان مجرد الالتزام بقول الغير و إن لم يكن تقليدا يكون موجبا لانقطاع استمرار تقليد الميت. (و التحقيق) أن يقال ان الكلام تارة يقع بالنسبة إلى العامى و أخرى بالنسبة الى ما يحكم به المجتهد عند رجوع العامى له.

(أما الكلام فى الأول): فهو أن يقال إن العامى إن عرض له التحير فى المسألة فإن اجتهد فى المسألة و أدى رأيه إلى شىء فهو المتبع و إلا فالواجب عليه أن يرجع للمجتهد الذى يكون قوله حجه عليه بحسب نظره.

(و أما الكلام فى الثانى): فنقول إن عدوله عن الميت إلى الحى إن كان صحيحا فلا يجوز العود الى الميت لقيام الحجه عنده و لحرمة العدول من مجتهد الى آخر و إن كان عدوله عن الميت عدولا غير صحيح لكون الميت أعلم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤١١

و قلنا بوجوب تقليد الأعمى أو لذهاب المجتهد الى وجوب البقاء و جب العود الى الميت لكون تقليده للحى فاسدا.

الثانى عدم جواز عمل العامى بفتوى الميت أو فتوى الحى بجواز البقاء و هل يبقى على الأول أو الثانى إذا ماتا كليهما

إشارة

(التبنيه الثانى) انه لا- إشكال فى ان القائل بصحة البقاء على تقليد الميت يجوز البقاء على تقليده فى غير فتواه بصحة البقاء و عدمها، و أما فتواه بذلك فهل يجوز للعامى البقاء عليها و يستند إليها من دون الرجوع الى الحى أم لا ثم على تقدير عدم جواز الرجوع للميت فى هذه الفتوى فهل له أن يقلد الحى فيها بأن يرجع للحى فى الأخذ بفتوى الميت بجواز البقاء أو عدمه فيقع الكلام فى مقامات ثلاثه:

(أحدها) فى تقليد العامى للميت فى هذه الفتوى

فنقول فى توضيح الحال و تنقيحه انه إذا قلد مجتهدا كان يفتى بجواز البقاء على تقليد الميت أو عدمه فمات ذلك المجتهد فهل يجوز للعامى البقاء على تقليده فيها عملا بهذه الفتوى منه أو يجب عليه الرجوع للمجتهد الحى فيعمل بما يفتى له من جواز البقاء أو عدمه ذهب الأصحاب إلى وجوب الرجوع الى الحى و عدم جواز العمل بفتوى الميت بجواز البقاء على تقليد الميت و عدمه و استدلل بعضهم على ذلك بأنه يكون تقليدا ابتدائيا للميت و ذلك لأن التقليد عبارته عن العمل و العامى لم يعمل بهذه الفتوى فى زمان حياه المجتهد الميت الذى كان قد قلده بل لم تكن محل ابتلائه فى ذلك الزمان أعنى زمان حياه مجتهدته حتى يتحقق فى موردها حكم فرعى أو تصير

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤١٢

حجه فعليه عليه حتى يستصحبها. و لكن هذا الوجه لا يرضى به من كان بنائه على كون التقليد مجرد الالتزام و لو لم يعمل بل و

لو لم يبتلى بالمسأله العامى كصاحب عروه الوثقى و غيره. و الاولى أن يعلل ذلك بأن يقال ان العامى أما أن يكون متيقنا بجواز البقاء على

تقليد الميت فلا يجوز له تقليد غيره فيها سواء كان حيا أو ميتا لعلمه بالمسألة و أما أن يكون شاكا فيها فحينئذ لا يجوز له تقليد الميت فيها إذ صحه تقليده فيها مبنى على صحه تقليد الميت عنده إذ لو لم يصح عنده كيف يجوز له تقليده فيها و صحه تقليد الميت عنده مبنى على صحه تقليده فيها حيث الفرض ان العامى لم يكن له طريق للصحه فى تقليده فى هذه المسألة إلا نفس هذه الفتوى من الميت فبقاؤه على تقليد الميت استنادا لفتواه بذلك يكون على وجه دائر نظير تقليده للغير فى صحه أصل التقليد أو عدمه و حينئذ فلا بد أن يجتهد فان تمكن من الرجوع الى أدله التقليد و استفاد منها جواز البقاء أو عدمه فهو لأنه يكون مستنده أدله التقليد لا فتوى مجتهده الذى قد مات (بجواز البقاء على تقليد الميت) و أما ان كان لم يتمكن من ذلك فلا بد له من معرفه حكمه من جواز البقاء أو وجوبه أو حرمة من الرجوع الى القدر المتيقن عنده كالحى الأعلم فان أفتى له بالبقاء بقى و إن أفتى له بعدمه رجع للحى.

عدم جواز رجوع العامى للحى فى تقليد الميت فى خصوص مسأله جواز البقاء و عدمه

(ثانى المقامات) [عدم جواز رجوع العامى للحى فى تقليد الميت فى خصوص مسأله جواز البقاء و عدمه]

و هو انه بعد ما عرفت عدم جواز رجوع العامى للميت فى الفتوى بجواز البقاء أو عدمه فهل له أن يرجع للحى فى خصوص هذه المسألة بأن يقلد الحى فى البقاء على فتوى مجتهده الذى قد مات فى هذه المسألة أعنى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤١٣

مسأله البقاء و عدمه فإذا أفتى له مجتهده الذى قد مات بجواز البقاء على تقليد الميت

فيقلد الحى فى البقاء على هذه الفتوى و هى جواز البقاء على تقليد المجتهد الميت و حينئذ فيكون عمله بفتاوى مجتهد الميت مستندا لفتوى نفس المجتهد الميت بجواز البقاء لا- لفتوى الحى بجواز البقاء لأنه قد رجع للحى فى خصوص هذه الفتوى فصارت حجه عليه و هى تقتضى العمل بفتاوى الميت و هكذا إذا أفتى له مجتهد الميت بحرمه البقاء على تقليد الميت فرجع للحى فى خصوص هذه الفتوى فأفتى له بالبقاء عليها فحينئذ لا يجوز له العمل بفتاوى مجتهد الميت استنادا لفتواه بعدم الجواز المستنده لفتوى الحى بالبقاء عليها. (التحقيق) أنه لا- يجوز أيضا الرجوع الى الحى و تقليده فى هذه المسألة أعنى مسأله جواز البقاء على تقليد الميت أو عدمه بالنسبه لخصوص هذه الفتوى أعنى الفتوى بجواز البقاء أو عدمه كما لا يجوز الرجوع لنفس الميت فيها و لذا اشتهر فيما بين الفقهاء المفتين بجواز البقاء انه لو قلد العامى مجتهدا ثم مات فقلد ثانيا فجز له البقاء ثم مات فقلد ثالثا فجز له البقاء فإنه يبقى على تقليد الأول بالرجوع لفتوى الثالث بجواز البقاء لا بالرجوع لفتوى الثانى بجواز البقاء و ذلك لوجوه:

(أحدها) ان فتوى الحى فى هذه المسأله بجواز البقاء أو عدمه لو رجع إليها العامى و قلده فيها فحينئذ لا وجه لرجوعه للميت فى فتواه بجواز البقاء و عدمه لمعرفة حكمها تعبدا بالرجوع إلى الحى و لا يبقى له شك فى الجواز و عدمه فلا تكون فتوى الميت فى هذه المسأله حجه عليه نظير ما لو عرف حكم هذه المسأله بالاجتهاد.

(و ثانيها) ما ذكره بعض محشى العروه و سبقه لذلك المرحوم آقا ضياء هو انه إذا رجع الى الحى فى

مسأله جواز البقاء على تقليد الميت فالتقليد المأخوذ موضوعاً في هذه القضية لا بد أن يكون في غير هذه المسأله لامتناع أخذ الحكم

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤١٤

في موضوع نفسه فيمتنع أن يفتى الحي بجواز البقاء على تقليد الميت في جواز البقاء على تقليد الميت أو بحجيه رأى الميت في حجيه رأى الميت فلا بد أن يكون موضوع الحجيه غير هذه المسأله. (و لا يخفى) ما فيه فان الموضوع هو نفس الطبيعه بوجودها النفس الأمرى فيكون الحكم تابعا للموضوع حتى لو تحقق بعد ثبوت الحكم له ألا ترى أنه لو قال الرسول (ص) آمن بكلامى أ ليس يشمل نفس هذا الكلام و هكذا في القرآن الشريف من الآيات الأمره بالايان بالكتاب و بما أنزل فان هذا الحكم يشملها نفسها و قد حققنا ذلك في كتابنا (نقد الآراء المنطقيه) في شبهه الجذر الأصم. نعم لا يمكن أخذ نقيض الحكم في موضوع الحكم فلو أفتى الحي بجواز البقاء على تقليد الميت في هذه المسأله و كان الميت يفتى فيها بعدم الجواز لا يمكن أن تشمل فتوى الحي لهذه المسأله لأنه يلزم من وجود الحكم عدمه لأنه يلزم من جواز البقاء عدم جواز البقاء و الذى يلزم من وجوده عدمه يمتنع وجوده و لذا قيل في مبحث حجيه الخبر عدم شمول أدله حجيه الخبر للأخبار الداله على عدم حجيته و فى مبحث حجيه الشهره ان أدلتها لا تشمل الشهره على عدم حجيه الشهره و فى مبحث حجيه الظنون الكتابيه انها لا تشمل الظنون الكتابيه الداله على حرمه العمل بالظن الى غير ذلك من النظائر التى يلزم من الحكم باندرج بعض أفرادها فيها خروج بقيه

الأفراد فإن ذلك الفرد مما ينبغي القطع بعدم اندراجه تحت إطلاقه أو عمومه.

(ثالثها) ان المسأله الواحده لا تتحمل الحجتين أما المتحدتان بالنتيجه كما لو كان كل منهما يفتى بجواز البقاء على تقليد الميث فلأنه إذا قامت أحد الحجتين سقطت الحجته الثانيه عن حجيتها لأن شرط الحجيه أن توجب معرفه ما قامت عليه و إلا لم تكن حجه فإذا قامت الحجته الاولى و حصلت منها المعرفه كانت الحجته الثانيه لا تفيده المعرفه و إلا لزم تحصيل الحاصل. و دعوى أنها تؤكد حجيه الأولى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤١٥

لا تنافى سقوطها عن الحجيه و صيرورتها مؤكده فإن التأكيد غير الإفاده و التأسيس، و أما إذا كان الحجتان مختلفتين بالنتيجه كأن أفتى الحى بوجوب البقاء و الميث بوجوب العدول لزم تكاذبهما و سقوطهما عن الحجيه مع التساوى و الا قدم الأقوى منهما و سقطت الأخرى و فيما نحن فيه لما أخذنا بفتوى الحى سقطت الأخرى فلا يرجع للحى فى فتوى الميث بوجوب العدول.

(إن قلت): هذا فيما إذا كان موضوع الحجتين واحداً، أما إذا اختلف موضوعهما صارت كل منهما لمسأله غير مسأله الأخرى فيجوز الرجوع فى إحداهما للأخرى كما فيما نحن فيه فان الميث الذى يفتى بوجوب العدول عن تقليد الميث إنما يفتى بالنسبه لمن قبله من المجتهدين ممن قلده العامى. و الحى يفتى بوجوب البقاء بالنسبه لهذا المجتهد الذى أفتى بهذا الفتوى لأن الفرض هو الرجوع إليه فى هذه الفتوى فاختلف موضوع الحجتين الأولى بالنسبه لمن سبق. و الثانيه بالنسبه للمفتى بهذه الفتوى. (قلنا): ليست الفتوى الاولى تختلف عن الفتوى الثانيه فى الموضوع فان كل منهما حكم شرعى إلهى لا يختص بشخص دون آخر

فالميت إنما يفتى بوجوب العدول بنحو القضييه الحقيقيه الكليه من دون خصوصيه للأشخاص الذين قبله أو بعده و هكذا الحي إنما يفتى بنحو القضييه الكليه الحقيقيه من دون خصوصيه لشخص دون آخر و لذا كانت الفتوى غير حكم الحاكم فموضوع الفتويين واحد لا متعدد.

(إن قلت): إن هذا نظير ما لو قامت الحججه على حججه الخبر ثم أخبر زيد بحججه اخبار عمر و أخبر عمر بحججه اخبار بكر، فان كلا منهما يكون حججه في مؤداه. (قلنا) ان الموضوع هنا مختلف بخلاف ما نحن فيه كما عرفت.

(هذا غايه) ما يمكن من تقريب هذا الوجه (و لكن لا- يخفى ما فيه) فان ما نحن فيه ليس من قبيل الحجتين بل من قبيل الحججه على الحججه فهو نظير فتوى المجتهد الذي

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤١٦

يرجع إليها لقيام روايه أو إجماع على حجيتها بخصوصها كأن قال لك الامام عليه السلام فتوى يونس في هذه المسأله حججه عليك مع أن الموضوع واحد و المسأله واحده فإنه هنا تكون الحججه على فتوى المجتهد الميت في هذه المسأله هو رأى الحي و فتواه و ان اتحد الموضوع و كانت القضييه واحده فالحق في الاستدلال هو الوجه الأول.

هل يبقى العامى على تقليد المجتهد الأول أو الثانى إذا ماتا كليهما

(ثالث المقامات) [هل يبقى العامى على تقليد المجتهد الأول أو الثانى إذا ماتا كليهما]

اشاره

و هو انه بعد ما عرفت عدم صحه رجوع العامى و تقليده لمجتهده الميت فى فتواه بجواز البقاء و عدمه و هكذا عدم صحه رجوعه للحي فى تقليد مجتهده الميت فى هذه الفتوى و عرفت انه انما يصح أن يرجع للحي فى البقاء على غير هذه المسأله من الفروع الفقهييه التى قلد الميت فيها.

فهل للعامى أن يبقى على تقليد الميت

الأول فى الفروع أو على تقليد الميت الأخير فى الفروع فى صورته ما لو قلد مجتهدا فمات ثمّ قلد مجتهدا ثانياً و أمره بوجوب العدول فعدل إليه أو جوز له العدول فعدل إليه فمات ثمّ قلد ثالثاً فأمره بالبقاء على تقليد الميت فهل يبقى على تقليد الأول أو الثانى أو جوز له البقاء فهل يجوز له البقاء على الأول أو الثانى و الكلام تاره فى وظيفه العامى. و أخرى فى حكم الواقعه ليفتى به المجتهد للعامى إذا رجع إليه فيه. أما وظيفه العامى فهى أن يرجع للمجتهد الحى فما أفتى له به عمل به، فان قال له أبقى على الأول بقى و إن قال له أبقى على الثانى بقى و إن قال له يجوز لك البقاء على كل واحد منهما تخير بينهما. و الحاصل ان العامى يتبع فى هذه المسأله نظر الحى إذا لم يجتهد فى المسأله. و أما حكم الواقعه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤١٧

الذى ينبغى للمجتهد أن يفتى به لمقلده. فبعضهم قال بالرجوع للأول و بعضهم كالسيد فى العروه قال بالرجوع للثانى، و بعضهم كالمرحوم آقا ضياء ذهب الى التخيير بين الأول و الثانى، و ذهب بعضهم كأستاذنا السيد أبو الحسن الأصفهانى قدس سره الى أن الأظهر التفصيل بين ما إذا كان مذهب الثالث وجوب البقاء فيبقى على تقليد الأول و بين ما إذا كان مذهب الثالث جواز البقاء فيبقى على الثانى و ان كان ذهب (ره) بعد ذلك الى وجوب مراعاة الاحتياط فى هذه المسأله.

حجه القول الأول

يمكن أن يحتج للقول الأول و هو الرجوع الى الميت الأول بأن القائل بالبقاء و هو المجتهد الثالث يرى أن عدوله للثانى كان

تقليدا فاسدا و انه كان على العامى أن يبقى على الأول نظير ما إذا قلد الفاسق أو غير المجتهد فعليه أن يرجعه إلى الأول، (و فيه) ان المجتهد الثالث ان كان يوجب البقاء فالحق كما ذكر و ان كان يجوز البقاء فيرى أن التقليد للثاني و العدول عن الأول كان صحيحا فيصح البقاء عليه.

حجه القول الثاني

احتج من قال بالرجوع الى الثاني بوجهين:

(أحدهما) ان المجتهد الثالث إنما يقول بالبقاء من جهة الاستصحاب للاحكام أو استصحاب حرمه العدول و هذان الاستصحابان قد انقطعا في الأول بتقليده للثاني الذى عدل اليه و إنما يجريان بالنسبه لتقليده للثاني. (و جوابه) ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤١٨

المجتهد الثالث ان كان يوجب البقاء فهو يرى ان تقليده الثاني فاسد فيكون الاستصحاب بالنسبه للتقليد الأول و استصحاب حرمه العدول عنه جاريان فيه و لا أثر لتقليده الثاني فعلى المجتهد الثالث فى هذه الصوره أن يرجع العامى لتقليد الأول. (و دعوى) انه يكون تقليدا للميت ابتداءيا فهو باطل. (فاسده) لأن هذا لا يكون تقليدا للميت ابتداءيا لفساد عدوله الى الثاني بل إبقاء للتقليد الأول و لو سلمناه فعمده أدله القائلين بفساد التقليد الابتدائى للميت هو الإجماع و هو دليل لبي لا يعلم شموله لهذا المورد. (و إن شئت قلت) إن فتوى الثالث بوجوب البقاء مقتضاها أن يكون ذلك تكليفا للعامى من حين موت المجتهد الأول و إن رجوعه للثاني لم يكن بمحلله غايه الأمر يكون معذورا فى المخالفه فيجب عليه فى نظر المجتهد الثالث بقائه على تقليده الأول.

(إن قلت) ان مقتضى تقليد الثالث و إن كان فساد الرجوع الى الثاني إلا أن فتواه لم تكن حجه فى حق العامى حينما

عدل للمجتهد الثاني و كان عدوله صحيحا للثاني حينما عدل اليه لفتوى مجتهد بذلك و فتوى الثالث إنما صارت حجه عليه بعد انقضاء تقليد الثاني فيكون تقليده الثاني تقليدا صحيحا و معه يكون الرجوع الى الأول تقليدا ابتدائيا. (قلنا) ليس الميزان هو نظر العامي و إنما الميزان هو نظر المجتهد الثالث و انه هل يفتى له بالبقاء على الأول أو الثاني و لما كان نظر المجتهد الثالث هو وجوب البقاء فيكون التقليد للثاني في نظره فاسدا فلا يصح له أن يفتى للعامي بالرجوع اليه خصوصا و حجه الفتوى من باب الطريقيه و سيجى ء إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك في حجه القول الرابع.

(إن قلت): إن ما وقع من التقليد السابق للمجتهد الثاني انعقد و لا يؤثر فيه فتوى المجتهد الثالث و لذا لا يجب إعادته الأعمال التي وقعت على طبقه و لا قضائها و إذا انعقد فقد صار صحيحا. (قلنا): هذا لا يقتضى صحته

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤١٩

الواقعيه فإن عدم التأثير قد يكون من جهه أخرى خصوصا و قد عرفت ان حجه الفتوى من باب الطريقيه. نعم لو قلنا أن الفتوى المتأخره تكون نسخا صح ذلك و لكنه لا يلتزم بذلك أحد و إنما هي أماره كاشفه ليس إلا.

(و ثانيهما) ما عن الأنصارى (ره) من أن تقليده للثاني و رجوعه عن الأول بالنسبه للمسائل التي رجع فيها فى حال حياه الثاني وقع صحيحا. (و جوابه) كما ذكره المرحوم الأصفهاني أن التقليد الأول أيضا كان صحيحا فكل واحد من التقليدين وقع صحيحا فمجرد الصحه مع تساوى النسبه لا توجب الترجيح مضافا الى ما سبق منا من ان الميزان هو رأى الثالث

فلو كان يوجب البقاء على التقليد يرى أن التقليد الثاني هو الفاسد فلا بد أن يرجع العامى للأول كما تقدم فى جواب الدليل الأول لهذا القول.

حجة القول الثالث

احتج القائل بالتخير بينهما ان كلا منهما تقليد صحيح فيصح الإرجاع لكل منهما و يكون العامى مخيرا بينهما فان مستند القائل بالبقاء وجوبا أو جوازا إنما يكون هو الاستصحاب لاحتمال بقاء الأحكام المأخوذة من المجتهد السابق فى حق العامى و حيث ان هذا الاحتمال فى الأحكام المأخوذة من كل منهما فى نظره على السويه بلا ترجيح لأحدهما على الآخر يلزمه التخير فى البقاء على تقليد الأول أو الثانى. (و دعوى) أن تقليده الأول انقطع برجوعه للثانى بتقليد صحيح. (فاسده) لاشتراكهما فى هذه الجبهه فإنه كما انقطع تقليد الأول برجوعه للثانى بتقليد صحيح كذلك انقطع تقليد الثانى برجوعه الى المجتهد الحى فالحكم الظاهرى فى كل من التقليدين تبعاً لموضوعه مرتفع قطعاً فلا يبقى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٢٠

إلا- احتمال بقاء الأحكام المأخوذة من السابق و إذا كان هذا الاحتمال بالإضافة الى كل من الحكمين السابقين على السويه بلا ترجيح لأحدهما على الآخر يلزمه جريان الاستصحاب فى حق مقلده بالإضافة الى كل منهما من غير ترجيح و لازمه تخيير العامى فى البقاء على تقليد أيهما شاء. (و لا يخفى ما فيه) فإنه إذا كان المستند هو الاستصحاب فلازمه التساقت لا التخير و لا بد من الرجوع لأحوط القولين إلا بدعوى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط و عليه فلا بد له من الرجوع لشخص آخر فى الفروع. مضافاً لما عرفت من ان القائل بالوجوب لا يرى حججه فتوى المجتهد الثانى للعامى فليس هناك حكم ظاهرى له و لا

اماره على الواقع و إنما هو تخيل الأماريه مثل تخيله ان فتوى الفاسق تكون حجه عليه، و اما القائل بالجواز فهو يرى أن فتوى الأول قد انقطعت حجيتها بفتوى المجتهد الثاني فهو نظير تبدل الرأى بالفتوى الثانيه فلا مجال لاستصحاب حجيتها و لا الاحكام التى دلت الفتوى عليها لدلاله فتوى المجتهد الثاني على خلافها و هى حجه فيكون نقضها بفتوى المجتهد الثاني نظير نقض مؤدى الاماره بأماره قامت على خلافها فإنه لا وجه لاستصحاب مؤدى الأولى.

حجه القول الرابع

احتج القائل بالتفصيل بين صورته فتوى المجتهد الثالث بوجوب البقاء فيبقى على تقليد الأول و بين صورته فتواه بجواز البقاء فيبقى على الثاني بأنه فى (الصورة الاولى) يكون فى نظر المجتهد الثالث أن تقليد العامى للثاني فاسد لأنه يوجب البقاء و العامى لم يكن باقيا على الأول بالرجوع للثاني فيكون التقليد الصحيح فى نظره هو الأول فلا بد أن يأمر العامى بالرجوع إلى الأول.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٢١

(إن قلت): ان تقليد العامى للمجتهد الثاني كان صحيحا جامعا للشرائط و ان تقليده للمجتهد الأول قد زال و المجتهد الثالث قد أوجب عليه البقاء على التقليد الصحيح و هذا التقليد الثاني كان صحيحا (قلنا) الميزان هو نظر المجتهد الثالث لأنه هو المفتى و نظر العامى تابع له و قد عرفت أن نظره و جوب البقاء و هو يقتضى بطلان تقليد العامى للمجتهد الثاني فى الفروع و عدم صحته فلا يجوز البقاء عليه عند المجتهد الثالث لأنه ليس بتقليد صحيح فى نظره.

(إن قلت): ان الموضوعات للأحكام لا يرجع فيها لنظر المفتى فلو كان العامى يرى القبلة جهه المشرق. و المفتى بوجوب الصلاه للقبلة يرى القبلة جهه المغرب كان على

العامى أن يتبع نظره لا نظر المجتهد كما تقدم فى التقليد فى الموضوعات و هنا موضوع وجوب البقاء هو التقليد. و العامى يرى التقليد للثانى صحيحا فالمتبع نظره لا نظر المفتى. (قلت): هذا فى الموضوعات الخارجيه مسلم و لكن فى الموضوعات الشرعيه غير مسلم كما لو أفتى بوجوب الصلاه على الميت فإن الصلاه يرجع فيها لنظر المفتى لا- لنظر العامى و فيما نحن فيه كان الموضوع لوجوب البقاء هو التقليد و هو موضوع شرعى فيكون المتبع نظر المفتى فالحق أن يقال انه إن كان المتبع فى مثل التقليد من الموضوعات نظر المفتى فلا يجوز البقاء على الثانى و إن كان المتبع هو نظر العامى فيجب البقاء على الثانى لأنه تقليد صحيح و لا يجوز التقليد للأول لأنه قد زال و لا يجرى الاستصحاب بالنسبه إليه فراجع ما كتبناه فى التقليد فى الموضوعات هذا تمام الكلام فى الصورة الاولى و أما (الصورة الثانيه) و هى صورته ما إذا أفتى المجتهد بجواز البقاء فنقول ان المجتهد الثالث يرى صحه تقليد العامى للثانى فينقطع استصحاب تقليد الأول. و حرمة العدول عن الأول قد زالت بموته و بتقليد العامى للثانى تقليدا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٢٢

صحيحا فى نظره و نظر المجتهد الثالث الحى الذى رجح له فعلا فيجرى استصحاب تقليد الثانى فقط فلا بد للمجتهد الثالث أن يأمره بالبقاء على الثانى.

الثالث

جواز البقاء على تقليد الميت الذى يحرم البقاء

(التنبیه الثالث) إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات فقلد من يجوز البقاء له على تقليد الميت

جاز له البقاء على تقليد الأول فى جميع المسائل إلا مسأله حرمة البقاء أما جواز البقاء فى المسائل العمليه فمن جهه ان من رجح اليه قد أفتى له بذلك و لا بد من مراعاتها فان كان

أفتى له بالبقاء على خصوص المسائل التي عمل بها بقى عليها دون من لم يعمل بها و ان افتى له بالبقاء على خصوص المسائل التي التزم بها بقى على ذلك فمقدار المسائل العمليه التي يبقى عليها تابع لنظر من رجع إليه لأن حجيتها كانت تابعه لنظره. و أما حرمه البقاء على تقليده في مسأله حرمه البقاء فقد قيل في وجهه ان العمل يعتبر في التقليد و هذه المسأله لم يعمل بها العامى فيكون تقليده فيها بعد موته من التقليد الابتدائى و الاولى أن يقال انه حتى لو لم نعتبر العمل في التقليد لا يجوز التقليد في هذه المسأله لاستلزامه المحال إذ يلزم من جواز تقليده إياه في مسأله حرمه البقاء عدم جوازه و كل ما لزم من وجوده عدمه فهو باطل و قد تقدم تحقيق ذلك منا ص ٤١١.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٢٣

الرابع البقاء على تقليد الميت من دون اجتهاد أو تقليد

(التنبه الرابع) إذا بقى على تقليد الميت من دون أن يقلد في هذه المسأله كان كمن عمل من غير تقليد إلا إذا اجتهد و أدى رأيه إلى صحه البقاء فان اجتهاده حجه له كما هو الحال في أصل التقليد فإنه إنما يصح منه إذا أدى اجتهاده إلى حجه التقليد و أما إذا لم يجتهد و إنما بقى غفله أو من جهه عدم المبالاه فيكون بقائه غير صحيح بمعنى أنه إذا التفت ليس له مؤمن من العقاب على تقدير المخالفه لعدم قيام الحجه على صحه عمله نظير من يعمل بدون تقليد و الواجب عليه أن يجتهد في هذه المسأله أو يرجع لمن هو متيقن الحجيه عنده أو يحتاط فيأخذ بأحوط القولين للحى و الميت أو بأحوط الاحكام.

(إن قلت): مع

الغفلة و اعتقاده بجواز البقاء يكون معذورا عند العقل و لا يستحق العقاب على مخالفه الواقع. (قلنا) معذوريته لا توجب صحه عمله كمن قلد غير المجتهد أو الفاسق غفله فان غفلته لا توجب صحه تقليده و الثمره فى ذلك انه مع انكشاف الحال له يجب أن يجتهد فى صحه البقاء أو يقلد المتيقن عنده أو يأخذ بأحوط القولين من الحى و الميت و ينظر فى صحه أعماله السابقه نظير من عمل بدون تقليد غفله.

(إن قلت): هذا إذا كان الحى يفتى بعدم جواز البقاء على تقليد الميت أما مع فتواه بجواز البقاء فيكون عمل العامى المذكور صحيحا لمطابقته لفتوى مجتهدة الذى يجب عليه أن يرجع اليه. (قلنا) قبل رجوعه اليه و عدم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٢٤

اعتماده عليه لا يصحح عمله لأن المراد بالصحه هنا هو المؤمن من العقوبه عند الالتفات فقبل رجوعه للمفتى ليس له مؤمن من العقوبه بالعمل بفتاوى مجتهدة الميت إذا التفت الى ذلك فهو كمن أتى بالعمل مطابقا للواقع بدون تقليد أو اجتهاد أو احتياط فإنه ليس له مؤمن من العقوبه لكن قد عرفت انه قد يقال ان العدول الى تقليد الحى لما كان محتمل المنع كالبقاء على تقليد الميت لم يكن هناك له طريق يقينى فوجب عليه الاحتياط بالأخذ بأحوط القولين. (إلا أن يقال) ان هذا إذا كان قد قلد الميت فى مسأله البقاء فإنه حينئذ يكون تقليده للحى عدولا و أما إذا لم يكن قلد الميت فيكون الرجوع الى الحى فى مسأله البقاء من المتيقن إذ ليس تقليد الحى فى مسأله البقاء عدولا عن الميت حتى يدور أمره بين المحذورين.

(إن قلت): كيف يمكن أن يكون قد

قلد الميت فى مسأله البقاء على تقليد الميت. (قلت): لا مانع منه لو قلنا بأن أخذ الرساله و الالتزام بالعمل تقليدا أو قلده فى البقاء على تقليد سابقه زمانا فيكون قلده فى مسأله البقاء على تقليد الميت و عليه فيكون أخذ ذلك من الحى عدولا فيخرج عن كونه من المتيقن قال استاذنا (ره) لا إشكال فى وجوب كون البقاء على تقليد الميت مستندا الى اجتهاد أو تقليد غير ذلك الميت و إلا كان تقليده بتقليده دورا واضحا و قد عرفت ان الأخذ فى ذلك بتقليد الغير أيضا لا يمكن إلا أن يكون الغير من المتيقن و إلا فلا يجوز للعامى تقليده و لا يكون من المتيقن إلا إذا لم يشتمل على عدول من الميت و الافع احتمال حرمة العدول عنه كان أمر الرجوع الى الحى دائرا بين المحذورين.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٢٥

الخامس العدول عن تقليد الميت إلى الحى المخالف له فى الفتوى لا يوجب بطلان الأعمال السابقه

(التنبيه الخامس) لو عدل العامى عن المجتهد الميت إلى الحى و كان الحى مخالفا للميت فى فتواه فلا يجب عليه إعادة اعماله و لا- نقض الآثار السابقه حتى لو قلنا بوجوب نقض الآثار السابقه بتبدل رأى و إنما يجب عليه العمل فيما يأتى بفتوى المجتهد الحى خلافا للمحكى عن الشيخ الأنصارى (ره) حيث ينقل عنه أن القول بالنقض فى صورته تبدل رأى يستلزم القول بالنقض فى صورته العدول من الميت إلى الحى. و قد رد عليه الأستاذ المحقق الأصفهانى (ره) بأن الحق عدم الملازمه لأن وجه النقض فى صورته التبدل ان الخبر حجه فى مضمونه الذى لا اختصاص له بزمان دون زمان و ان كان ينتجز فعلا لا قبلا إلا أن أثر تنجزه فعلا تدارك ما فات منه

قبلا- و عليه يظهر أنه لا- وجه لتخصيص تأثيره بالوقائع المتجدده هذا بالنسبه لنفس المجتهد، و أما بالنسبه إلى مقلده فلأن المفروض أن فتواه النقض فيجب على مقلده النقض، و أما وجه عدم النقض في صورته العدول عن الميت إلى الحي أو من الحي إلى الحي الذي هون أفضل منه فهو أن حجيه الرأي بالنسبه للعامي ليست تقتضى حجيته عليه من الأول بل هو حجه عليه من حين صحه الرجوع الى صاحبه فلا- يؤثر إلا- في الوقائع المتجدده فحجيه الفتوى الأولى ينتهى أمدها لا- أنه تزول و تضحل حجيتها نظير ما إذا وجد أقوى منها فتكون الفتويان المتعاقبان على حد

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٢٦

الخبرين المتعادلين الذين أخذ بأحدهما تاره و بالآخر أخرى حيث لا موجب لتوهم النقض عند الأخذ بالثاني، و حيث أنا قد أثبتنا ج ١ ص ٢٧٩ عدم النقض عند تبدل الرأي فكل ما ذكرناه هناك من الأدله يجي ء هنا لذا تركنا التعرض لهذه المسأله. و إن كان قد ادعى الإجماع و السيره العمليه بل ضروره المذهب على عدم وجوب الإعادة و عدم نقض الآثار السابقه عند العدول إلى الحي إلا أنه قد حكى الإجماع على خلاف ذلك عن العلامه و العميدى.

السادس هل للعامي العدول إذا أفتى الثاني بجواز البقاء و الحي بوجوبه

(التنبيه السادس) إذا رجع لمجتهد يفتى بجواز العدول عن مجتهد لآخر فقلده في خصوص هذه المسأله و بقى على تقليد المجتهد الأول كما يتفق غالبا ثم مات هذا المفتى الثاني فرجع لمجتهد يوجب البقاء على التقليد فهل لهذا العامي أن يعدل عن الميت الأول باعتبار انه كان مقلدا للثاني في هذه المسأله و هو لا يوجب البقاء عليه و كان يبيح العدول له أو لا يجوز

له العدول عن الميت الأول الذى قلده و عمل بفروعه لأن الحى الذى رجع اليه فعلا قد أوجب عليه البقاء فيحرم عليه العدول عنه. و الحق هو عدم جواز العدول لأنه قد عرفت فى المقام الثانى ص ٤١٢ من التنبيه الثانى أنه لا يجوز للعامى أن يقلد الحى فى البقاء على تقليد الميت فى فتواه بجواز البقاء أو وجوبه أو حرمة فلا- يصح للعامى المذكور أن يعمل بفتوى المجتهد الثانى الميت بجواز العدول لأنه بعد موته لم تكن حجه عليه و إنما الحجه عليه هى فتوى المجتهد الحى الثالث بوجوب البقاء.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٢٧

السابع هل المتبع نظر الحى أو الميت إذا اختلفا فى حقيقه التقليد

(التنبيه السابع) إذا اختلف الميت و الحى المفتى بالبقاء فى حقيقه التقليد من أنه عباره عن نفس الالتزام أو نفس العمل فهل المتبع نظر الحى أو الميت؟

التحقيق أن يقال ان العامى عليه أن يتبع رأى الحى فيما يأمره به من الرجوع فى تحديد التقليد لرأى الميت أو لرأيه، و أما حكم الواقعه الذى ينبغى للمجتهد أن يفتى به فهو أن يقال إن المتبع هو رأى الحى لأن موضوع كل حكم منوط بنظر الحاكم سعه و ضيقا و تعيينا و حيث ان التقليد موضوع لوجوب البقاء الذى حكم به الحى فيكون تحديده و تعيينه بنظره و لا وجه لاتباع غير الحاكم فى تعيين موضوع حكمه.

(إن قلت): ان موضوع وجوب البقاء هو التقليد الصحيح و صحه التقليد منوطه بنظر الميت لا بنظر المفتى بالبقاء و لذا لا شبهه فى لزوم البقاء بنظر الحى مع مخالفته فى الفتوى الميت. (قلنا): إن الحى إن كان يفتى بوجوب البقاء على التقليد من جهه استصحاب التكاليف الثابته فى حق العامى فكل ما

يراه الحى ثابتا فى حق العامى يستصحه سواء صدق عنوان التقليد عليه أم لا كان تقليده صحيحا أم لا، لأن الاستصحاب متقوم بما يراه المستصحب (بالكسر) تام الأركان لديه لا لدى غيره فحينئذ يكون المستصحب (بالفتح) هو الذى يأمر الحى بالبقاء عليه و لو لم يصدق عليه عنوان التقليد.

(و أما إن كان) الحى يفتى بوجوب البقاء على التقليد من جهه أنه تقليد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٢٨

فلا بد أن يكون ما يراه الحى انه تقليد صحيح و لذا لا يستصحب تقليد المجتهد الفاسق لأنه لا يراه صحيحا و لا تقليد غير المجتهد فالصحه إنما هى بنظر الحى و ذلك لأن معنى وجوب البقاء على تقليد الميت هو البقاء على حججه قوله و رأيه بالنسبه إلى العامى فلا بد أن يكون ما يراه الحى انه حججه على العامى يأمر ببقاء حججه، فأما الذى لا يراه حججه على العامى فكيف يأمر ببقاء حججه عليه و لذا لو رأى عدم الحججه يأمر بالعدول عنه، و أما المخالفه فى الفتوى فهى لا- تنافى صحه التقليد بنظر المخالف لأن مطابقه الفتوى للواقع ليست شرطا لصحه التقليد و إلا لزم الدور.

(إن قلت): إن الميت إذا كان يفتى بأن التقليد معناه كذا فالعامى يبقى فى هذه المسأله نفسها على تقليده بواسطه فتوى الحى بالبقاء على تقليد الميت. (قلنا): قد عرفت ان القول بالبقاء إنما هو من جهه رأى الحى ثبوت الأحكام فى السابق للعامى فعلا أو من جهه حججه قول الميت فى حقه و مع رؤيه الحى بأن الأحكام غير ثابتة كيف يستصحب ثبوتها أو أنها ثابتة كيف يستصحب عدم ثبوتها، و هكذا إذا كان قول الميت ليس

بحجه للعامى فى بعض المسائل كيف يثبت حجته فى زمان موته، و إذا كان حجه فكيف ينفى حجته فى زمان موته. فاذن لا يصح تقليد الميت فى هذه المسأله و لا بد له من الرجوع فيها للحى. (و الحاصل) انه قد عرفت فيما تقدم انه لا يجوز للعامى تقليد الميت فى حكم هذه المسأله أعنى مسأله البقاء على تقليد الميت، فهكذا لا يجوز تقليد الميت فى موضوعها و هو معنى التقليد لأنه معنى الموضوع تابع لرأى الحاكم الذى جعله موضوعا لحكمه و قد عرفت أن الذى يجعله موضوعا لحكمه هو ما كان ثابتا على وجه الصحه فى نظره لا نظر الغير مضافا الى الوجه المتقدم فى بيان عدم جواز تقليد الميت فى مسأله جواز البقاء فى المقام الثانى ص ٤١٢.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٢٩

الثامن من قلد فى حال صغره ثم مات مقلده

(التنبه الثامن) لو قلد مجتهدا فى حال صغره و قلنا بصحه تقليده لصحه عباداته ثم مات المجتهد قبل بلوغ الصبى فبلغ فهل يجب عليه البقاء على القول المشهور بوجوب البقاء أم لا. قد تقدم الإشاره الى ذلك فى شرائط المستفتى ص ٣٧ و هذه المسأله نظير مسأله ما لو قلد الصغير مجتهدا جامعا للشرائط ثم بلغ الصبى فهل يجوز له العدول عنه بناء على حرمة العدول أم لا. و قد تقدم الكلام فيها ص ١٧١ و قد تعرض صاحب الفصول «قده» لهذين المسألتين فى مبحث شرائط المستفتى. (و كيف كان) فقد يقال بعدم وجوب البقاء على الصبى إذا بلغ و جواز العدول له لوجهين:

(أحدهما) انه كان مخيرا فى تقليد أى شخص كان فيستصحب ذلك الى ما بعد بلوغه. (و جوابه) انه لم يثبت فى حقه التخير،
أما

فى حال صغره فواضح لأن التخيير هو تكليف إزامى بالأخذ بأحد الفتاوى و الصغير غير مكلف بذلك و أما بعد بلوغه فهو محل كلامنا.

(ثانيهما) انه فى حال صغره يجوز له العدول الى الغير إذ هو ليس بمكلف بحرمة العدول فيستصحب ذلك الجواز الى ما بعد بلوغه. (و جوابه) إن الصغير لم يثبت فى حقه حرمة العدول لا انه قد ثبت فى حقه شرعا جواز العدول لأن التكليف مرتفع عنه و لا دليل على ثبوت الجواز الشرعى له حتى يستصحب.

(إن قلت): انا نستصحب عدم حرمة العدول فيثبت جواز العدول.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٣٠

(قلنا): لا ينفعا لأن الجواز لازم له لو سلمنا محاليه خلو الواقعه عن حكم شرعى و عليه فيكون أصلا مثبتا على انك قد عرفت ان الصبى لا يثبت فى حقه حكم شرعى فتكون الوقائع خاليه عن الحكم الشرعى بالنسبه اليه و لو قلنا بعدم خلوها بالنسبه للمكلفين و استدلوا لوجوب البقاء بأن هذا الصبى قد صدر منه تقليد صحيح فيجب البقاء عليه مضافا الى أن التكاليف المعلقه على بلوغه فى حال حياه مجتهدة ثابتة بعد موته بنحو الاستصحاب التعليقى و مضافا الى الاستصحاب التعليقى لحرمة العدول الثابته للصبى بنحو التعليق على البلوغ فيحكم بفعليه تحققها عند تحقق المعلق عليه عليه مضافا لاستصحاب حجيه قول مجتهدة فى زمان حياهه، (و جوابه) انه لا نسلم أن للصبى حكم إنشائى معلق على البلوغ و إنما الثابت فى حقه عدم الحكم الفعلى و هو لا يستلزم ثبوت حكم إنشائى له معلق على البلوغ و بعضهم استدل على ذلك باستصحاب شرعيه عباداته و محبوبيتها المستفاده من إطلاق الماده المصححه للعباده و لا يخفى أن ذلك

لا- يوجب وجوب البقاء ولا- يهمننا الكلام فى هذا المقام لأننا قد بنينا على جواز البقاء لا على وجوبه كما ان الانصاف أن من راجع أدله جواز البقاء يجد بعضها موجودا فى المقام فراجعها فمن تمت عنده جواز البقاء له و إلا فلا.

التاسع من قلد المجتهد ثم جن و قبل الإفاهه مات مجتهده

(التنبيه التاسع) ما إذا قلد العامى مجتهدا ثم جن ذلك العامى و قبل إفاهته مات مجتهده فهل بعد الإفاهه يجب عليه البقاء على القول بوجوب البقاء أم لا يجب يتضح الكلام فى هذه المسأله مما تقدم ص ٣٧ و ص ١٧١.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٣١

العاشر عزل وكيل المجتهد و المأذون منه و المنصوب من قبله بعد موته

(التنبيه العاشر) المأذون و الوكيل و المنصوب من قبل المجتهد فى التصرف فى الأوقاف أو الوصايا أو أموال القاصرين إذا مات المجتهد هل ينزل بموت ذلك المجتهد أم لا؟ و هكذا سائر تصرفاته هل تبطل بموته أم لا؟ قد تقدم تفصيل هذه المسأله و تنقيحها ج ١ ص ٣٩٩.

الحادى عشر فى صحه البقاء فى صوره ما إذا كان الميت مفضولا

(التنبيه الحادى عشر) إذا قلنا بصحه البقاء فهل يصح حتى فى صوره ما إذا كان الحى أفضل من الميت أم لا؟ و سيجى ء إن شاء الله تعالى التعرض لهذا المسأله فى تنبيهات اشتراط الأعلمييه فى المفتى لأن تحقيقها مبنى على معرفه أدله اشتراط الأعلمييه و مقدار دلالتها.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٣٢

الشرط الثامن عشر فى المفتى الأعلمييه

[نقل أقوال المسأله]

(الشرط الثامن عشر) فيمن يرجع اليه بالتقليد أن يكون أعلم المجتهدين الموجودين فيما إذا تفاوتوا فى الفضيله، و أما مع التساوى فالعامى مخير بينهم و هو المشهور بين الإماميه و المحكى عن العلامة فى النهايه و القواعد و الإرشاد و الفاضل الهندى فى كشف اللثام و المحقق فى المعارج و العميدى فى المنيه و الشهيد فى الدروس و الذكرى و المحقق الثانى فى الجعفرية و جامع المقاصد و الشهيد الثانى فى التمهيد و سبطه فى المعالم و الشيخ البهائى فى الزبده و صاحب الرياض. و من العامه أحمد بن حنبل و ابن شريح و القفال على ما حكى عنهم و قيل بعدم الاشتراط و ان العامى مخير بين تقليد الأعلم و غيره و هو المحكى

عن الشيخ الشريف و المحقق الثالث و النراقي «ره» و الشيخ حسن نجل كاشف الغطاء صاحب أنوار الفقاهه و صاحب الفصول و جمع من متأخري المتأخرين «ره». و من العامه الحاجبي و العضدي و القاضي. و قيل ان هذا القول حدث عند جماعه من الإماميه بعد الشهيد الثاني «ره».

ثم ان الكلام فيه يقع في مقامين:

(أحدهما) في حكم العامي و ما هو وظيفته ابتداء قبل الرجوع لأحد

فنقول اما أن يكون متمكنا من الاجتهاد في هذه المسأله كأن كان مراهقا للاجتهاد و يتمكن من تحصيل دليل نقلى معتبر يقطع باستيفائه لشرائط الحجية أو لم يتمكن و لكنه استقل عقله بجواز الرجوع للمفضول أو وجوب الرجوع الى الأعلم فيتعين عليه الأخذ به لرجوع ذلك الى العمل بقطعه و لا أثر لفتوى

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٣٣

المجتهد الأعلم في حقه لعدم جهله بهذه المسأله و إن لم يتمكن من الاجتهاد في هذه المسأله رجع لمن ثبت عنده حجيته فاذا رجع

له فان جَوَز له الرجوع لغير الأعلّم فله أن يرجع لغير الأعلّم و إلا قلده في باقي المسائل و لا يصح أن يرجع في هذه المسألة لغير الثابت حجّيته عنده بأن يقلده في هذه المسألة حتى لو أفتى له بتقليد الأعلّم لما عرفت من عدم حجّيته رأيه عنده فلا يكون الرجوع إليه ميرثاً للذمه. (و إن شئت قلت): انه يلزم الدور و يكون المقام من قبيل إثبات حجّيه الظن بالظن. و خبر الواحد بخبر الواحد لأن حجّيه قوله موقوفه على جواز الرجوع له و جواز الرجوع له موقوف على حجّيه قوله. و لعل نظر صاحب الكفايه «ره» الى ذلك. و عليه فلا وجه لإيراد استاذنا المشكيني «ره» عليه و الأمر سهل واضح. (و الحاصل) انه لا بأس برجوعه الى غير الأعلّم إذا استقل عقله أو قام دليل نقلى معتبر عنده بحيث يقطع بحجّيته أو أفتى المجتهد المتيقن الحجّيه له بذلك و بهذا ظهر لك انه لا وجه لجزم الكثير من أساتذه أهل العصر تبعاً لجمله ممن تقدم عليهم في هذا المقام بوجوب تقليد الأعلّم للعامى لكون العامى عالماً بحجّيه فتوى الأعلّم و شاكاً في حجّيه فتوى غيره و الشك في الحجّيه كاف في الحكم بعدمها في الطرق و الامارات و ذلك لوضوح ان الواجب على العامى بحسب حكم عقله الاجتهاد في المسألة فما أدى نظره فيها فهو المتبع لأنه هو المبرئ للذمه في نظره و إن عجز عن الاجتهاد فيها كما هو الفرض فعقله يلزمه بالرجوع الى من يعتقد حجّيه قوله و انه مبرئ لذمته لأن اشتغاله اليقيني بالتكاليف الشرعيه يستدعى الفراغ اليقيني، و حيث يعتقد من الضروره و الفطره و السيره و العسر و

الحرص حجه التقليد و عدم وجوب الاحتياط عليه و حيث انه متردد فيمن يقلده و يرجع اليه و جب عليه بحكم عقله أن يرجع لمن يعتقد بأن العمل بقوله مبرئ للذمه و من المعلوم انه قد يعتقد ذلك في الأعلم و قد

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٣٤

يعتقد ذلك في من كان غير أعلم و لكن قد قلده سابقا ثم مات و قد يعتقد ذلك بمن يكون غير أعلم و لكنه أروع تنكشف له الحقائق أكثر من الأعلم بواسطة مجاهداته النفسانيه و قد يعتقد ذلك في الأعلم الميت لا الحي أو يعتقد ذلك لمطابقته للأصل أو الأمارات الداله على انه يصيب الواقع أكثر من الأعلم منه لورود توصيه من الامام (ع) في حقه. و ان اليوم بعض العوام يعتقدون في بعض بيوتات العلميه في النجف الأشرف ان المجتهدين منهم أوصل للأحكام الشرعيه من غيرهم و إن كانوا أعلم منهم لمقام هذا البيت عند الله تعالى أو لأن فتوى غير الأعلم موافقه للشهره أو لمن تقدم من العلماء المعروفين كالشيخ «ره» و العلامه «ره» و المحقق «ره» كما انه لا وجه لما ذكره بعضهم و يظهر من تقاريره من ان المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير في الحجيه مع انه عنده ان المتعارضين لا- يشملهما دليل الحجيه فإذا كانت فتوى الأعلم معارضه لفتوى المفضل لم يشملهما دليل الحجيه أعنى أدله التقليد فلا بد من دليل للعامي يرجع له في حجيه فتوى الأعلم عليه. (و الحاصل) ان الميزان هو رجوعه لمن يعتقد بأن العمل بفتواه مبرئ للذمه لا خصوص الأعلم، هذا و قد أورد غير واحد على جواز الرجوع للمفضل بفتوى الأفضل

بأن العامى يرجع للأفضل بحكم عقله المستقل فلا يرى فتوى المفضول حجه فكيف يرجع له.

(و جوابه) ان العامى إنما رجح للأفضل لعدم ثبوت حججه المفضول عنده فإذا أفتى الأفضل بحججه فتواه كانت حججه فتواه ثابتة عند العامى فصح رجوعه له. نعم لو كان العامى قد ثبت عنده عدم حججه فتوى المفضول لم يصح تقليده للأفضل فى حججه فتوى المفضول لقيام الحجه عنده على عدم حجيتها.

(المقام الثانى) فى تحقيق ما هو الحق فى هذه المسأله لىفتى به المجتهد عند رجوع العامى له فيها

اشاره

ثمّ نتكلم فى ملحقاتها من بيان المراد بالأعلم و صوره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٣٥

الاختلاف و الاتفاق و غير ذلك فنقول

[الأدله على وجوب تقليد الأعلم]

اشاره

قد ذهب المشهور الى وجوب الرجوع الى الأعلم و استدلوا على ذلك بوجوه:

(الأول) الأصل الذى يقتضى تقليد الأعلم

اشاره

و قد تقدم تحريره فى مسأله اشتراط الحياه فى المفتى فى الحجه الاولى و الثانيه على المنع عن تقليد الميت و نتعرض لذلك مره ثانيه لما فى الإعاده من الإفاده فنقول ذكر جمله من الأصوليين أن الأصل فى المقام حرمه العمل بغير العلم للأدله من الكتاب و السنه و الإجماع و العقل خرج عن هذا الأصل يقينا تقليد الأعلم للاتفاق من المجوزين و المانعين على صحه تقليده فيبقى غيره تحت هذا الأصل الى أن يثبت المخرج له عن هذا الأصل.

[ما يورد على الأصل الذى يقتضى تقليد الأعلم]

(و قد أورد على هذا الأصل أولا) كما عن صاحب القوانين بما حاصله

أن اشتغال الذمه لم يثبت إلا بوجوب العمل بقول المجتهد و هو متحقق فى قول غير الأعلم و الأصل عدم لزوم الزيادة التى هى الأعلمية. فلا وجه لدعوى بقاء قول غير الأعلم تحت أصاله حرمة العمل بغير العلم.

و قد أجاب عنه فى التقريرات للمرحوم الشيخ الأنصارى بما حاصله انه ان أراد منع قيام الدليل على حرمة العمل بما وراء العلم فهو باطل لوجود الدليل على ذلك من الكتاب و السنه و الإجماع و العقل و إن أراد أن انسداد باب العلم على العامى إنما يقتضى جواز العمل بالظن فهذا يقتضى أن يكون الأمر دائرا مدار حصول الظن، فربما يحصل من الأعلم و لا يجوز حينئذ الرجوع الى غيره و ربما يحصل من غير الأعلم فلا- يجوز الرجوع الى غيره مع أنه لم تكن حجيه قول المجتهد على العامى من باب الانسداد حتى يكون الأمر دائرا مدار الظن كما عرفت فى مبحث تقليد الميت بل إنما هو من جهة قيام الضروره الدينيه على حجيته و يؤخذ بالقدر المتيقن منها. (و لا يخفى ما فيه) فان للخصم أن يدعى ان الضروره الدينيه لم تكن قائمه على ذلك

لمخالفه جماعه من أهل الدين فى حجيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٣٦

التقليد و إنما هو من جهه الارتكاز الفطرى و الأدله السمعيه و العقليه و هى تعم الأعلم و غيره فالدليل الذى أخرج تقليد الأعلم من أدله حرمة العمل بغير العلم بنفسه يخرج تقليد المفضول منها لعدم أخذ قيد الأعلميه فيه و بعبارة أخرى ان الأعلميه نسبه اعتباريه فالشخص الواحد قد يصير أعلم فى زمان و قد يصير مفضولا فى زمان و أدله التقليد لما لم يكن مأخوذا فيها الأعلم و لا عنوانا ملازما للأعلم كانت تعم كليهما بإطلاقها.

(و أورد على هذا الأصل ثانيا) بما يظهر من صاحب الضوابط ان أصاله حرمة العمل بما وراء العلم

قد انقطع بما دل على مشروعيه التقليد فى الجملة و لا-ريب انه إذا كان المجتهدان متساويين فى العلم كان كل منهما حجه و كان المكلف مخيرا بينهما، فإذا صار أحدهما أعلم قبل التقليد لأحدهما فإنه يستصحب بقاء التخيير بينهما و مقتضاه عدم وجوب تقليد الأعلم منهما و يتم الأمر فى غير هذه الصوره بعدم القول بالفصل و لا أقل من بطلان الأصل المذكور أعنى حرمة العمل بفتوى غير الأعلم فى هذه الصوره و هكذا ينتقض بصوره ما إذا قلد شخصا لم يوجد أعلم منه ثم بعد هذا وجد من هو أعلم منه فان الاستصحاب يقتضى البقاء على تقليده. و يمكن الجواب بل هو الظاهر من تقريرات الأنصارى «ره» عن الصوره الاولى ان الحاكم بالتخيير هنا هو العقل و موضوع حكمه هو اجتماع أمور:

(أحدها) عدم إمكان الجمع.

(و ثانيهما) عدم إمكان الطرح.

(و ثالثهما) عدم الأخذ بأحدهما على وجه التعيين لانتفاء المعين و استحاله الترجيح بلا- مرجح فإذا فرض وجود أمر يحتمل المرجحيه كأن يكون أحدهما أعلم يرتفع الأمر الثالث فلا وجه للحكم بالتخيير

لا حقيقه لارتفاع موضوعه و لا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٣٧

استصحابا لما قرر فى محله من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام العقليه لاختلاف الموضوع فان العقل لما كان هو الحاكم فعلى تقدير عدم الاختلاف فى موضوع حكمه لا يعقل الشك فيه من الحاكم و هو العقل و على تقدير الاختلاف فهو لا يحكم قطعا لأن العقل لا يحكم إلا بعد الإحاطه بحدود موضوعه و أطرافه فالشك فى الحكم العقلى غير معقول.

(إن قلت): انا نستصحب جواز تقليد المفضول منهما الثابت قبل وجود الأعلميه للآخر منهما. (قلنا): هذا الجواز يرجع للتخيير العقلى المذكور.

(و أما الصوره الثانيه) فنقول أيضا ان التعيين إنما صار بحكم العقل من جهه عدم وجود الأعلم فبعد وجوده زال موضوع حكم العقل فيرجع للقدر المتيقن و هو الأعلم، أقول سيجى ء إن شاء الله تعالى ما يوضح لك الحال فى التنبيه المشتمل على صوره ما إذا كان مقلدا لميت ثم صار الحى أعلم من الميت هذا مضافا الى أنه قد تحقق فى محله أن التمسك بعدم القول بالفصل إنما يتم فى مورد يثبت بالدليل فيتمسك فى الباقي بعدم القول بالفصل لا فى مورد ثبت بالأصل كما فيما نحن فيه.

(و أورد على الأصل المذكور ثالثا)

إن مرجع الأصل المذكور إلى ملاحظه الاحتياط فى هذه المسأله و قد يعارض ذلك بالاحتياط فى المسأله الفرعيه كما إذا كان فتوى غير الأعلم موافقه للاحتياط و الاحتياط فى المسأله الفرعيه مقدم على الاحتياط فى مدركها لأنه يدرك به الواقع. (و لا يخفى ما فيه) لما عرفته غير مره من انه بعد اعمال الاحتياط فى المدرك تقوم الحجه الشرعيه على الواقع فتبرأ ذمته و لا يحتاج الى الاحتياط فى المسأله الفرعيه مضافا

الى أن ذلك إنما ينفع في غير العبادات و أما فيها فحيث يلزم الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي و يلزم منه ترك قصد الوجه أو يلزم منه التكرار فإنه خلاف الاحتياط في العباده عند بعضهم.

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٣٨

(و أورد على الأصل المذكور رابعا)

اشاره

ان الأمر دائر في المقام بين التعيين و التخيير فيما علم و جوبه في الجملة و هو التقليد فلا يدري ان المكلف به هو التقليد مطلقا حتى يكون مخيرا بين الأعلم و غيره أو خصوص تقليد الأعلم حتى يكون معيناً فيكون من قبيل الشك في أن المكلف به مطلق الرقبه أو خصوص المؤمنه مع انتفاء إطلاق في البين و قد قرر في محله ان الحق هو التخيير لأصالة البراءه من الكلفه الزائده فلا وجه للرجوع لأصالة حرمة العمل بغير العلم في فتوى غير الأعلم. و أجاب عن هذا الإيراد بعضهم ناسبا له للمرحوم استاذنا آغا ضياء العراقي بأن جعل المقام من صغريات تلك المسأله مبني على جعل التخيير فيه في المسأله الفرعيه و هو باطل قطعاً لامتناع الوجوب التخييري في العمل في كليه باب التعارض المنتهى فيه الأمر إلى التناقض في المدلول بل التخيير فيه راجع الى التخيير في المسأله الأصوليه أعني الأخذ بأحد الفتويين الراجع إلى إيجاب التعبد بكل واحد منهما مشروطاً بالأخذ. و عليه فيكون في المقام الأمر دائراً بين حجيه فتوى الأعلم و وجوب العمل على طبقها من غير اشتراطها بالأخذ و الالتزام بمؤداها و بين حجيه كل منهما مشروطاً بالأخذ بها (و من المعلوم) ان لازم ذلك هو عدم اليقين بحجيه فتوى الأعلم فإنه قبل الأخذ بها يشك في حجيتها و وجوب التعبد و كذا بعد الأخذ

بفتوى غيره و مع هذا الشك كيف يمكن دعوى اندراج المقام فى مسأله التعيين و التخيير المستلزم لليقين بوجوب العمل على طبق المعين على كل تقدير انتهى. (و لا يخفى ما فيه) فان من يجعل المقام من هذه المسأله أعنى مسأله دوران الأمر بين التعيين و التخيير فنظره الى أن كلا- الفتويين حجه عليه على سبيل التخيير أو خصوص فتوى الأ-علم حيث لا- حجه غيرهما. (و إن شئت قلت): انه يدور الأمر قبل الأخذ بأحدهما بين وجوب العمل بفتوى الأ-علم بعينه لو كانت هى الحجه بعينها و بين وجوب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٣٩

العمل بها أو بفتوى غيره لو كانت الحجه إحداهما تخييرا إذ لا يجوز العمل بغيرهما.

و قوله: ان لازم ذلك هو عدم اليقين بحجيه فتوى الأ-علم إلخ. فى غايه الغرابه فإنه قبل الأخذ بفتوى أحدهما كما هو فرض البحث يعلم بوجوب العمل بفتوى الأ-علم إما وحدها مطلقا أو بإحداهما بشرط الأخذ بها. و كون الأخذ شرطا لها على تقدير التخيير لا يخرجها عن كونها يجب العمل بها أو بفتوى غيره حيث أنه على تقدير التخيير يكون الأخذ واجبا بإحداهما حيث أنه لا- يجوز الرجوع لغيرهما لعدم وجود حجه سواهما و الاحتياط فرض الكلام غير واجب. و قوله: و كذا بعد الأخذ بفتوى غيره فأيضا فى غايه الغرابه فإنه فى كل مورد يدور الأمر بين التعيين و التخيير يكون بالأخذ بالفرد الذى لا يحتمل فيه التعيين احتمال عدم وجوبه و يمكن أن يجاب عن هذا الإيراد أيضا بل لعله هو الظاهر من تقارير الشيخ الأنصارى «ره» بأن الشك بين التعيين و التخيير يتصور على وجوه:

(منها) أن يكون التخيير شرعيا كالتخيير

بين خصال الكفار مع احتمال تعيين أحدهما.

(و منها) ان يكون التخيير المشكوك فيه تخييرا عقليا من جهة تعلق الأمر بالطبعه و احتمال تقييدها بحيث يكون غير المقيد ليس بواجب أصلا مثل ما إذا ثبت وجوب عتق الرقبه و شك في تقييدها بالمؤمنه.

(و منها) أن يكون التخيير عقليا ناشئا من جهة تراحم الواجبين العيين مع احتمال تعيين أحدهما كالتخيير بين إنقاذ العالم، و إنقاذ الجاهل مع احتمال تعيين العالم عليه.

(و منها) أن يكون التخيير عقليا بين فعل الشئ ء و تركه بواسطة دوران حكمه بين الوجوب و الحرمة مع احتمال ترجيح أحدهما مثل موافقه الشهره و هذا غير الشك الناشئ من التراحم. و فى القسمين الأوليين لو سلمنا جريان البراءه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٤٠

عن المكلفه الزائده لكن فى القسمين الأخيرين لا نسلم ذلك لأن الشك ليس فى التكليف بالزائد حتى يدفع بالأصل بل إنما هى فى تعيين المكلف به المردد بين شيئين و العقل حاكم بوجوب الأخذ بما يحتمل معه الترجيح لأن الاشتغال اليقيني بالتكليف يستدعى الفراغ اليقيني و هو إنما يحصل بالإتيان بما يحتمل معه الترجيح.

ثم انه لا إشكال فى أن المقام ليس من القسم الثانى لأنه فيما نحن فيه على تقدير التعيين لو فقد المعين و هو الأعلم يرجع لغيره و فى القسم الثانى لو فقد المعين على تقدير انه هو المطلوب و هو المؤمنه فلا يرجع لغيرها و هو الكافره لعدم التكليف بها. (و الحاصل) ان ما نحن فيه الحكم الشأنى و الحججه الشأنيه مقطوع بثبوتها لكل من المتعارضين بخلاف هذا القسم فان الحكم و لو شأنا ليس مقطوعا به لكل من الفردين المحتمل تعيين أحدهما. و لا من

القسم الأول لعين ما ذكرناه فى القسم الثانى و لعدم الدليل من الشرع يكون مفاده التخيير بين الأعلم و غيره مثل ما ورد فى خصال الكفار فلا بد أن يكون المقام من القسم الثالث أو الرابع. و قد عرفت أن أصل البراءة لا يجرى فىهما فيجب الأخذ بما هو محتمل التعيين هذا مضافا الى أن قياس ما نحن فيه مع المثال المعهود من دوران الأمر بين عتق الرقبه المطلقه أو خصوص المؤمنه قياس مع الفارق و الوجه فيه ان عدم وجوب الزائد فى مسأله الرقبه يقتضيه أصل البراءة بخلاف المقام فان الشك فى الزائد يرجع الى الشك فى عروض التخصيص للعمومات الناهيه عن العمل بغير العلم بفتوى غير الأعلم و أصاله العموم تقتضى عدم التخصيص بها.

و لا يخفى ما فيه (أولا) أنه يلزم من هذا اشتراط سائر الشروط المذكوره فى المفتى التى لم يقم عليها دليل بل و يلزم من ذلك الترجيح حتى بمثل الجفر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٤١

و الرمل و النوم و النجوم و نحو ذلك. و ربما يترجح فى نظره بواسطه حسبه أو نسبه أو كبره أو اشتهاؤه بين العوام لأن المناط موجود و الفارق مفقود. و لا- يخفى ما يلزم من ذلك من المفاسد العظيمه فى هذا الدين و الهرج و المرج فى شريعته سيد المرسلين.

(و ثانيا) و هو مبنى على مقدمتين.

[تحقيق ان الأصل فى الأمارتين المتعارضتين هو التخيير لا التساقط]

(إحداهما) ان الأصل فى الأمارتين المتعارضتين هو التخيير. أما بناء على السببيه فواضح لأنه يكونان من قبيل الواجبيين المتزاحمين المتساويين لأن ملاك جعل الحكم الظاهرى هو مجرد قيام الاماره و هذا المعنى موجود فى كلا المتعارضين بجميع ما هو دخيل فى تحققه نظير إنقاذ الغريقين

فيكون العبد مخيرا في سلوكهما.

(إن قلت) انه على السببيه يكون الحال نظير الأصول العمليه المتعارضه لأن في كل منها حكم ظاهري فكما أن مورد الأصل موجب لإنشاء حكم ظاهري فكذا قيام الخبر موجب لإنشاء حكم ظاهري و حكم الأصول العمليه هو التسايط عند التعارض. (قلنا) إنما نقول في الأصول ذلك لأنها مغياه بالعلم بالخلاف الذي يشمل العلم التفصيلي و الإجمالي و إلا لو قلنا بعدم الشمول يكون مقتضى القاعده هو التخير بين الأصلين نظير المتراحمين.

(إن قلت): إن عدم إمكان العمل بهما معا يوجب التقييد في أدله الحجيه لأن أدله الحجيه إنما تدل على الحجيه بشرط القدره على العمل بهما فيسقط الدليل عن الحجيه عند عدم القدره على ذلك. (قلنا) إن الاشرط بالقدره لا ينافي اعتبار الدليل على وجه الإطلاق و إلا لما وجد دليل يكون معتبرا على وجه الإطلاق فلا يوجب عدم القدره سقوط الدليل عن الحجيه المطلقه و ذلك لأن اشرط القدره أمر عقلي و هو إنما يقتضى معذوريه المكلف عن العمل بهما معا لا سقوطهما عن الحجيه و هذا

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٤٢

نظير ما لو كان الخبر بلا- معارض و لم يتمكن من العمل به. نعم لو كانت حجيه كل منهما مشروطه بعدم قيام مثله على خلافه سقط عن الحجيه و لكن الأمر ليس كذلك و إلا لما وقع بينهما تعارض فان التعارض إنما يقع بين الدليلين الذين كان اعتبارهما على وجه الإطلاق من غير اشرط الحجيه أحدهما بعدم المعارض و إلا لما صح إطلاق التعارض عليهما و لذا لا يطلق التعارض على الأصل المخالف للأماره المعبره. (و الحاصل) ان الأمارتين المتعارضتين يكون دليل الحجيه قد دل على

اعتبار كل منهما على وجه الإطلاق. غاية الأمر أن العقل (بعد عدم إمكان العمل بهما حال التعارض و المشرّع لم يعين حجيه أحدهما) يحكم بأن المشرع قد أو كل أمر العمل بهما الى اختيار العبد فى الأخذ بأحدهما.

(إن قلت): ان أدله حجيه التقليد لا إطلاق فيها و لا تشمل المتعارضين لعدم شمول أدله الامارات للمتعارضين. (قلنا) إن عدم الشمول إن كان من جهة الانصراف فهو باطل بدليل انها تشمل كل منهما فى حد نفسه و إن كان من جهة التعارض فهو إنما يوجد بعد الشمول لكل منهما فكيف يمنع من الشمول و إن كان عدم الشمول من جهة عدم صلاحيتهما للحجيه فهو باطل للإجماع على عدم سقوطهما معا فى الفتوى المتعارضة و للأخبار الداله على التخيير فى تعارض الروايات فلو كانت الاماره تسقط عن الحجيه بالتعارض لما دل الإجماع و الأخبار على التخيير بينهما التى هى ظاهره فى بقاء حجيتها لا إنشاء حجيه جديده لها و إن كان المراد عدم شمول أحدهما لا بعينه فهو ليس فردا من أفراد العام حتى يدعى عدم شموله.

(إن قلت): إن التزاحم إنما يكون بينهما فيما إذا كان كل منهما حكم إلزامى أما إذا كان أحدهما حكم لا اقتضائى كما لو دل أحدهما على وجوب شىء و الآخر على اباحته فلا تزاحم بينهما فلا وجه للتخيير و وجوب تقديم ما دل على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٤٣

الوجوب. (قلت): إن القائلين بالسببيه فى حجيه الأمارات على ثلاثه وجوه:

(الأول) الوجه الذى ذهب إليه الأشاعره و هو القول بخلو الواقع عن المصلحه رأسا و إن الحكم تابع لمؤدى الاماره و هذا تصويب باطل.

(الثانى) ما ذهب إليه المعتزله و هو

أن الواقع مشتمل على المصلحة الموجبه لإنشاء حكم مشترك بين العالم و الجاهل و لكن بقيام الاماره تحدث مصلحة غالبه على مصلحة الواقع توجب إنشاء الحكم على طبقها بحيث يتبدل الحكم الواقعي إلى مؤدى الاماره لو قامت الاماره على الخلاف لأن المصلحة المزاحمه بمصلحه أقوى منها لا تصير منشأ للحكم فلا يعقل أن يقال للكذب النافع انه قبيح واقعا.

(الثالث) ما ينسب الى بعض الإماميه و هو أن قيام الاماره لا يوجب حدوث مصلحة فى المؤدى و لا مغيرا لمصلحة الواقع و إنما يكون فى سلوك الاماره و تطبيق العمل على مؤداها فيه مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير مخالفتها فلو قامت الاماره على وجوب الجمعة و صلى الإنسان الجمعة ثم انكشف له فى الوقت وجوب الظهر لم يتدارك بسلوك الاماره إلا المصلحة التى فاتته بعدم المبادره لصلاه الظهر أول الوقت و لو انكشف له بعد خروج الوقت تتدارك له مصلحة الوقت. إذا عرفت ذلك فمحل كلامنا هو القول الثالث و أما القولان الأوليان فلا كلام لنا فيهما لقيام الإجماع و ضروره المذهب على بطلانهما و إذا كان محل كلامنا هو ذلك فحينئذ تعرف ان المصلحة السلوكيه تستدعى وجوب السلوك سواء كانت فى الاماره القائمه على الوجوب أو فى الاماره القائمه على الإباحه فإذا تعارضا كان كل منهما يجب سلوكه لوجود المصلحة السلوكيه المقتضيه للوجوب فيه و حينئذ فيكون المقام من قبيل المتزاحمين كإنقاذ الغريقين فلا محيص من التخيير بينهما سلوكا.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٤٤

(إن قلت): من أين نعلم بأن المصلحة السلوكيه موجوده فى الأمرتين حتى فى حال المعارضه. (قلنا) نعرف ذلك من الدليل الدال على اعتبار الاماره

فإنه يدل على أن موضوع الحجية توجد فيه المصلحة السلوكية أين ما وجد وإلا- لقيد بحال المعارضه وقد عرفت شمول الدليلين للمتعارضين حال المعارضه.

(إن قلت): انه بناء على السببيه يكون المجعول هو المؤدى و جعل المؤدى فى المتعارضين يكون فيه التناقض فاذا قام خبر على وجوب الجمعه و آخر على حرمتها و قلنا بالسببيه و شمول أدله الحجيه لهما فمعناه ان الشارع جعل وجوب الجمعه و حرمتها و هذا الإيراد يظهر من المرحوم السيد كاظم اليزدى فى كتابه التعادل و التراجيح ص ٨١ و تبعه بعض أساتذه العصر. (قلنا) هذا لا يلزم على القول بالسببيه التى ذهب إليها بعض الإماميه و هى محل كلام أصحابنا فإن سلوك كل أماره موضوع غير سلوك أماره أخرى فيكون التقابل بين السلوكين نظير التقابل بين الضدين كالغريقين و يكون حينئذ التكليف بهما إنما يتنافى فى مقام الامتثال لا فى مقام الجعل كما قررناه فى المتراحمين.

(إن قلت) ان المصلحة السلوكيه الملزمه إنما تكون فى الطريق باعتبار ان سلوكه فيه مصلحة ملزمه فطريقته تكون بمنزله الموضوع للمصلحة السلوكيه و المتعارضان يتساقطان بالنسبه للمؤدى فلا تبقى طريقه لهما فيه. (قلنا) المصلحة السلوكيه قائمه بنفس سلوك الطريق مع قطع النظر عن جعل الشارع له و طريقته الذاتيه لا تزول بالتعارض.

(إن قلت): على هذا يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد لأن الأدله دلت على الوجوب العينى عند عدم المعارضه و على الوجوب التخييرى عند المعارضه. (قلنا) ما نحن فيه نظير ما إذا خرج عن تحت القدره بعض أفراد الواجب المخير كخصال الكفاره فإن وجوب الباقي

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٤٥

يكون تعيينا مع أنه فى الأصل تخييريا

و لا يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحدا و السر واضح حيث ان التعيينه هنا و التخييره هناك إنما لزم من الأمور الخارجيه و انحصار القدره بأحدهما فحكم العقل بالإطاعه و الامتثال بهذا النحو نظير التراحم بين أفراد الواجب التعينى كإنقاذ الغريق فاللفظ مستعمل فى الوجوب التعينى إلا- أن التخيير يأتى من جهه حكم العقل بسبب عدم إمكان العمل بالمتعارضين معا فيتخير فى تطبيق العمل على أحدهما فكل من المتعارضين واجب تعيينا ثمَّ ان ما ذكرناه بأجمعه جارى حتى فى الدليل اللبى كالإجماع فإن الموضوع فيه موجود فى المتعارضين كما يوجد فى غيرهما فلو لم تكن حجيه كل منهما ثابتة بالإجماع لما وقعت المعارضه بينهما و بعباره أخرى ان التعارض يكون فى مرتبه متأخره عن حجيتهما فهو لا يعقل أن يوجد إلا بعد حجيتهما و إلا فلا تعارض (و بعباره أخرى) ان الشمول و الانطباق قهرى و لو كان معقد الإجماع لا يشملهما بالذات لما كان التعارض بينهما يرتب عليه التعارض بين الحجيتين من التخيير بينهما فإن الإجماع قد قام على التخيير بين الحجيتين المتساويتين و هكذا الأخبار الداله على التخيير. و أما (بناء على الطريقيه) فلأن المناط فى الحجيه هو غلبه الإيصال إلى الواقع بأن تكون تلك الغلبه حكمه للجعل و النصب و من المعلوم عدم اعتبار الاطراد فى الحكمه كيف و هى بذلك تفارق العله و قضيه ذلك عدم سقوط الدليل عن الاعتبار لو وقع التعارض بين أفراده لوجود مناط الاعتبار فيه بداهه عدم انتفاء الغلبه المذكوره بسبب المعارضه فكل منهما حين المعارضه متصف بتلك الغلبه باعتبار نوعه فلا وجه للحكم بالتوقف فضلا عن الحكم بالسقوط حال التعارض كيف

والتعارض يكون في مرتبه متأخره عن حجيتها فلا يعقل أن يوجد إلا بعد حجيتها وإلا فلا تعارض كيف و لو كان بالتعارض يزول الملا-ك واقعا لما صح من الشارع أن يجعل التخيير بينهما أصلا كما لو زال ملاك الحجية عنهما فاللازم على المكلف حينئذ

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٤٦

الأخذ بكل منهما عملا بعموم أدله الحجية و إطلاقها لكن لما كان الفرض عدم التمكن من ذلك فالعقل يحكم بأن المشرع قد أرجع الأمر في سلوكهما الى اختيار العبد كما هو الحال بناء على السببيه.

(إن قلت): كيف تدعى عدم التمكن من العمل بهما و الحال أن في بعض صور التعارض يمكن العمل بالدليلين كما لو قام أحدهما على وجوب الجمع و الآخر على وجوب الظهر مع العلم بكذب أحدهما فلو كان يشملهما دليل الحجية لوجب العمل بهما مع انه لم يقل بذلك أحد. (قلنا) المراد بذلك عدم إمكان سلوكهما و اتخاذهما طريقا للواقع لا عدم إمكان العمل بهما هذا كله مضافا الى ما نشاهده من ذهاب العلماء طراً في باب تعارض المجتهدين في الفتوى عند التساوى إلى التخيير و لم يعهد من أحدهم القول بالتوقف أو التساوت مع عدم ورود دليل على التخيير في ذلك كما ورد في الأخبار المتعارضة و ليس ذلك إلا من جهة فهمهم عدم سقوط الحجية بالتعارض و عدم سقوط ملا-ك الحجية بالتعارض و عدم تقييد حجية أحدهما بعدم المعارض. (و دعوى) أن ذهاب العلماء الى ذلك من جهة كون حجية الفتوى من باب التعبد المحض و السببيه الصرفة.

(فاسده) ضروره عدم اشتغال العمل بالفتوى على مصلحه غير مصلحه غلبه الوصول الى الواقع كيف و هو من الضروريات

عند المتقدمين فضلا عن قيام الإجماع عليه بل لو لم تشمل أدله الحجية المتعارضين لما كان هناك دليل على حجيه أحد المتعارضين حتى عند أرجحيه أحدهما على الآخر. و الغريب ممن يقول بنفي الثالث بهما كيف يقول بعدم شمول دليل الحجية لهما. سلمنا زوال صفه الكشف عنهما عند التعارض فلا يقصر حالهما عن حال ما لو دار الأمر بين الوجوبين كإنقاذ الغريقين فإنه فيما نحن فيه أدله الحجية تدل على وجوب العمل بكل واحد من المتعارضين و لا- ريب ان ظاهرهم الاتفاق على التخيير في مورد دوران الأمر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٤٧

بين الوجوبين فكيف لا- يحكم به فى المقام. و توهم الفرق بينهما بأن المفروض هناك قيام الدليل على ثبوتهما بخلافه هنا. (فاسد) لأنه هنا أيضا كذلك بل هو أولى لاشتمال كل منهما على شرائط الحجية. (و دعوى) عدم كون كل منهما طريقا فى مؤداه (ممنوعه) فإن مقتضى الأدله كون كل منهما طريقا فى مؤداه بجعل الشارع غايه الأمر أن التعارض يمنع عن السلوك فيهما و مع الأخذ بأحدهما يزول المانع لأنه يصير المأخوذ طريقا يسلك لمؤداه (فظهر) بهذا أن التفصيل بين اعتبار الأدله من باب الطريقيه فالتساقط و بين اعتبارها من باب السببيه فالتخيير كما صدر عن المرحوم الشيخ الأنصارى «قده» و تبعه على ذلك جملة من المتأخرين و المعاصرين غير صحيح. نعم بناء على اعتبارها من باب الظن الشخصى و زوال الظن منهما معا حال التعارض يتجه الحكم بالتساقط لكن نحن لا- نقول به، (و دعوى) استحاله جعل طريقين متخالفين فى المؤدى للواقع لاین الواقع واحد فكيف يجعل له طريقين مختلفين يكذب أحدهما الآخر، (فاسده) فإن ذلك ليس

أزيد من جعل الطريق الكاذب حجه فان الطرق و الامارات لم تكن بأجمعها صادقه و لكن الشارع قد جعلها بجعل عام باعتبار غلبه المطابقه و لا يضر أن يكون من بين أفراده فرد لم يطابق الواقع كان مجعولا بهذا الجعل تعميما للقانون و هكذا ما نحن فيه يكون كل منهما منجعا- بالجعل العام تعميما للقانون. (و دعوى) ان ما نحن فيه من قبيل اشتباه الحجه باللاحجه للعلم بكذب أحدهما فيكون الصادق منهما هو الحجه و الكاذب ليس بحجه و فى اشتباه الحجه باللاحجه لا يجوز التخيير للزوم جواز العمل باللاحجه. (فاسده) لأنه لما كان كل منهما مستجمعا لشرائط الحجيه و مندرجا تحت العنوان الذى دل الدليل على اعتباره كان كل منهما حجه. و (دعوى) ان العلم الإجمالى بكذب أحدهما مانع عن حجيه أحدهما فيسقطان عن الحجيه لاحتمال الكذب فى كل منهما كما قاله صاحب الكفايه. (فاسده) لأنه يلزم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٤٨

أن يكون المقام من اشتباه الحجه باللاحجه مع ان هذا العلم الإجمالى لا يوجب خروج أحدهما عن الحجيه حتى فى الواقع لأنه ينطبق على كل منهما حقيقه و واقعا العنوان الذى دل الدليل على اعتباره فيكون كل منهما موجودا فيه موضوع الحجيه حقيقه، مع ان الموجب لخروجه عن الحجيه أما العلم بالكذب تفصيلا أو إجمالا أو وصف الكذب أو غيرهما أما الأول فليس بحاصل لاین كل واحد منهما يحتمل صدقه و أما الثانى فلا يعقل أن يكون موجبا للخروج عن الحجيه و إلا لزم خروج الامارات عن الحجيه للعلم الإجمالى بكذب بعضها و أما الثالث فكذلك لا يعقل أن يكون موجبا للخروج عن الحجيه و الا لزم أن يكون

كل اماره تكون حجه بشرط العلم بعدم كذبها. وهذا يقتضى عدم اعتبارها إذ مع العلم بعدم كذبها يكون الواقع معلوما فلا يحتاج إليها و أما الرابع فلفرض كون الأمارتين فى الواقع على حد سواء قد جمعت شرائط الحجيه فكل منهما حجه واقعا، مع ان العلم بالكذب إن كان مانعا عقليا فعليا فلا يعقل وجود التخيير بين كل أمارتين متعارضتين مع وجوده فى الخبرين المتعارضين المتساويين و ان كان مانعا عقليا تعليقا بمعنى انه مانع إلا- إذا ورد من الشارع حجيتهما فنقول ان دليل الحجيه هو الوارد من الشرع فى حجيتهما.

و (دعوى) ان دليل الحجيه لا يشمل مجموع المتعارضين لعدم المصلحه فيه كذلك. لأن المصلحه فى الطريق هو التوصل للواقع و مجموعهما لا يوصل له و لا واحدا منهما معينا يوصل له عند المكلف للزوم الترجيح بلا مرجح و لا أحدهما لا على التعيين لأنه ليس فردا ثالثا للعام فيكون دليل الحجيه غير شامل لهما. (فاسده) فإنه شامل لكل واحد منهما على التعيين لوجود المصلحه و هو غلبه الإيصال. (و دعوى) ان التعارض من الحالات المتأخره بعد عروض الحجيه فهو إنما يثبت بعد وجود الدليل على حجيتها أى بعد تحقق الموضوع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٤٩

و حكمه فلا يعقل أن يكون الحكم مطلقا بالنسبه إلى الحالات المتأخره عنه و لا مقيدا بالنسبه إليها. (فاسده) لأن المراد و محل البحث هو شموله لذات الدليلين لا بوصف تعارضهما. (و دعوى) كون أدله الحجيه قاصره عن شمول المتعارضين لاستحاله الجمع بين المتناقضين كما صدرت عن المرحوم ميرزا حبيب الله الرشتى (فاسده) لأن أدله الحجيه إنما هى فى مقام الجعل و استحاله الجمع إنما هى

فى مرمله العمل و الامتثال فلا تؤثر المرمله المأخره فى المرمله المقمدمه فلا ءوءب قصور أدله الحجيه عن الشمول لهما بل لا بد من القول بشمول دليل الحجيه لهما حتى يصير بينهما ءعارض و إلا فلا ءعارض بينهما فلا بد من دليل آخر لآخراجهما عن أدله الحجيه.

(إن قلت): انه لا يمكن اراءه الواقع من طريقين مءخالفين مع انه واحد لأنه معناه الحكم بأن الواقع هو مؤدى هذا الطريق و انه هو مؤدى ذلك الطريق و هو ءناقض فلا يشملهما أدله الحجيه، ألا ترى انه لا يصح أن يقول صدق زيد فى اخباره بوءوب صلاه الجمعه و صدق عمر فى اخباره بءدم وءوبها. (قلنا) مضافا الى ءءقق ذلك فى الأخبار فإن المءعارضين منهما مع ءساوى بينهما قد جعل الشارع كل منهما حجه على سبيل ءءخير فلو كان ذلك ممءنعا لما ءءقق، انه فى القضايا الشخصيه إنما قبح الجعل لكون الجاعل لا فائده له فى الجعل بالخصوص بخلافه فى الأمور العامه فإنه هناك فائده فى جعل قانون عام لموضوع عام يكون فيه آراءه الواقع المءلوب للجاعل فاذا انطبء على فردين مءعارضين فى المؤدى و لم يجعل الجاعل مرجحا لأحدهما فيعلم أنه أوكل الأمر إلى اءءيار الإنسان فى اءءاذا أى منهما كاشفا عن الواقع فان الكشف الناقص ذاتى لهما. و يدللك على الشمول إمكان أن يكون أحد المءعارضين حجه لمءءءه و الآخر حجه لمءءءه آخر.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٥٠

(إن قلت): ان الأدله منصرفه عن صوره ءعارض. (قلنا) قد ءقدم و سيجى ء ان شاء الله ءعالى فى أدله القائلين بءواز ءءليد المفضول إنها ءشملهما بإءلاقها.

(إن قلت): هذا يتم فيما إذا كان الدليل لفظيا، أما إذا

كان ليا كالإجماع ونحوه فلا لأن المتيقن منه ما عدا المتعارضين. (قلنا) إنا نقطع بأن المجمعين لم يصدر منهم التقييد له بهذه الصورة فهو مطلق مضافا الى إمكان أن يقال انه لما كان معقد الإجماع موجودا فيهما بالنحو الموجود في غير المتعارضين و إنما طراً عليه في المتعارضين التعارض فقد كان منطبقا عليهما و شاملا لهما فلا وجه للرجوع للقدر المتيقن بل إنما صارا متعارضين بلحاظ الدليل اللبي باعتبار انطباق معقد الإجماع عليهما و إلا لما صارا متعارضين و يجرى عليهما احكام التعارض لو كانت له أحكام. كيف و لو كان دليل الحجية لا يدل على حجيتها لكنا من قبيل اللاحقين المتعارضتين كقولي غير المجتهدين فإنهما لا- يجرى عليهما أحكام التعارض. (و إن شئت قلت): ان اجراء المجمعين احكام التعارض أو حكمهم بالتعارض هو أدل دليل على شمول معقد إجماعهم للمتعارضين.

(إن قلت): إن في صورته التعارض نعلم بكذب أحد الطرفين و لا يجب العمل على طبقه واقعا فتكون أدله الحجية بالنسبة إليهما من قبيل العام المخصوص بالمجمل في سقوطه عن الاعتبار بالنسبة لأطراف العلم الإجمالي فعدم شمول أدله الحجية ليس من جهة ان الحجية خصوص المطابق للواقع حتى يقال ان الملا-ك في الحجية وجود الشرائط لا- مطابقتها للواقع بل إنما هو للعلم الإجمالي المانع من التمسك بالعموم. (قلنا) مخالفته للواقع لا- تمنع من حجيه الطريق واقعا فان الطريق الكاذب إذا كان جامعا لشرائط الحجية هو حجه واقعا.

و كيف تكون المخالفه مانعه و لازم ذلك اختصاص حجيه الطريق بخصوص

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٥١

المطابق للواقع و لازمه سقوط الطريق عن الحجية لأنه مع اعتبار ذلك فلا بد من إحراز المطابقيه و

مع إحرازها لا حاجة للطريق فإذا ظهر لك ذلك عرفت ان العلم الإجمالي بالمخالفة ليس علما إجماليا بالمخصص حتى يسقط العام عن الحجية في مورده و أما صورته العلم التفصيلي بالمخالفة فإنما تسقط أدله الحجية معها لانكشاف الواقع و مع انكشاف الواقع لا أثر للطريق و لا جعل له.

(إن قلت): ان دليل الحجية مقيد بعدم العلم بالخلاف لا- بنفس عدم الخلاف و في التعارض يوجد العلم بالخلاف كما في الأصول العملية. (قلنا) الدليل الشرعي لم يقيد بها بذلك و إنما هو بحكم العقل. و العقل إنما يحكم في خصوص العلم التفصيلي دون الإجمالي و لو سلمنا عدم الشمول للمتعارضين فالمناطق موجود فيهما و إلا لما جاز ان يثبت التخيير بينهما بدليل آخر.

(إن قلت): ان المقتضى لجعل الحجية هي المصلحة الواقعية و الاماره تكون بمنزله الشرط لتأثيرها فلا بد من كون الواقع قابلا للتنجز بها. و المتعارضان المصلحة فيهما واحده فلا تنجز بكل منهما فلا يكون كل منهما حجة على الواقع.

(و بعبارة أخرى) ان سنخ المقتضى لا- يقبل التعدد لأن تنجز الواقع الواحد على تقدير الإصابه لا يعقل فعليته في كليهما فان المفروض ان الواقع على تقدير ثبوته لا يكون إلا في ضمن أحدهما فهذا الأمر التقديرى غير قابل للفعليه إلا في أحدهما فإذا لا بد في الحجية من كون الواقع قابلا- للتنجز في كليهما مع انه واحد لا يتنجز إلا في ضمن أحدهما. (قلت) المقتضى للجعل هو احتمال الإصابه للواقع و ليست القابليه لتنجز الواقع هي المقتضيه و إلا لما كان الكاذب مجعولا واقعا و لازمه تقييد أدله الجعل بصوره عدم الكذب و هو لازم باطل لعدم إمكان إحرازه إلا بعدم العلم بالواقع و معه لا

حاجه للجعل.

و من هنا تعرف ما فى دعوى مانعيه العلم الإجمالى من شمول دليل الحجيه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٥٢

لأن مانعيته إنما ترجع لتلك الأمور المذكوره و قد عرفت فسادها.

[عدم الترجيح بالمزيه المحتملہ]

(المقدمه الثانيه) انه بعد ما كان الأصل فى الأمرين المتعارضتين هو التخيير فاحتمال التعيين بوجود مزيه يحتمل الترجيح بها لا أثر له.

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، النور الساطع فى الفقه النافع، ٢ جلد، مطبعه الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ١٣٨١ هـ ق

النور الساطع فى الفقه النافع؛ ج ٢، ص: ٤٥٢

أما بناء على السببيه فواضح لوجوب سلوكهما لوجود المقتضى للوجوب فى كل منهما فيكونان من المتزاحمين و وجود المزيه إنما يوجب الشك فى وجوب ترجيحه على الآخر فيدفع بأصل البراءه فلا أثر لوجود مزيه يحتمل الترجيح بها.

(إن قلت): إن الأصل عدم حجيه المرجوح. (قلنا) إنها معارضه بأصالة عدم التعيين للراجح. و دعوى أن أصالة عدم حجيه المرجوح ترجع إلى أصالة الإطلاق فى الأدله المانع من العمل بغير العلم فهى ترجع لأصل لفظى و هو مقدم على أصالة عدم التعيين للراجح لأنه أصل عملى. (مدفوعه) بأن أصالة عدم التعيين للراجح أيضا ترجع لأصل لفظى لأنها ترجع لأصالة عدم تقييد دليل الحجيه بتلك المزيه المحتمل الترجيح بها و لا وجه لدعوى إجمال أدله التقليد لما عرفت من إطلاقها و لو سلمنا إجمالها فهذا المجمل لا بد من إحرازه فى كلا المتعارضين و إلا لم يتعارض أصلا فيكون المخصص لأدله حرمة العمل بغير العلم موجودا فى كليهما على حد سواء و (بعبارة أخرى) ان الشك فى الحجيه ان كان من جهه المعارضه فهو يقتضى الشك فى الحجيه فى كليهما لوجود

المعارضه بالنسبه إليهما معا و إن كان الشك فى الحجيه من جهه احتمال تعيين ذى المزيه فالأصل البراءه عنه و إن كان من جهه احتمال مانعيه المزيه فالأصل عدم مانعيتهما و هو أصل عقلائى فى كل مورد أحرز فيه العليه و تأثيرها فيه و أحتمل مانعيه شىء عنه فان العقلاء يجرون عدمه. و لو أبيت عن إجراء الأصل فى عدم المانعيه فيرجع الشك فيها الى الشك فى التعيين و قد عرفت أن الأصل عدمه. هذا كله مع غض النظر عن انه مع فرض إجمال أدله التقليد فهى غير شامله للمتعارضين فمقتضى القاعده سقوطهما لا ترجيح

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٥٣

الأعلم كما هو مطلوب الخصم.

(إن قلت): إن أصاله عدم تعيين فتوى الأفضل و البراءه منه بخصوصه غير جاريه لأن التعيينه عباره عن شده الملاك فهى جهه محتمله فى الحكم الفعلى المقطوع و الجبهه غير قابله للرفع كما هو الاشكال المعروف على إجراء أصاله البراءه عن التعيين عند دوران الأمر بين التعيين و التخيير. نعم لو كانت التعيينه بملا-ك آخر يوجب إنشاء حكم آخر فتجرى البراءه عنها إلا- أنه غير صحيح للزوم اجتماع حكيمين متماثلين فى مورد واحد و لا وجه لاستصحاب عدم التعيين لعدم الحاله السابقه كذلك. (قلنا) لو سلمنا ذلك فالبراءه العقليه جاريه و هى تقتضى رفع العقوبه على خصوص ترك ذى المزيه كما قرر فى محله.

(إن قلت): إن العقل لا- يحكم بالتخيير إلا- بعد إحراز التساوى و مع وجود المزيه المذكوره يشك فى التساوى فكيف يحكم بالتخيير بينهما. (قلنا) أن حكم العقل بالتخيير يتولد من إحراز الموضوع للحكم فى كل منهما و لا يتوقف على إحراز التساوى لأن احتمال عدم

التساوى احتمال للمانع عن وجوب أحدهما والأصل عدم المانع وعدم وجوب الآخر بعينه فمتى لم يثبت الترجيح للآخر عليه كان وجوب الامتثال ثابتا له كثبوته للآخر المحتمل للأهميه و لازم وجوب كل منهما فى حد ذاته استقلال العقل بالتخير بينهما.

(إن قلت): مع احتمال أهميه أحدهما و هو ذو المزيه يكون مقطوع الوجوب و الآخر مشكوك الوجوب فالأصل عدم وجوبه فيتعين وجوب ذى المزيه. (قلنا) قد أجاب المرحوم مرزا حبيب الله الرشتى عن ذلك بما حاصله ان احتمال أهميه أحدهما لا يجعل وجوب الآخر مشكوكا فى نفسه إذ المفروض إحراز مقتضى الوجوب فى كل منهما على سبيل القطع و اليقين و إلا خرج المقام من باب التزاحم بل يرجع الى الشك فى التكليف فلو وقع التزاحم بين إنقاذ غريقين لم يجر ترجيح أحدهما

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٥٤

باحتمال الأهميه لعلم أو شرف لأن وجوب إنقاذ أصل الغريق الصادق عليهما معلوم و مقتضاه وجوب إنقاذ كل منهما تخيرا بحكم العقل و لا يصرف عنه إلا بعد ثبوت وجوب إنقاذ أحدهما عينا حتى يكون وجوبه العيني الثابت بالدليل مانعا عن إنقاذ الآخر و لما لم يثبت الوجوب العيني كان وجوب القدر المشترك القاضى بالتخير باقيا بحاله.

(إن قلت): انه بناء على السببيه كما هو الفرض يكون المقام من تراحم الواجبين و تراحم الواجبين إنما يصحح التخير بينهما إذا لم يكن ملاك الجعل أقوى فى أحدهما و حيث كان ملاك الجعل فى التقليد هو فتوى المجتهد كان الأعلم أشد اجتهادا من غيره و أقوى ملاكا. (قلنا) لم يحرز الملاك للجعل و إنما أحرز موضوعه و هو فتوى المجتهد و الجاعل قد اعتبر هذا الموضوع

من دون اعتباره للأزيد منه أو الأشد منه فيكون الموضوع للملاك محرزاً في كليهما بهذا كله بناء على السببيه.

و أما (بناء على الطريقيه) فهكذا لا يجب الترجيح لذى المزيه المحتمل رجحانه بها لاشتمال كل منهما على شرائط الحجيه و شمول دليل الحجيه لكل منهما على حد سواء كما تقدم فالمقتضى لحجيه كل منهما موجود و ليس المانع إلا احتمال تعيين ذى المزيه للحجيه و هو منفي لعدم أخذ تلك المزيه فى أدله الحجيه فيكون اعتباره بخصوصه منافياً لما يقتضيه إطلاقها فيكون التخيير ثابتاً بينهما كما لو لم تكن تلك المزيه موجوده مضافاً الى أنه لو كان احتمال الترجيح بذى المزيه موجبا للترجيح لكان التساوى بين الطريقيين فى حكم العدم إذ كل طريق يوجد فيه مزيه يحتمل فيها ذلك بل بناء على التوقف عند التساوى و الرجوع الى الأصل الموجود كما هو مذهب جماعه يكون الترجيح بذى المزيه لم يثبت اعتبارها طرْحاً للأصل هذا مع تسليم إطلاق أدله التقليد، و أما مع عدم إطلاقها للكلام كما تقدم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٥٥

فى صوره البناء على السببيه.

(إن قلت): إذا كان اعتبار الاماره من باب الطريقيه للإيصال إلى الواقع و وقع التعارض بين فردين منه و كان أحدهما أقرب الى الواقع من الآخر كانت تلك الأقربيه مقتضيه لإيجاب العمل به لأنها هى الملاك لإيجاب العمل. و المانع عنه الذى هو السبب الموجب للعمل بالمرجوح مشكوك و الأصل عدمه (قلنا) المانع محرز وجوده و هو وجود موضوع الحجيه فى المرجوح قال المرحوم السيد كاظم اليزدى «ره» انا لا نسلم وجود المقتضى لإيجاب العمل بالراجح بعينه لأن تعلق الغرض بإدراك الواقع كيف كان ممنوع. بل مقطوع

العدم وإلا- لم يكن معنى لجعل الأصول بل الإمارات في حال انفتاح باب العلم مع أن مجرد وجود المقتضى لجعل الحكم مع الشك في الحكم لأجل الشك في المانع لا يثمر في ترتب الأثر ألا ترى، انا لو علمنا أن الفضيله مقتضيه لوجوب الإكرام لكن لا ندري ان الشارع أمر بالإكرام أم لم يأمر به لأجل المانع فإنه لا يحكم بوجوب الإكرام كيف و لازم هذا حجه كل ظن لأن كلا من أفراد له كاشفيه عن الواقع و المانع عن جعله مشكوك و الأصل عدمه و هذا لا يتفوه به أحد (نعم) لو وصل إلينا من الشارع ما يدل على أن كل كاشف حجه و شككنا في خروج بعض الأفراد عن هذا الدليل تمسكنا بالمقتضى أى العموم و لذا تمسكنا في مسأله المتزاحمين بإطلاق الدليل لا- بمجرد وجود المقتضى لإيجاب كل واحد منهما و (الحاصل) أن وجود المقتضى و الشك في المانع لا- يثبت الحكم و لذا ترى العقلاء لا يعملون به فإنك لو علمت ان عند مولاك ضيف و هو يقتضى شراء الطعام له و لكنك احتملت المانع فلا تشتري اللحم: هذا مع انا لا نسلم ان المقتضى للجعل مجرد الكاشفيه عن الواقع و ان كان جعله من باب الكشف إذ لعل المقتضى للعمل به على وجه الطريقيه شىء آخر غير الطريقيه أو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٥٦

هى مع شىء آخر سلمنا لكن الشارع اكتفى بهذا المقدار دون الزائد عليه كما اكتفى فى صورته جعل الامارات عند الانفتاح.

(إن قلت): ان الإجماع قائم على ترجيح ذى المزيه المحتمل رجحانها بها فقد حكى الإجماع عليه عن النهايه و عن غايه المبادى

و عن غايه المأمول و عن الاحكام و عن المختصر. و مخالفه بعض العلماء فى مقابل جمهور العلماء لا- يعبأ بها و إلا لم يبق للإجماع فى غير الضروريات الفقيهيه مورد. (قلنا) ان هذا معناه رجوع للإجماع لا للأصل كما هو محل كلامنا مضافا الى مخالفه من هم فطاحل فى العلم كالسيد المحقق صدر الدين شارح الوافيه و المحقق القمى «ره» و لعله الظاهر المحكى عن رئيس المحدثين فى أول أصول الكافى. مضافا الى ان المجمعين يحتمل استنادهم إلى أدله القائلين بالترجيح مضافا الى أن المسأله لم تكن محرره فى عصر الأئمه (ع) و عامه البلوى و يرجع فيها للترجيح بذى المزيه مطلقا.

(إن قلت): ان ذى المزيه أرجح من غيره و العدول من الراجح الى المرجوح قبيح عقلا- (قلنا) قد استدل بهذه القاعده على المطلوب جمله من فطاحل العلم كما عن النهايه و التهذيب و المبادى و المنيه فإن أرادوا إجرائها بالنسبه الى العبد المكلف فالعبد بعد ما يرى ان دليل الحجيه متساوى بالنسبه إلى المتعارضين فيرجح ما كان يهوى العمل به فيكون عمله ترجيح للراجح.

و إن أرادوا إجرائها بالنسبه إلى الشارع المكلف فلا- بد من دليل آخر يدل على أرجحيه صاحب المزيه عند الشارع و فرض الكلام عدم وجود الدليل على ذلك و إنما يحتمل الترجيح.

(إن قلت): ان مانعيه ذى المزيه بخصوصه عن فعليه الآخر محتمله بخلاف الآخر فإنه لا تحتمل مانعيته بالخصوص عن ذى المزيه و لازم ذلك القطع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٥٧

بفعليه طلب ذى المزيه و الشك فى طلب الآخر. (قلت): لا نشك فى طلب الآخر لشمول دليل الحجيه له. و احتمال مانعيه المزيه من شموله له

يرجع الى احتمال التخصيص أو التقييد و الأصل عدمهما. مضافا الى أنا لو قلنا بإجراء أصاله عدم المانع فالأصل يقتضى عدم مانعيه المزيه من فعليه الآخر، و ان قلنا بعدم جريان أصاله عدم المانع فيكون المقام من الشك في التعيين و الأصل عدمه (إن قلت): ان ذى المزيه المحتمل يكون أقوى الدليلين سندا أو دلالة، فلو لم يعمل بذى المزيه لزم تعطيل الأحكام الشرعيه أو تأسيس أحكام جديده لأن جل الفقه بل كله ثابت بالترجيح المذكور فإن أغلب أحكام الفقه إنما ثبتت بتقييد المطلقات و تخصيص العمومات و سائر وجوه المجازات و كل ذلك من باب ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالاقوائيه من الآخر كما هو المحكى عن صاحب المفاتيح مع الأمر منه بالتأمل و دعوى أن الشيخ الأنصارى «ره» قد ذكر ان التخصيص و التقييد و نحوهما. من وجوه تعارض النص و الظاهر، أو الظاهر و الأظهر خارج عن بحث التعارض لأن العام و الخاص مثلا لا يعدان من المتعارضين. (فاسده) فإن كلامهم «ره» فى وجوب العمل بأقوى الدليلين سندا أو دلالة بدليل ذكرهم المرجحات الدلاليه و لا نسلم عدم صدق المتعارضين على العام و الخاص و المطلق و المقيد عرفا. (قلنا) لا يلزم تعطيل الأحكام الشرعيه و تأسيس أحكام جديده لو لم نرجح ذى المزيه المحتمل و على المدعى إثباته و أما ترجيح الخاص على العام و نحو ذلك إنما هو لقيام الدليل على الترجيح. (مضافا) الى أن الغالب فى الأدله المتعارضه يكون جمعا دلاليا و مع عدمه يكون الدليل المعارض موهونا بإعراض الأصحاب عنه أو نحو ذلك من المرجحات فالرجوع الى التخيير عند التعارض بين ذى المزيه المحتمل و بين غيره لا

يوجب اختلال نظام الفقه.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٥٨

(إن قلت): ان المورد من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجية و الأصل هو الحكم بالتعيين كما صدر من جملة علماء العصر. (قلنا) ان أدله الحجية إن كانت مطلقة مقتضى إطلاقها عدم اعتبار تلك المزية التى احتمل الترجيح و التعيين بها و إن كانت غير مطلقة فهى لا يحرز شمولها للمتعارضين و مقتضى القاعده سقوطهما لا دوران الأمر بين التعيين و التخيير.

(إن قلت): إن العقلاء بنائهم على ترجيح ذى المزية على غيره كما هو المحكى عن كتاب الاحكام. (قلنا) لا نسلم ذلك و تعرف الكلام فى ذلك مما ذكرناه فى جواب (إن قلت) الاولى فراجع.

(إن قلت): ان العمل بذى المزية يوجب البراءة اليقينية للاتفاق على جوازه فيجب و لا- كذلك العمل بالمرجوح فيجب العمل بالأول. (قلنا) بعد تساويهما فى وجود موضوع الحجية كان كل منهما حجه و مقطوعيه أحدهما فى الحجية لا يوجب عدم حجيه الآخر بعد وجود موضوع الحجية فيه.

(إن قلت): مع وجود المزية يكون أقوى ملاكا من الآخر بناء على السببية فيكون أهم منه فيقدم عليه. (قلنا) فرض الكلام ان المزية يحتمل الترجيح بها لا- أنها مقطوع الترجيح بها و عليه فهى محتمل قوه الملاك بها و محتمل أهميه ذيهها لا أنه مقطوع بذلك فلا يحرز معها فعليه الطلب فى ذيهها بعينه فيجرى أصل قبح العقاب على ترك ذيهها بخصوصه بلا بيان.

(إن قلت): ان العمل بأحد الدليلين لازم و باب العلم به منسد فيجب تعيينه بالظن. (قلنا) لا نسلم انه يجب تعيينه بالظن لحكم العقل بالتخيير بينهما و لو سلمنا انه يجب أن يعمل بأحدهما المعين فلا نسلم انه

يجب أن يشخص بالظن بل الواجب هو الاحتياط بالعمل بكليهما.

[الإيراد الخامس على الأصل الذى يقتضى تقليد الأعم]

(وقد رد الأصل المذكور خامسا) بما حاصله أن مقتضى الأصل فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٥٩

المقام هو التخيير لرجوع الأمر إلى الشك فى كون الأعميه من المرجحات أم لا و الأصل عدم كونها منها و معه يثبت التخيير و هو المطلوب. و أجاب عنه فى التقريرات بما توضيحه و حاصله ان الشك المذكور لما كان شكا فى حجه المرجوح و الأصل عدمها لعدم قيام دليل من نقل أو عقل عليها أما عدم قيام النقل لعدم شمول دليل الحجه لصوره التعارض للقطع بمخالفه أحد المتعارضين للواقع و تعيين أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح. و أما عدم قيام العقل فلأن العقل لا يذهب الى جواز الأخذ بالمرجوح مع وجود الراجح الظنى فى التخييرات التى تستند الى حكم العقل و ما قرع سمعك من ان المرجحيه كالحجه محتاجه إلى الدليل فإنما هو فى التخيير الشرعى الثابت بالدليل. (و بعبارة أخرى) ان التخيير المطلوب إثباته فى المقام بين الأعم و غيره أما شرعى أو عقلى لا سبيل للأول لعدم وفاء شىء من الأدله الشرعيه بالتخيير بين قول الأعم و غيره و لا الثانى لأن حكم العقل بالتخيير فرع التساوى فى نظره و المفروض حصول الترجيح لأحدهما و لا سبيل الى القول بعدم اعتبار هذا الترجيح حيث ان المدار هو حكم العقل و مع احتمال الترجيح لا حكم للعقل بالتخيير. و أصله عدم الترجيح لا ترفع نفس الاحتمال الذى من لوازمه العقليه عدم استقلال العقل بالتخيير و هو احتمال الترجيح هذا مضافا الى رجوع أصله عدم الترجيح فى المقام الى تخصيص العموم الذى دل

على حرمه العمل بما وراء العلم بدون مخصص. (و لا يخفى ما فيه) لما عرفت من أن دليل الحجية يشمل المتعارضين. و القطع بمخالفه أحدهما للواقع لا تمنع عن شمول دليل الحجية له لما عرفت في جواب. (الدعوى) ص ٤٤٧.

و العقل يحكم بالتخير لما رأى موضوع حكم الشارع موجودا فيهما بتمامه: و رجوع أصاله عدم الترجيح في المقام الى تخصيص العموم الدال على حرمه العمل بغير العلم بلا مخصص معارضه بأن تعيين الأعلم يرجع لتقييد أدله الحجية بالأعلميه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٦٠

بلا مقيد و ذلك لأن الشك إنما كان في حجيه المفضول حال التعارض لأنه في نفسه تشمله أدله الحجية و لكن نشك أنه حال معارضته مع فتوى الأفضل حجه أم لا- فان الفرض أن أدله التقليد التي تدل على حجيه الأفضل تدل على حجيه المفضول في نفسه بحيث لو كانت فتوى هذا المفضول وحدها لما كانت أدله التقليد قاصره عن شمولها من دون فرق بينهما و إلا لما وقع التعارض بينهما و لكن نحتمل انه في هذه الحال أعنى حال التعارض يسقط المفضول عن الحجية الثابتة له في نفسه و لكن هذا الاحتمال أما أن يكون من جهة أن التعارض هو المانع عن الحجية أو من جهة تقييد أدله الحجية بالمزيه الموجوده في الأعلم. و الاحتمال الأول لا وجه له و إلا لكان موجبا لتساقطهما لأن التعارض قائم بهما.

و الاحتمال الثاني لا- وجه له لفرض أن الأدله تشمل فتوى المفضول في حد ذاتها فليست مقيده بمزيه توجب اختصاصها بأحدهما و إلا لما كانت تشمل فتوى المفضول في حد ذاتها فلا بد لنا من الترجيح بالمزيه من دليل خاص يدل

على أرجحيه ذبيها حال التعارض و مع فقده فأدله الاماره المتعارضه تقتضى التخيير بينهما. (و بعباره أخرى) أن الأمارتين المتعارضتين التى فى إحداهما مزيه لم يقم الدليل على اعتبار ذبيها و لكن يحتمل اعتبار ذبيها إن كان احتمال اعتبار ذبيها من جهه أن نفس التعارض موجب لعدم شمول دليل الاماره لأنه موجب لذهاب الملاك أو موجب للمنع من الحجيه فهو يستدعى سقوط كلا الأمارتين عن الحجيه لا خصوص الفاقد للمزيه لأن التعارض قائم بهما و هما على حد سواء من هذه الجهه مع أنه قد تقدم منا أن التعارض لا يمنع من شمول الأدله للمتعارضين. و إن كان احتمال ذلك لا من جهه التعارض بل من جهه احتمال مانعيه المزيه من حجيه فاقدها فهذا الاحتمال إن كان من جهه اعتبار المزيه فى أدله حجيه الاماره فهو باطل لفرض أن أدله الاماره تشمل الفاقد لتلك المزيه عند عدم المعارضه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٦١

و تقتضى فعليه حجتها. و ان كان من جهه احتمال قيام دليل خاص على الترجيح بها و لا بد أن يكون هذا بعد فرض اقتضاء دليل الاماره الحجيه الفعلية للمتعارضين حتى تصل النوبه إلى الترجيح بالمزيه فان الترجيح إنما يكون لما هو الحججه لا لغيرها فهو منفى بالأصل بل ان دليل الاماره يستدعى الحجيه الفعلية للفاقد للمزيه كذى المزيه على حد سواء و يمنع من وجود دليل الترجيح فيكون احتمال الترجيح لذى المزيه منفيًا به و لعل هذا مستند أصاله عدم المانع عن حجيه الفاقد للمزيه التى يثبت عدم الترجيح بها و هذا كله حتى لو قلنا بأن أدله حجيه الاماره لا إطلاق فيها فان الالتزام بوقوع التعارض بينهما

مع الترجيح لمحتمل المزيه يستلزم ذلك لأنه لا- بد أن يكون كل منهما حجه فى نفسه حيث أن التعارض بنفسه لا يوجب السقوط من الحجيه إذ التعارض فرع كون كل منهما حجه فى نفسه. (و إن شئت قلت): إن الإطلاق فى أدله الحجيه إن كان موجودا فأصالة الإطلاق تقتضى عدم اعتبار المزيه فى الحجيه و هى حاكمه على أصالة حرمة العمل بالظنون.

و أما مع إجمال الأدله فإن كان أحد الدليلين هو القدر المتيقن حجيته أخذ به لكنك قد عرفت انه على هذا لا يكون تعارضا بل يكون من قبيل الحجه و اللاحجه و لذا حتى مع عدم التعارض يكون الحجه هو القدر المتيقن.

و الحاصل إن من يقول بعدم شمول أدله الاماره لمورد التعارض لا- مجال له للرجوع لأصالة التعيين و جعل المقام من دوران الأمر بين التعيين و التخيير و من قال بالشمول لمورد التعارض فأصالة الإطلاق و العموم و الشمول تنفى احتمال ترجيح ذى المزيه لأنه يرجع الى تقييد أدله الحجيه أو تخصيصها بذى المزيه.

[تتمه]

اشاره

(ثمّ بعد كتابتنا لهذا الفصل) رأينا لبعض أساتذته العصر كلاما فى هذا الأصل فأحببنا التعرض له تميما للفائده. قال أما المرحله الثانيه فيما هو مقتضى الأصل العملى عند اليأس عن الدليل على كل من القولين، و استقرار الشك فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٦٢

اعتبار الأعلميه. و الكلام فى ذلك إنما يقع بعد الفراغ عن عدم وجوب الاحتياط أما للإجماع أو لأجل بناء العقلاء أو لغير ذلك و عليه فالمرجع قاعده الاشتغال لأن المقام من الدوران بين التخيير و التعيين فى الحجيه و قد مرّ أنه لا بد من الأخذ بمحتمل التعيين و هو فتوى الأعلم:

و فى كلامه هذا مواقع للنظر

[المناقشه مع بعض المعاصرين]

(أولا) انه لا يرجع الى قاعده الاشتغال فى الطريق عند التعارض

إلا بعد الفراغ عن عدم تساقطهما لا عند عدم وجوب الاحتياط لأننا إذا قلنا بتساقطهما عند التعارض فيرجع الى الأصل العملى فى الفروع و لا يكون قول الأعلّم متيقن الحجيه لسقوطه بالمعارضه و لعله اشتبه عليه الحال بالأخبار فتخيل ان المقام من قبيل الاخبار وفاته أن الأخبار قد قام الدليل على عدم سقوط المتعارضين فيها عن الحجيه بواسطه أدله التخيير. (و كيف كان) فما نحن فيه لا يكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير بين الفتويين إلا- إذا قلنا بعدم سقوطهما عن الحجيه عند التعارض إما بقيام الإجماع على عدم السقوط و إما لشمول أدله الحجيه لهما عند التعارض. لأننا إذا قلنا بإجمال أدله الحجيه فلم يحرز شمولها لفتوى الأعلّم عند التعارض لفرض عدم الإطلاق لها بالنسبه لحال التعارض.

و أما إذا قلنا بتقييدها بصوره عدم التعارض فالأمر واضح لخروج المتعارضين حينئذ عن الحجيه قطعاً، و إذا ثبت بأن ما نحن فيه لا يكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير إلا إذا قلنا بعدم سقوطهما معا عن الحجيه عند التعارض ظهر لك انه لا وجه لأن يبنى قاعده الاشتغال المذكوره على عدم وجوب الاحتياط و إنه كان عليه أن يبينها على عدم تساقطهما عن الحجيه فى باب التعارض فإنه حينئذ يحتمل أن يكون أحدهما حجه أو كليهما حجه كما أنه لا يكون المقام بعد عدم وجوب الاحتياط إلا من قبيل دوران الأمر بين تعيين الأعلّم و بين سقوطهما عن الحجيه و الرجوع إلى الأصل و بين التخيير

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٦٣

بينهما و معه لا يقين بالحجيه لأحدهما بعينه.

(إن قلت): إن

الإجماع الذى أقيم على التقليد أو بناء العقلاء القدر المتيقن منه هو حجيه فتوى الأ-علم. (قلنا) أن الإجماع حاله حال الأدله اللفظيه لأنه إن كان لمعقده إطلاق يشمل صورته التعارض فهو يشملهما كليهما وهذا يقتضى التخيير لأن أصاله الإطلاق تقتضى عدم التقييد بالأ-علميه و إن كان مجملا- لا- إطلاق له فهو كما يحتمل اختصاصه بغير المفضول فى صورته التعارض يحتمل اختصاصه بغيرهما أعنى بغير المفضول و الأفضل فى صورته التعارض لعدم الإطلاق فى معقده و ان كان القدر المتيقن منه ذلك فهو رجوع للإجماع لا للأصل و هو خلاف الفرض مع انه يلزم منه عدم حجيه فتوى المفضول عند عدم المعارضه و هو لا يلتزم بذلك مع انه إنما يتم إذا لم يكن دليل آخر له إطلاق. و عليه نفيه.

(و ثانيا) إن قوله قد مرّ أنه لا بد من الأخذ بمحتمل التعيين و هو فتوى الأ-علم.

قد عرفت ما فيه فإنه قد مر منا عدم وجوب ذلك لما عرفته من عدم وجود قدر متيقن فى البين لاحتمال عدم حجيتها حال التعارض هذا إذا كان كلامه من جهه الرجوع للفطره مع قطع النظر عن أدله التقليد و أما مع النظر إلى أدله التقليد و قطع النظر عن الأدله على ترجيح الأ-علم فإن قلنا بإطلاق أدله التقليد و شمولها لمورد المعارضه فالأصل هو التخيير لأن الترجيح بالمزيه موجب لتقييدها و أصاله الإطلاق تمنع من ذلك و لا- تصل النوبه إلى التمسك بعموم أدله حرمة العمل بغير العلم على عدم حجيه المفضول حال المعارضه لأن أدله التقليد المطلقه قد قيدتها و هى تقتضى حجيه كل منهما و إن كانت أدله التقليد مجمله فهى كما يحتمل عدم إطلاقها بالنسبه لفتوى المفضول حال المعارضه كذلك يحتمل عدم إطلاقها بالنسبه لفتوى الأفضل حال المعارضه فلم يكن

قدر متيقن في البين.

(إن قلت): إن بناء العقلاء قائم على تقليد الأفضل عند التعارض

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٦٤

مع المفضل. (قلنا) لا نسلم ذلك و إلا لعطل ذوى المهن. نعم هو سبيل الاستحسان عندهم كما تقدم ذلك منا مضافا إلى أن هذا رجوع للأدلة على حجيه فتوى الأ-علم و هو خلاف الفرض. (ثم قال): نعم هنا شبهه لعلها تختلج بالبال و هى أن مقتضى أصاله البراءه عدم العقاب على مخالفه فتوى الأ-علم كما ان مقتضى حديث الرفع عدم اعتبار المزيه لفتوى الأ-علم إذ اعتبارها كلفه على المكلفين. (ثم دفعها) بما حاصله ان الأ-مات لا- يعاقب على مخالفتها لأن شأنها الطريقيه و ليس العمل على طبقها واجبا نفسيا و لذا لو خالف الاماره و أتى بالواقع اتفقا لا- يعاقب إلا على القول بالعقاب على التجري فالامارات يقطع بعدم العقاب على مخالفتها فلا- يجرى أصل البراءه فيها! و البراءه عن مخالفه الواقع لو صادفت فتوى الأ-علم الواقع غير جاريه لتنجز الواقع بالعلم الإجمالى أو بنفس الأ-ماتين إذ الأصل فى كلا الطرفين معارض بالأصل فى الطرف الآخر و منه يظهر الجواب عن الأصل بالتقرير الثانى لأن المزيه فى الحجيه لا- عقاب على مخالفتها فى نفسها. (و لا يخفى ما فيه) فان العقاب على ترك ذى المزيه مع فعل فاقداه مرفوع حتى لو كان بترك ذى المزيه يكون الواقع قد ترك فالعقاب المرفوع إنما رفع عن ترك الواقع فى هذه الحال نظير من شك فى وجوب شىء فى حال خاص. فأصل البراءه المدعى فى المقام هو أصل البراءه عن الواقع فى حال إتيان فاقد المزيه و هذا الأصل لا يعارضه أصل البراءه فى الطرف الآخر

للقطع بعدم العقاب على ترك فاقده المزيه مع فعل ذي المزيه. وهذا هو أصل البراءه الذي يقتضى عدم تعيين ذي المزيه لا أصل البراءه عن الواقع فى ضمن فتوى الأءلم مطلقا إذ هو ىرفع التكليف و نحن فى المقام نريد رفع التعيين و من هذا يظهر ما فى جوابه عن الأصل بالتقرير الثانى (ثم ذكر أنه) قد حقق فى بحث الترتب إن التراحم بين الخطابين يوجب تقييد كل منهما بترك الآخر إذا كانا متساويين لعدم معقوليه بقاء الإطلاق بالنسبه إلى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٦٥

فعل الآخر و تركه لأنه من طلب الجمع بين الضدين. و لا يحضرنى كلامه فى بحث الترتب و ما ذكره هنا لا يخفى ما فيه فإنه بالتقييد المذكور أيضا يلزم طلب الجمع بين الضدين قبل الإتيان بكل منهما فلا ينفع التقييد المذكور فى رفع المحذور (ثم ذكر) انه إذا كان أحدهما أهم يبقى خطابه على إطلاقه و يتقيد خطاب المهم بترك الأهم تحفظا للأهميه. و لا يخفى ما فيه فإنه إن أراد الخطابين المستفادين من أدله التقليد المتعلقين بالفتويين فهما خطابان سلوكيان لا أهميه لأحدهما على الآخر إذ هما يرجعان الى خطاب واحد قد وقع التراحم بين أفراده فكيف يتصور الإطلاق بالنسبه لأحد الفردين دون الآخر مع كون الخطاب واحدا.

و إن أراد الخطابين الذين تضمنتهما الفتويين فالعقل إنما يحكم بترجيح ما هو موافق للاحتياط ترجيحا استحسانيا لفرض قيام الحجه عليهما و مقتضى ذلك هو التخير بينهما. (ثم ذكر) أن رجوع التعارض الى التراحم على القول بالسببيه كما هو ظاهر كلام الشيخ «ره» مما لا أساس له لأن التراحم بين الحكمين إنما هو فيما إذا كان التنافى

ناشئا من عدم قدره المكلف على امتثالهما معا بعد الفراغ عن إمكان جعل كلا التكليفين فى نفسهما كما فى إنقاذ الغريقين و أما مع فرض عدم إمكان اجتماع التكليفين فى مقام الجعل فلا معنى لتحقق التراحم لأنه قد يكون التنافى بين الدليلين بالتناقض فى نفس الحكمين كالفتوى بوجوب شىء و فتوى الآخر بعدم وجوبه و قد يكون بالتضاد بينهما كما إذا أفتى أحدهما بوجوبه و الآخر بحرمة و قد يكون من جهة التضاد فى المتعلقين مع عدم ثالث لهما كما لو أفتى أحدهما بوجوب الحركة و الآخر بالسكون فان التكليف بكل منهما تعيينا تكليف بغير المقدور و تخيرا طلب للحاصل و قد يكون من جهة التضاد فى المتعلقين مع وجود ثالث لهما كما لو دل أحدهما على وجوب الجمعه و الآخر على الظهر فإنه لا يصح لتنافى الدليلين بحسب الدلالة الالتزاميه فإن كل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٦٦

منهما يدل على عدم الآخر التزاما للعلم إجمالا بكذب أحدهما فرضا فيرجع الى التناقض فى مقام الجعل. (و لا يخفى ما فيه) لما قد تقدم من أن السببيه التى يذهب إليها الشيخ «ره» هى السببيه فى السلوك فاذا قام طريقان؟؟؟ فى سلوك كل منهما مصلحه و ملاكا لحدوث وجوب السلوك حتى لو كان أحدهما حكما لا اقتضائيا كما لو دل أحدهما على الإباحه و الآخر على الحرمة فيكون المقام من قبيل الواجبين المتراحمين كوجوب إنقاذ الغريقين فقد اتضح رجوع التعارض بناء على السببيه الى التراحم بين وجوبى السلوكين للطريقين المتعارضين.

(الدليل الثانى لوجوب تقليد الأعلام) الإجماع

على ذلك المحكى فى مجمع الفائده. و عن ظاهر كلام الشهيد الثانى و عن السيد «ره» فى الذريعه و البهائى و فى المعالم انه

قول أصحابنا الذى وصل إلينا. (و لا يخفى ما فيه) فقد منعه غير واحد من المتأخرين و قد عرفت مخالفه المحقق الثالث و الشيخ الشريف و النراقى صاحب المناهج و يعزى ذلك للأردبيلى و غيرهم من متأخرى المتأخرين.

و (بعبارة أخرى) ان المحقق من الإجماع غير محقق و المنقول منه ليس على وجه يمكن الاعتماد عليه لأن ما حكاه فى مجمع الفائده من حكاية الإجماع على ذلك عن بعض لم يعرف الناقل منه فلعله ممن لا يكون دعاويه و أخباره يعتمد عليها. مضافا الى احتمال استناد المجمعين إلى الأدله الموهونه المذكوره.

(الدليل الثالث لوجوب تقليد الأعلام) الأخبار الداله على ترجيح الأعلام

إشارة

على غيره (منها) مقبولة عمر بن حنظله التى رواها المشايخ الثلاثة و لا وجه للمناقشه فى سندها بعد ما كانت مقبولة معمولا بها فهى منجبه بعمل الأكثر و قد تمسك بهذه الروايه غير واحد من الأعاظم منهم الفاضل الهندى و الفاضل المازندراني و الشيخ الأنصارى «ره» على ما حكى عنهم قال المحقق الداماد فى الرواشح.

[نقل مقبولة عمر بن حنظله بأجمعها و الدليل على اعتبارها]

إشارة

و مقبولات الأصحاب كثيره منها مقبولة عمر بن حنظله التى هى الأصل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٦٧

عندنا فى استنباط أحكام الاجتهاد و كون المجتهد العارف بالأحكام منصوبا من قبلهم (ع) و قال صاحب المعالم انه وجد بخط والده الشهيد «ره» ما صورته عمر بن حنظله غير مذکور بجرح و لا تعديل و لكن الأقوى عندى انه ثقة لقول الصادق (ع) فى حديث الوقت (إذن لا يكذب علينا) و قال المجلسى «ره» فى مرآه العقول إن حديث عمر بن حنظله موثق تلقاه الأصحاب بالقبول.

و بهذا يظهر جيران ضعف الروايه. و هى قال عمر بن حنظله سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان أو الى القضاء أ يحل ذلك قال من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإنما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتا و إن كان حقه ثابتا له لأنه أخذه بحكم الطاغوت و قد أمر الله أن يكفر به قال تعالى يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قُلْتِ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضُوا بِهِ حُكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا

فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله و علينا رد و الراد علينا راد على الله و هو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكون الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما و كلاهما اختلف في حديثكم قال الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث و أوردعهما و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمهما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه و إنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيه فيجتنب، و أمر مشكل يرد علمه الى الله تعالى و الى رسوله (ص). قال رسول الله (ص) حلال بين

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٦٨

و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من أخذ بالشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف حكم الكتاب و السنه و وافق العامه قلت جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامه ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك

فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم إليه أميل حكاهمهم وقضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكاهمهم الخبرين جميعا قال إذا كان كذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. ووجه استدلالهم بها على وجوب تقليد الأعلّم ان الامام قدّم قول الأعلّم و الأفقه على غيره عند المعارضه و المخالفه و هو المطلوب.

[ما يورد على الاستدلال بمقبوله عمر بن حنظله]

(لا- يقال) ان المراد بالحكم هو فصل الخصومه و القضاء لا الفتوى بقريته السؤال عن منازعه الرجلين في دين أو ميراث فتكون الروايه أجنبيه عما نحن فيه. لأننا نقول:

(أولاً) الظاهر عدم القول بالفصل بين الحكم و الفتوى فكل من قال بتقديم حكم الأعلّم قال بتقديم فتواه و قد اعترف بهذا الإجماع صاحب المفاتيح في ظاهر كلامه و اعترف به الشيخ الأنصارى «ره».

(و ثانيا) إن المراد بالحكم في الروايه ليس ما هو المصطلح عند الفقهاء أعنى القضاء بل الظاهر أن المراد به المعنى اللغوي المتناول للفتوى مثل قوله تعالى في غير موضع وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ * الآية. بدليل عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه.

(و ثالثا) ثبوت الملازمه بين الحكم و الفتوى في الشبهات الحكميه فإن

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٦٩

القاضى في الشبهات الحكميه لا يحكم بشىء إلا إذا أفتى به فاذا رجع الحكم بمناط الأعلّميه فلا بد من ترجيح تلك الفتوى بهذا المناط مضافا الى قول الراوى:

«و كلاهما اختلفا في حديثكم» فان ظاهره كون الاختلاف بينهما ليس من جهه اختلاف البيّنات أو الايمان و إنما هو من جهه الاختلاف في الفتوى فان المنازعه قد تكون من جهه الاشتباه في الحكم الشرعى فيرجعان الى من يحكم بينهما

بالتوى و قد يكون من جهه الاشتباه فى الأمور الخارجيه فيحكم بينهما بالبينات و الايمان كما أن علماء الفقه فى عصر الأئمه
(ع) اختلافهم بالتوى يكون باختلاف الحديث الذى يستندون اليه و كانت فتاواهم غالبا بلسان الحديث.

(مضافا) الى قوله (ع): الحكم ما حكم به أصدقهما فى الحديث فان صدق الحديث إنما يناسب ترجيح الفتوى التى هى بمنزله
الحديث دون القضاء الذى هو إنشاء محض. مضافا الى أنه بعد ذكر المرجحات فى الروايه قال الراوى:

فقلت إنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك
الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فإن الأمر بالنظر الى مدرك الحكمين من الروايات و الأخذ بالمشهور لا يلائم
تعارض الحكم بمعنى القضاء و إنما يناسب الفتوى لأن شغل المترافعين ليس النظر الى مدرك الحكمين و الاجتهاد فى ترجيح
أحدهما على الآخر بالإجماع مضافا الى انه إذا تعارض الحكمان و لم يكن فى أحدهما مزيه على الآخر فالمرجع هو أسبق
الحكمين بل لا يبقى بعد صدور الحكم من أحد الحكام محل لحكم الآخر و لو حمل الروايه على ما إذا كان الحكمان
يتساقطان حينئذ فلا وجه للأخذ بالمرجحات بخلاف الاختلاف فى الفتوى المتعارضه فان السبق و اللحق لا عبره بهما أصلا
مضافا الى أن الروايه فرض فيها اجتماع الحكمين فى المسأله المتنازع فيها و الاجتماع يتصور على وجوه ثلاثه كلها بعيد إرادتها
من الروايه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٧٠

لو أريد من الحكم القضاء بخلاف ما لو أريد منه الفتوى و ذلك لأن الاجتماع.

إما أن يكون المقصود منه صدور الحكم منهم أجمع و هذا الفرض

بعيدا جدا لم نسمع بوقوع مثله فى شىء من الأزمنة فلا وجه لحمل الروايه عليه. و إما أن يكون المقصود منه صدور الحكم من أحدهم و يكون المقصود من حضور الباقيين إعانتهم للحاكم فى مقدمات الحكم لئلا يخطأ و هذا لا وجه لحمل الروايه عليه لأن صريح الروايه صدور الحكم من كل من الحكامين و المفروض عدم صدور الحكم إلا من أحدهم. و إما ان يكون المقصود صدور الحكم من أحدهم و تنفيذ الباقيين له و إمضائهم له و هذا بعيد أيضا حمل الروايه عليه لعين ما ذكرناه فى الوجه الثانى و حينئذ فيتعين حمل الروايه على الفتوى فإنها بذلك تنطبق على جميع الصور المذكوره فى غايه الوضوح فان اختلاف الفتاوى لا ينافى شيئا من المقاصد الثلاثه فتلخص ان ظاهر الروايه هى إنشاء الفتوى فى القضيئه المتنازع فيها و حلها بالفتوى المنطبقه عليها.

(إن قلت): لا وجه لحمل الروايه على التقليد و أخذ الفتوى أيضا فإن أعمال هذه المرجحات ليس من شأن المقلدين ضروره ان اللازم فى حق المقلد هو الأخذ بالفتوى من دون مراجعه مدركها حتى يحتاج إلى أعمال المرجحات (قلنا) هذا من جهه اختلاف المقلدين فى زماننا مع المقلدين فى زمن الأئمه عليهم السلام إذ يمكن أن يكون المقلدون فى ذلك الزمان من أرباب الاجتهاد و لا ينافى ذلك تقليدهم لحصول الاطمئنان لهم بأن المذكور فى مقام الفتوى هو مضمون الروايه المسموعه عن الإمام ألا ترى إن الصادق (ع) أمر عبد الله ابن أبى يعفور مع كونه من أصحاب الروايه بالرجوع إلى الثقفى فالظاهر انهم كانوا يعتمدون على ما عندهم من الروايات و إذا احتاجوا فى واقعه إلى حكم كانوا يسألون بعضهم بعضا فيعتمدون

(و ربما يشكل على الاستدلال بالروايه أولا) بأن دعوى عدم التفكيك بين الحكم و الفتوى بالإجماع المركب فاسده لأنه يجوز الحكم لحل النزاع بين مجتهدين و لا يجوز لهما التقليد. و يجوز صدور الفتوى من المجتهد بخلاف الحكم من المجتهد الآخر و لا يجوز للمجتهد الحكم بخلاف حكم الآخر (و لا يخفى ما فى هذا الجواب) فان المدعى يدعى بواسطة الإجماع المركب ان كل من جعل الأفضليه شرطا للقضاء جعلها شرطا للفتوى فالأولى أن يقال بعدم تسليم الإجماع المركب لذهاب بعضهم الى اشتراط الأعلميه فى القضاء دون الفتوى و أما الملازمه فهى باطله لإمكان أن يقال ان الترجيح بالأعلميه فى الحكم لحسم النزاع بخلاف نفس الفتوى حيث لا نزاع حتى يحسم بالمرجحات.

(و ربما يشكل على الاستدلال بالروايه ثانيا) ان الحكم فى الروايه ليس كما تخيله المستدل من ان المراد به الفتوى بل المراد به ما يفصل به الخصومه فى مورد الترافع لقوله (ع) فيها و ما يحكم له فإنما يأخذه سحتا. و لكون موردها التنازع.

(و ربما يشكل على الاستدلال بالروايه ثالثا) بأنها إنما تدل على تقديم فتوى الأعلم عند اختلافه مع غيره بعد رفع المتنازعين أمرهما اليه و لا - دلالة فيها على المنع من الاستفتاء من غير الأعلم إذا لم يكن تنازع و لا على المنع عن اختيارهما غير الأعلم إلا أن يدعى القول بعدم الفصل و هو غير مسلم.

(و ربما يشكل على الاستدلال بالروايه رابعا) ان هذه الروايه إنما تدل على اشتراط الأعدليه و الأورعيه و الأصدقيه فى تقديم الأعلم لا تقديم الأعلم مطلقا و محل النزاع هو الأخير و القائل بوجوب تقديم الأعلم لا

يقول باشرطها و لكن يمكن الجواب عنه بالقول بعدم الفصل.

(و ربما يشكل على الروايه خامسا) بأنها لا تدل على المطلوب إذ ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٧٢

المطلوب هو إثبات وجوب الرجوع فى الفتوى الى أعلم المجتهدين و الروايه إنما تدل على وجوب الرجوع الى الأعلّم ممن اختاره المتنازعان.

(و ربما يشكل على الروايه سادسا) كما عن المفاتيح أن ظاهر هذه الروايه هو اختصاصها بالروايه و عدم شمولها للفتوى و لا أقل من التشكيك بالنسبه إليها فإن المتبادر فى زمن التكلم بها ليس إلا الأعلّم بالروايه لعدم وجود الأعلّم بالفتوى فى ذلك الزمان أو ندرته و ليس فيها لفظ عام يشمل الفتوى و إنما المذكور فيها مطلقا فتصرف عن الفرد النادر و عليه فحملها على الفتوى لا يخلو عن مجازفه فالظاهر من المقبوله هو فصل الخصومه بنقل الروايه لا بالفتوى بدليل أمر الإمام (ع) السائل بالتحرى و النظر فى مستند الحكمين و أمره (ع) بالترجيحات مع أن ذلك لا يصح فى باب الفتوى إذ ليس على العامى أن يرجح احدى الفتويين على الأخرى.

(إن قلت): إن الترجيح بالأفقيه و الأعلّميه فى المقبوله يناسب الإفتاء. (قلنا) ان الترجيح بذلك لعله باعتبار تطبيق الروايه على المورد فان ذلك يحتاج إلى معرفه معناها و عدم المخصص لها و المعارض لها أو لما قيل من أن الأغلب نقل الروايه بالمعنى في تفاوت النقل وضوحا و خفاء بالفقاهه و الأفقيه.

[بقية الأخبار الداله على وجوب تقليد الأعلّم و المناقشه فيها]

(و من الاخبار الداله على تقديم الأعلّم) روايه الصدوق عن داود بن حصين عن أبى عبد الله الصادق (ع) فى رجلين اتفقا على عدلين جعلهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضى الحكم

قال عليه السلام ينظر الى قول أفقههما و أعلمهما بأحاديثنا و أورعهما فينفذ حكمه و لا يلتفت الى الآخر. و يعلم ما فيها مضافا لضعفها مما سبق فيما قبلها من مقبولة عمر بن حنظله.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٧٣

(و منها) خبر موسى بن أكييل عن أبي عبد الله (ع) عن رجل بينه و بين آخر منازعه فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: و كيف يختلفان؟ قلت: حكم كل منهما للذى اختاره الخصمان فقال عليه السلام: ينظر إلى أعدلهما و أفقههما فى دين الله فيمضى حكمه. و هذه الرواية مرويه عن القيسرى أيضا و لعله لقب موسى بن أكييل: و يعلم ما فيها مضافا لضعفها مما سبق فى مقبولة عمر بن حنظله.

(و منها) المروى فى نهج البلاغه عن أمير المؤمنين (ع) فى كتابه إلى مالك الأشتر اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك و يعلم ما فيه مضافا لضعف سنده ما تقدم فى مقبولة عمر بن حنظله. مضافا الى ظهور سوقها مساق الاستحباب و إلا لكان اللازم تولى مالك الأشتر للقضاء لأنه الأفضل و لكان اللازم أن يختار للقضاء شخص واحد يرجع له الناس فى كل البلدان لا انه يختار لكل بلد شخص واحد.

(و منها) المروى عن كتاب الاختصاص قال رسول الله (ص): من تعلم علما ليمارى به السفهاء أو لياهى به العلماء أو يصرف به الناس الى نفسه يقول أنا رئيسكم فليتبوأ مقعده من النار: ان الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها فمن دعى الناس الى نفسه و فيهم من هو أعلم منه لم ينظر اليه يوم القيامة. و هو مضافا الى ضعف سنده انه ظاهر فى الأعلمية بشؤون

الرئاسه و الإداره لشؤون المسلمين و نحن قد سبق منا عدّه مرات إن الزعامه الدينيه التي هي منصب الإمامه غير المرجعيه في معرفه الأحكام فإنها تستدعي الأعلميّه بشؤون المسلمين و مصالحهم و مضارهم و ما يصلح شؤونهم و أمورهم في كل صقع صقع ففي البحار في باب استعمال العلم عن الباقر (ع) قال من طلب العلم ليباهي به العلماء أو يماري به السفهاء أو يصرف وجوه الناس إليه فليتبوأ مقعده من النار ان الرئاسه لا تصلح إلا لأهلها

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٧٤

و في المستدرک عن تفسير العياش بسنده عن أبي عبد الله عن أبيه (ع) قال:

من ضرب الناس بسيفه و دعاهم الى نفسه و في المسلمين من هم أعلم منه فهو ضال متكلف، قاله لعمر بن عبيد حيث سأله أن يبایع عبد الله بن الحسن، و عن الشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم نحوه و في كتاب الغيبه بسنده عن الفضيل بن يسار قال سمعت أبا عبد الله يقول من خرج يدعو الناس اليه و فيهم من هو أعلم منه و في نسخه من هو أفضل منه فهو ضال مبتدع و من ادعى الإمامه و هو ليس بإمام فهو كافر. و في فقه الرضا (ع) و أروى من دعى الناس الى نفسه و فيهم من هو أعلم منه فهو مبتدع ضال. و في البحار عن كتاب البرهان بسنده عن علي بن الحسين (ع) في خبر طويل قال قال الحسن بن علي (ع) قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ما و لت أمه أمرها رجلا و فيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالا حتى

يرجعوا الى ما تركوا. و عن رسول الله أيضا إمام القوم وافدهم فقدموا أفضلكم. مضافا الى انها انما تدل على حرمة دعوى العالم لنفسه لا- على رجوع الناس اليه كيف و الاخبار متضافره على ان الله أخذ على العلماء ان يعلموا و على الجهلاء ان يتعلموا و لعل المتأمل فى الأخبار الواردة فى ذم علماء السوء و غيرها يرى ان هذا الخبر انما هو ناظر لعلماء العامه و ان المراد بالأعلم هو الامام المفترض الطاعه ففى المحكى عن معانى الاخبار و عيون أخبار الرضا (ع) عن ابن عبدوس عن ابن قتيبه عن حمدان بن سليمان عن الهروى قال سمعت أبا الحسن على بن موسى الرضا (ع) يقول: رحم الله عبدا أحيا أمرنا فقلت له و كيف يحيى أمركم قال يتعلم علومنا و يعلمها للناس فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا قال: قلت يا ابن رسول الله فقد روى لنا عن أبى عبد الله (ع) انه قال من تعلم علما ليمارى به السفهاء أو يباهى به العلماء أو ليقبل بوجوه الناس اليه فهو فى النار فقال (ع): صدق جدى (ع) أفتدرى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٧٥

من السفهاء؟ فقلت لا- قال: قصاص مخالفيها. و تدرى من العلماء؟ فقلت لا. فقال: هم علماء آل محمد (ص) الذين فرض الله طاعتهم و أوجب مودتهم ثم قال: و تدرى ما معنى قوله أو ليقبل بوجوه الناس اليه؟ قلت لا، قال: يعنى بذلك ادعاء الإمامه بغير حقها و من فعل ذلك فهو فى النار. هذا مضافا الى أن اعراض الأصحاب عن التمسك بهذه الروايه على اعتبار الأعلمية فى المفتى مما يدل على عدم فهمهم منها

ذلك. مضافا الى ان إطلاقها و سياقها يقتضى وجوب الرجوع الى الأعلّم حتى مع موافقه المفضول فى الفتوى له و هذا ينافى أمر الإمام عليه السلام بالرجوع لمثل يونس مع وجود الامام (ع) و هو أعلم منه.

(و منها) المروى عن عيون المعجزات انه لما قبض الرضا (ع) كان سن الجواد (ع) سبع سنين فاختلفت الكلمه فى بغداد و كان وقت الحج فاجتمع فقهاء بغداد و الأمصار ثمانون رجلا و قصدوا المدينه فأتوا دار الصادق (ع) لأنها كانت فارغه و خرج إليهم عبد الله بن موسى فسألوه عن أشياء أجاب عنها بغير الحق فورد على الشيعة ما غمهم و حيرهم و قالوا لو كان الجواد (ع) كاملا لما كان من عبد الله من الجواب بغير الحق فلما هموا بالانصراف فتح عليهم باب من صدر المجلس و دخل موفق و قال هذا الجواد (ع) فقاموا بأجمعهم و سلموا عليه فقام صاحب المسأله فسأله عن مسأله فأجاب عنها بالحق ففرحوا و دعوا له و قالوا له ان عمك عبد الله أفتى بكيت و كيت فقال لا إله إلا الله يا عم انه عظيم عند الله ان تقف غدا بين يديه فيقول لك لم تفتى عبادى بما لم تعلم و فى الأمه من هو أعلم منك. (و فيه) ان ظاهر الروايه ان المراد بالأعلم هو العالم فى مقابل الجاهل لأن عبد الله كان جاهلا بالمسائل و لذا الامام (ع) وبخه على الفتوى بدون علم فالمقابل له هو العالم فالإمام (ع) يقول له: ان باب العلم غير منسد حتى تحكم بمقتضى عقلك و مخيلتك فان فى الأمه من هو عالم يمكن معرفه المسائل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص:

منه مضافا الى ان هذه الروايه تخص الإمامه فكأنه يقول له كيف تفتى بما لا تعلم و أمامك موجود فلا ربط لها بما نحن فيه. و لعله بالنظر فى الجواب عن روايه الاختصاص المتقدمه عليها يظهر لك إیرادات أخرى على الاستدلال بها.

و من ذلك يظهر لك الجواب عن روايه الصدوق فى معانى الأخبار بإسناده للباقر (ع) يا بنى اعرف منازل الشيعه على قدر روايتهم و معرفتهم فان المعرفه هى الدرايه للروايه و بالدرايات للروايات يعلو المؤمن إلى أقصى درجات الإيمان إنى نظرت فى كتاب على فوجدت فيه ان قيمه كل امرئ و قدره معرفته.

ان الله يحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول فى دار الدنيا، هذا قدر الجهد فى جمع الروايات التى يمكن أن يستدل بها للمقام و قد عرفت ما فى الاستدلال بها.

(الدليل الرابع لوجوب تقليد الأعلّم) العقل

و حاصله ان الظن الحاصل من قول الأعلّم أقوى من قول غيره و أقرب الى الواقع لزياده العلم المانع من زياده الخطأ فيجب العمل به عينا لأن اتباع أقوى الظنين واجب عقلا على العامى كما على المجتهد أن يتبع أقوى الأمارتين لما فى خلافه من الضرر المظنون الواجب دفعه عقلا و نقلا و للزوم التسويه بين الراجح و المرجوح فى الحجيه و ترجيح المرجوح على الراجح فى العمل بقول الأدون و العقل مستقل فى الحكم بقبح كل منهما. (أما الصغرى) فوجدانيه: لأن لزياده العلم تأثيرا آخر فى إصابه الواقع. (و أما الكبرى) فلاتفاق عليها كما يظهر من تتبع أقوال العلماء فى باب التعارض بين الأمارتين و لشهاده بداهه العقل عليها.

(و أورد على هذا الدليل) تاره بمنع الصغرى، و أخرى بمنع الكبرى.

(أما منع الصغرى) فقد صدر عن جماعه من المحققين

كالنراقى و القمى و صاحب المفاتيح و الفصول و قد سبقهم الى ذلك الشهيد الثانى فى محكى المسالك

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٧٧

و يرجع منهم من الصغرى الى أن الظن من المفضول قد يكون أقوى بملاحظه المرجحات الخارجيه كموافقه المشهور أو أعلم الأموات أو ان المفضول باحث الأفضل فأفحمه بحسب نظر العامى فيكون الظن فى جانب المفضول أو أن المقلد يقف على مدارك الطرفين فيترجح فى نظره فتوى المفضول فاذا فرض اطلاع المقلد على هذه المرجحات يكون فتوى المفضول أقرب عنده.

و (أجيب عنه أولاً): بأن الظنون المذكوره التى تحصل للمقلد بملاحظه المرجحات الخارجيه لا دليل على اعتبارها فى ترجيح أماره على معارضتها فمن أين يحصل بسببها قوه فى قول المفضول تتكافأ مع قوه الظن الموجود فى قول الأفضل (و لا يخفى ما فيه) فان الظن المذكور نظير الظن من قول الأفضل أيضا لا دليل على اعتباره فى ترجيح أماره على أخرى فإنه هو محل الكلام.

(و أجيب ثانياً): بأن الظنون المذكوره مما لا تنضبط بضابط للعامى إذ ربما يحصل له ذلك من قول عامى آخر أو من الرمل أو الجفر أو النجوم أو نحو ذلك فلو جاز له الرجوع الى هذه الظنون فى الترجيح للزم الهرج و المرج و مفسد عظيمه فى الدين. (و لا يخفى ما فيه) فان ذلك يؤيد كلامنا من أن الترجيح بالظن لا بد له من دليل خاص و الأفضل لا دليل على الترجيح به.

(و أجيب ثالثاً): ان الظن إنما صار حجه باعتبار استناده الى قول المجتهد المستند إلى الحجه فالحجه شرعا أو عقلا هو الظن الحاصل من الفتوى لا الحاصل من غيرها و من هنا ظهر الفرق

بين الظنون الداخليه و الخارجيه.

(و لا يخفى ما فيه) فان الظنون الداخليه عباره عن قرائن داخلية توجب حصول الظن بالواقع من الفتوى فتكون القرائن الخارجيه نظيرها فى أنها توجب حصول الظن من الفتوى بالواقع نظير الخبر المقترن بالقرائن الخارجيه الموجهه للقطع منه بالواقع.

سلمنا لكن بعض تلك الظنون تكون داخلية كما لو حصل الظن من فتوى المفضول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٧٨

بكثره الفحص أزيد من الأفضل أو بالجفر أو الرمل القائم على صحتها.

(و أجب رابعاً): بقيام الإجماع على عدم اعتبار تلك الظنون (و لا يخفى ما فيه) فان الإجماع فى مثل هذه المسأله غير مسلم مضافا الى أنه يستكشف منه ان الأقربيه و الأقوائيه ليست بمرجحه عند الشارع و إلا لرجح بهذه الظنون و عليه فالكبرى غير صحيحه لتخلفها فى هذه الموارد فيكون حكم العقل غير فعلى فيها فلا بد من دليل آخر لإثبات الترجيح بالأفضليه.

(و أجب خامساً): كما فى التقريرات بأن ذلك المجتهد الموافق قوله لقول المفضول ان كان أعلم ممن فرض أعلميته من المجتهد المفضول تعين عليه العمل به و إلا فلا أثر فى موافقته لأن الأنظار المتقاربه و الافهام المتشابهه لا يحصل من توافقها ظن يترجح على الظن الحاصل من قول أصوبهم و أفضلهم و من هنا انقذ الفرق بين تعاضد الأخبار و بين توافق الأقوال فإن الأول ربما يوجب تقديم المتعاضدين على معارضهما بخلاف الثانى فإن وجوده و و عدمه سياتى بالنسبه لوجوب الأخذ بالأفضل. (و لا يخفى ما فيه) فان توافق الأفكار يدل على صوابها و لذا تجد كل نظريه تكون الشهره مؤيده لها فى كل فن و قد تمنع الصغرى بوجوه آخر:

(الأول) انه قد تقرر فى

محله أن كل مزيه يحتمل أنها مرجحه يجب الترجيح بها و ان لم يقم دليل على المرجحيه بها و الظنون الخارجيه المذكوره يحتمل الترجيح بها لفتوى المفضول على الأفضل فلا وجه لعدم الأخذ بها. و أوجب عن ذلك بأن ما نحن فيه يكون الأمر دائرا بين المتباينين لأنه يحتمل تعيين الأعلم و يحتمل تعيين المفضول بواسطه تلك الظنون الخارجيه. و ما تقرر في محله إنما كان فيما لو دار الأمر بين التعيين و التخيير.

(الثاني) ان بناء القوم على الترجيح بالمرجحات الخارجيه عند تعارض الاخبار و إن لم يقم دليل على اعتبارها إلا إذا قام دليل على عدم اعتبارها

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٧٩

كالقياس و لا ريب ان فتوى المجتهد أيضا طريق ظني للمقلد فينبغي عند التعارض أن يؤخذ بالمرجحات الخارجيه فيها.

(و أوجب عنه) بأن ترجيح الاخبار بالمرجحات المذكوره مستفاد من أدله التراجيح المختصه بالأخبار فلا تشمل الفتوى مضافا الى أن حجيه الاخبار إنما هي لأجل إفادتها الظن في نظر العاملين بها و حيث اعتبر نظرهم في جعل الطريق الظني اعتبر نظرهم في طلب المرجحات عند التعارض. و أما حجيه الفتوى للعوام فليست لأجل إفادتها الظن في نظر العاملين بها بل لأجل غلبه مصادفتها للواقع نوعا فلا وجه لاعتبار نظرهم في طلب المرجحات عند التعارض. (و إن شئت قلت): ان الشارع لما وجد العوام قاصري النظر في الأمور العلميه جعل لهم أقوال العلماء طريقا تعبديا باعتبار ما فيها من غلبه المطابقه و أمرهم بالرجوع إليها من غير النظر و الفحص عن شيء فكأنه صار نظرهم عنده ساقطا عن الاعتبار في جميع المقامات. مضافا الى أن اعتبار ذلك يلزم منه تدين كل واحد

من المقلدين بغير ما تدين به الآخر.

(إن قلت): لو تمَّ هذا لزم عدم الترجيح للفتوى بالأعلمية لأن نظرهم ساقط عن الاعتبار. (قلنا) هذا مرجح داخلي و هو قليل و إنما الساقط هو الترجيح بالخارجيات للزوم الهرج و المرجح لكثرتها و اختلافها بخلاف الداخلى و قد تقدم ما يظهر لك منه تحقيق ذلك.

(الثالث) ان قول المفضل قد يكون مفيدا للظن الأقوى من حيث الأمور الداخليه مثل أن يكون قوه ظن العامى منه مستنده الى اطلاع العامى على فحصه و بذل جهده زياده عما يعتبر فى اجتهاد المجتهدين من الفحص و هذا الظن يكون معتبرا لحصوله من الطرق الشرعيه و لا- يتوهم أن الأعلميه تنافى نقصان فحص الأعلم عن فحص المفضل لأن التعدى عن المقدار اللازم فى الفحص ليس

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٨٠

بواجب على المجتهد فقد يقتصر الأعلم على ذلك المقدار فى حين أن المفضل يزيد عليه فيصير الظن من قوله أقوى من قول الأعلم و معاهد الإجماعات لا نسلم شمولها لهذه الصوره. و ربما يجاب عنه بأنه إذا ثبت وجوب تقليد الأعلم فيما لو حصل الظن الأقوى من قوله فيثبت فيما عداه من الصور لعدم القول بالفصل. (لا يقال) يمكن معارضته بمتله فيما لو حصل الظن الأقوى من قول المفضل. (لأنه يقال): هذا حسن لو لم ينعقد الإجماع على عدم تعيين تقليد المفضل مطلقا حتى مع حصول الظن الأقوى منه.

و أما منع الكبرى فهو المحكى عن صريح القوانين و المفاتيح و ربما نقل عن مناهج النراقى أيضا و حاصله ان تعيين الأعلم لقوه الظن من قوله بالواقع إنما يصح إذا كان المناط فى التقليد حصول الظن لا التعبد و لو من

باب الطريقيه فإنه على تقدير كونه تعبداً يكون التقليد كالبينه و اليد و السوق عند القائلين إن حجيتها من باب التعبد بنحو الطريقيه لا- يلاحظ فيها قوه الظن و ضعفه. و أجاب عنه في التقريرات بما حاصله ان حجيه جل الأمارات الشرعيه بل كلها إنما هي من جهه إفادتها الظن شأننا و نوعاً لا شخصاً و لا فعلاً و لا تعبداً محضاً بل هي برزخ بينهما و بداهه العقول قاضيه بمراعاة أقوى الأمارتين التي حجيتها من جهه الظن النوعي، و الذي يدل على اعتبار التقليد من باب الظن النوعي لا التعبد المحض هو اشتمال جملة من اخبار التقليد على وصف المفتي بالوثاقه و صدق الحديث.

و لكنه قد يقال: ان فتوى المجتهد حجه من باب التعبد المحض مثل اليد و البينه و الفراش و غيرها لإطلاق أدله حجيتها و لسيره المسلمين حيث يأخذون بقول مجتهدهم تعبداً و هذا لا ينافي كون حجيتها من باب الطريقيه و الكاشفيه (و أما دعوى) ان الأخذ بقول المفضول تخيراً يلزم منه التسويه بين الراجح و المرجوح فهي فاسده إذ لو كان المراد بالراجح ما هو راجح عند المولى و المرجوح

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٨١

ما هو مرجوح عنده نسلم الكبرى و لكن نمنع الصغرى و هو ان قول الأفضل أرجح عند المولى و إن كان المراد ما هو راجح و مرجوح عند العامي نسلم الصغرى و نمنع الكبرى. و أما دعواه احتمال الضرر في الأخذ بقول المفضول.

(ففيها) انه بعد وجود الملاك للحجيه و انطباق موضوعها عليه ليس في الأخذ به احتمال للضرر.

(إن قلت): انه لا اشكال على الطريقيه يكون القرب للواقع له دخل في الطريقيه فهو

له دخل فى ملائكة الحجية أما وحده أو بضميمة شىء آخر إليه و لا اشكال ان فتوى الأفضل أقرب للواقع فيكون الملائكة فيها أقوى فترجح على غيرها. (قلنا) الأقربيه المذكوره لما كانت زائده على ما هو ملائكة الحجية فهى لا توجب الترجيح بعد وجود الملائكة فى كل منهما بل إنما يستحسن معها الترجيح كيف و لو كانت أقوائيه الأقربيه للواقع توجب فعلية الترجيح لوجب الترجيح بكل ما يوجب ذلك كما لو تساوى المجتهدان فى الفضيله و لكن أحدهما تفوق بالبصر أو بقوه الجسد أو نحو ذلك على أنا لا- نسلم انه بناء على الطريقيه يكون القرب للواقع له دخل فى الملائكة فلعل الملائكة يكون شيئاً آخر كالتسهيل على المكلفين و نحو ذلك و لكن مورده ما فيه القرب الى الواقع.

(الدليل الخامس على وجوب تقليد الأعلام)

ما ذكره صاحب القوامع و غيره و تبعهم بعض أساتذته العصر. السيره العقلائيه فقد قالوا لا- ينبغى الريب فى قيام السيره على الرجوع الى الأعلام فى مورد الاختلاف بينه و بين غيره.

(و لا- يخفى ما فيه) فان العضدى و الحاجبى و غيرهم قد حكى السيره بعكس ذلك و ان السيره مستمره فى الأخذ بقول المفضل مع وجود الفاضل و لعله بين أرباب الصناعات كذلك خصوصاً إذا كان المفضل العمل برأيه أقل كلفه أو كان أقرب تناولاً أو ألين عريكه أو نحو ذلك فان العقلاء يرجعون إليه فى ذلك الفن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٨٢

مع علمهم بمخالفه الأفضل له و إلا- لبارت سلعه المفضولين فى كل فن و لعلك تجد ذلك فى رجوع الناس الى الأطباء المفضولين و المعمارين مع وجود الأفضل فيهم و علمهم بمخالفته له (نعم) لا يبعد أن يدعى

ان العرف و العقلاء يأخذون بالأعلم بنحو الأولويه و الاستحباب لا بنحو الوجوب و التعيين بحيث يكون الآخذ بالمفضول قد ارتكب شططا و لم يأخذ بالحجه.

(الدليل السادس على وجوب تقليد الأعلم)

هو فحوى ما ورد فى تقديم الأفضل على غيره فى باب الجماعه فإنه إذا كان فى هذا المنصب البسيط يقدم الأفضل بالطريق الأولى ان يقدم فى هذا المنصب العظيم الخطير. و فيه ان هذا مستحب كما قرر فى محله و لو أخذنا بالفحوى المذكور لكان الأقرء يقدم على الأفضل لأنه فى الجماعه يقدم الأقرء على الأفضل.

(الدليل السابع على وجوب تقليد الأعلم)

ان تجوز تقليد المفضول لازمه التسويه بينه و بين الأفضل و هى منفيه بقوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ. (و جوابه) ان المراد عدم الاستواء فى الإكرام و المنزله مضافا الى أن الظاهر مما لا يعلمون هو الجاهل الذى لا يعرف شيئا لأن النكره المنفيه تفيد العموم. و لا ريب ان المفضول عنده علم فلا يصدق عليه انه من الذين لا يعلمون و ربما يستدل بالآيه على العكس بأن يقال لو لم يجز تقليد المفضول لزم مساواته مع الجاهل و الآيه تنفى المساواه.

(الدليل الثامن على وجوب تقليد الأفضل)

من انه لو لم نقل بوجوب تقليده و قلنا بالتخير لزم استعمال اللفظ الدال على وجوب التقليد فى المعنيين الوجوب التعيينى فى مورد وحده المجتهد و التخييرى فى مورد تعدده و وجود الأفضل و أجاب عن ذلك استاذنا المشكينى (ره):

(أولا) بلزوم ذلك حتى لو قلنا بوجوب تقليد الأعلم و ذلك فان فى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٨٣

صوره تساويهما فى العلم يكون العامى مخيرا بينهما.

(و ثانيا) بأن اللفظ مستعمل فى الوجوب التعيينى و يستفاد التخيير فى صورته التعارض من الخارج و هو العقل كما فى خصال الكفار.

(و ثالثا) يلتزم ان المستعمل فيه نفس الوجوب الجامع بينهما.

(الدليل التاسع على وجوب تقليد الأعلم)

(الدليل التاسع لهم) ان التخيير بين المفضل و الأفضل ان كان عقليا فهو باطل لأنه فرع التساوى و المفروض رجحان أحدهما و إن كان شرعيا فأیضا باطل لفقد المقتضى. (و جوابه) ان التخيير شرعى و المقتضى موجود و هو إطلاقات أدله التقليد و الإجماع على عدم وجوب الاحتياط.

[الدليل العاشر على وجوب تقليد الأعلم]

(الدليل العاشر لهم) ان الفطره تقتضى الرجوع الى الأعلم فان الطباع بصرفها تختار أحسن الأشياء فالإنسان إذا علم بوجود الأعلم فى المجتهدين طبعه يقتضى اختياره إياه و هذا الدليل لو تمّ فهو يقتضى ان وجوب الرجوع الى الأعلم مشروط بالعلم بوجوده كوجوب الحج بالنسبه للاستطاعه و قد ذهب الى ذلك المرحوم الكاظمى محشى الكفايه و لكن الدليل المذكور (فيه ما تقدم) فى الاستدلال على المقام ببناء العقلاء و انه أمر ندبى عندهم لا واجب و لذا لا يسفهون من يرجع لمن هو الأدنى.

[الحادى عشر على وجوب تقليد الأعلم]

(الدليل الحادى عشر لهم) ان لكل عصر امام واحد فلا بد أن يكون القائم مقامه أيضا واحدا و إلا لزم زياده الفرع على الأصل فلو لم نشترط الأعلميه لتعدد القائم مقام الامام بخلاف ما لو اشترطناها كان القائم مقامه واحدا و هو الأعلم.

(و فيه ما لا يخفى) فإنه منقوض بصوره تعدد المجتهدين مع تساويهم فى العلم مضافا الى انه أى مانع من تعدد القائمين مقام الإمام فإنه طالما كان للشخص الواحد عده و كلاء مع ان ذلك من القياس و هو باطل.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٨٤

[الأدله على جواز تقليد المفضل]

[الدليل الأول لإطلاق الكتاب و السنه الواردان فى مشروعيه التقليد]

إشاره

حجه المثبتين لجواز تقليد المفضل احتج المثبتون لجواز الرجوع للمفضل بوجوه:

(أحدها) إطلاق الكتاب و السنه الواردتين فى مشروعيه التقليد اما الكتاب فمثل آيه السؤال حيث ان أهل الذكر فيها عام يشمل المفضل و الأفضل فيكون الأمر بالسؤال منهم يدل على قبول كل واحد منهم على حد سواء خصوصا بعد تفاوت مراتب العلم و ندره مساواه أهله فيه و شيوع الاختلاف بينهم فإن الأمر بالرجوع إلى الطائفة المختلفين فى الآراء و العلم دليل على اشتراك الجميع فى المصلحه و هكذا آيه النفر فإنها بإطلاقها تدل على مساواه المنذر بين فى وجوب الحذر عقيب إنذارهم من دون ما

يدل على اختصاصه بإنذار الأعم مع جريان العاده بتفاوت مراتبهم فى العلميه فتكون الآيه تدل على حججه إنذار كل واحد منهم. و هكذا الكلام فى باقى الآيات. (و أما السنه) كروايه التوقيع الشريف و هى قوله (ع): و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فيها لرواه أحاديثنا. و كقوله (ع): من عرف أحكامنا، و قوله (ع) و أما من كان من العلماء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا لهواه، مطيعا لأمر مولاه، فللعوام

أن يقلدوه. و كقوله (ع): اعتمدوا في دينكما على كل مسن في حينا. و كقوله (ص): علماء أمتي كأنبياء بنى إسرائيل. و كقوله (ص):

أصحابي كالنجوم بأي اقتديتم اهتديتم (على تقدير صحته). و كقوله (ص) العلماء ورثة الأنبياء. و خبر عنوان البصرى عن أبى عبد الله: سل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٨٥

العلماء ما جهلت. و عن روضه الواعظين عن النبى (ص): من تعلم بابا من العلم عمن يثق به كان أفضل من أن يصلى ألف ركعه و غير ذلك مما تقدم من أدله التقليد التى استدللنا بإطلاقها على حجيه قول الميت و بها يخرج عن الأصل القاضى بالاعتصار على الأفضل و هكذا روايات الحكومه كقوله (ع) فى خبر أبى خديجه و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فإن إطلاق الرجل يشمل كل واحد من الأفضل و المفضل. و مثله ما فى مقبوله عمر بن حنظله لكن انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا الى غير ذلك مما دل بإطلاقه أو عمومه على حجيه فتوى الأفضل و المفضل على سبيل التخيير حيث ان امثال الأوامر المطلقة يحصل بإتيان بعض أفرادها مخيرا بينها لأن قاعده الإطلاق و قبح الإغراء بالجهل يقتضيان البناء على التخيير فى مقام الامتثال و لا ينافى كونه تخييرا شرعيا تسميته تخييرا عقليا أيضا لأن المراد به استناد التخيير الى حكم العقل المستند إلى إطلاق الأدله الشرعيه و قبح الإغراء بالجهل، و بعبارة أخرى انه لا وجه لدعوى إنكار عدم شمولها لصوره الاختلاف فى الفضيله و الفتوى كما عن بعض لكثره الاختلاف فى الفضيله و الفتوى. (و دعوى) ان هذه الكثره نادره فى العصور التى صدرت فيها

هذه الأخبار. (فاسده) فإنه لو سلم ذلك فكلام المعصومين ليس بناظر فقط لعصورهم بل هو ناظر لسائر العصور.

(و أجب عن ذلك أولاً): بأن ليس فيها دلالة على مساواة الأفضل و المفضل عند اختلافهم في حكم المسألة لأن الحكم بدخول المتعارضين معا تحت الدليل ممتنع و تعيين أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح مثل ما إذا وجب إنقاذ كل غريق عينا و وقع المزاخمة بين الانقاذين فان الدليل الدال على إنقاذ الغريق مما لا سبيل الى تناوله لهما معا و لا لأحدهما المعين بل الغير المعين فيرجع

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٨٦

الأمر في الترجيح و التخيير الى ما رآه العقل و هو يحكم بترجيح ما فيه احتمال الرجحان كالأعلمية في المقام. (و لا يخفى ما فيه) فقد عرفت فيما تقدم ان الدليل يشمل المتعارضين ثم انه على تقدير عدم شموله يتساقطان إلا أن يكون هناك دليل على التخيير بينهما أو الترجيح و حينئذ فيقتصر على المرجحات بمقدار ما دل الدليل عليه و لا يؤخذ بمحتمل الأرجحيه و فيما نحن فيه إذا فرض عدم شمول دليل التقليد لا بد من التساقت و الرجوع الى الأصل و دعوى قيام الإجماع على عدم التساقت في هذا المورد لو سلمت فهي لا تقتضى الترجيح بالأعلمية فلا بد من التخيير بينهما (و أجب ثانياً): إن مورد الإطلاقات هي الروايه دون الفتوى فان الإفتاء في الصدر الأول في مقام نشر الاحكام كان بنقل الروايات لا بإظهار الرأي و النظر و عليه فالاطلاقات غير متكفله لحال الفتوى حتى يتمسك بإطلاقتها كذا ذكره المرحوم الأصفهاني (ره). (و جوابه) ان هذا لا يمنع من شمولها للفتوى فان انحصار المطلق في فرد

حال صدوره لا يوجب اختصاصه به و لا يوجب انصرافه اليه مضافا الى أن الفتوى بنحو الرأى لا يمكن إنكار وجودها فى ذلك العصر فان عوام الشيعة لما كانوا يرجعون للرواه فى جزئيات قضاياهم لا يجيئونهم بالروايه بسندها إذ ليس عوامنا بأسوا حال منهم مع أن عوامنا من العسر عليهم معرفه المعنى و صحه السند و كيف يعقل ان الامام (ع) يتعرض للفتوى بنحو الروايه و لا يتعرض للفتوى بنحو أعمال الرأى مع علمه (ع) بكثرة الابتلاء بها فى العصور الآتية.

(و أجب ثالثا): بأن مثل قوله تعالى فَسَيَسْأَلُوكَ أَهْلَ الذُّكْرِ* إنما ورد فى مقام جعل طائفه من العلماء مرجعا للجهال فلا يدل إلا على انحصار الحججه فى هذه الطائفه و عدم الرجوع الى غيرهم اما ان كل واحد منهم حجه مطلقا أو عند فقد المعارض فهو بمعزل عن ذلك فإن إضافه اسم الجمع الى الجمع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٨٧

لا تفيد إلا تعلق الحكم بجنس الجمع فلا يستفاد منها إلا ثبوت الحجيه لجنس العلماء حتى لو احتملنا اشتراط اتفاقهم فى أصل المرجعيه و انهم إذا اختلفوا كان المرجع غيرهم لم يكن دفع هذا الاحتمال بالإطلاق و العموم (و لا يخفى ما فيه) فإنه لا يعقل من الشارع أن يهمل بيان الموضوع و شروطه مع كثره الابتلاء به و أهميته فى الدين إذ عليه يتركز عباده الناس و أعمال البشر فلو كان يعتبر فى موضوعه شيئا كالأعلميه و نحوها لبيّنه الشارع بكثره توجب وصوله إلينا كما منع من القياس منعا وصل إلينا هذا مع أن الآيه المذكوره فى مقام سن القانون فيستفاد منها حجيه كل فرد ثم انه إذا شككنا ان المتكلم

فى مقام البيان أم لا- فالأصل كونه فى مقام البيان ثم انه لم يكن جمع فى الآيه أضيف إليه اسم الجمع و إنما أضيف أهل إلى الذكر و هو ليس بجمع.

(و أجيب رابعاً): بأن مثل روايه أبى خديجه و لكن انظروا الى رجل منكم و مثل مقبوله عمر بن حنظله لكن انظروا الى من كان منكم و قول العسكرى (ع) فى روايه الاحتجاج المرويه عن تفسيره (ع) و أما من كان من الفقهاء الى غير ذلك من الاخبار مما يشار كها فى إفاده التعميم قد وردت نهياً عن الرجوع الى فقهاء المخالفين و روايتهم و حكاهم فلا يستفاد منها سوى جعل فقهاء الشيعة مرجعاً لعوام الشيعة. و عليه فهى غير وارده فى مقام بيان الحجية الفعلية حتى يتمسك بإطلاقها بل إنما هى فى مقام تشخيص طائفه المرجع من غيرها فى الجملة. (و لا- يخفى ما فيه) فإنه كيف يتصور فيها ذلك و هى فى مقام إيضاح القانون و ضرب القاعدة فهى نظير قوله تعالى **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا**.

[الكلام فى مقبوله عمر بن حنظله]

(إن قلت): ان فى مقبوله عمر بن حنظله وقع السؤال من الراوى ثانياً عن حكم صورته الاختلاف فقال: فان اختار كل منهما (أى المتنازعان) رجلاً

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٨٨

من أصحابكم فاختلفا فى حكمكم الخبر، فإنه لو كان قوله (ع) فى المقبوله المذكور (انظروا الى من كان منكم) يشمل صورته التعارض لم يكن وجه لهذا السؤال ثانياً و لكان تعيين الامام (ع) الأعدل الأفقه عند المعارضه مقيداً للقول المذكور و لا يذهب اليه ذاهب. و بعبارة أخرى ان هذه المطلقات لو كانت تشمل صورته التعارض لكان المطلق الموجود فى صور المقبوله يشمل

صوره التعارض و لو كان شاملا- لها لما سأل الراوى عن حكمها فسؤال الراوى عن حكم صورته التعارض أدل دليل على عدم الشمول. (قلت): ان الامام ذكر أولا- حكم المتنازعين و أمرهم بالذهاب لكل من روى حديثهم و هذا يدل على جواز رجوع المتنازعين لكل حاكم حتى لو خالفه آخر أفضل منه ثم بعد هذا تعرض السائل لصوره أخرى و هى صورته ما إذا كان المتنازعان كلا- منهما يريد حاكما غير ما يريده الآخر فيبين حكمها. و الحاصل انه (ع) فى الصورة الأولى يبين أن وظيفتهم الرجوع الى كل حاكم لحل الخصومه سواء كان له مخالف فى الحكم أفضل منه أم لا ثم لما سأل السائل عن صورته أخرى و هى صورته اختلاف المتنازعين فى اختيار الحاكم و هى غير الأولى و لا يمكن الإرجاع فيها لاختيار المتخاصمين أى حاكم كان لبقاء الخصومه إذ كل منهما يختار ما يوافق هواه لذا عين الامام (ع) من يرجع إليه فى هذه الصورة و من هنا تعرف وجه سؤال السائل عن هذه الصورة. فإنه بالقرينه العقلية المذكوره (و هى عدم حل الخصومه فى هذه الصورة بالرجوع لمطلق المجتهد) علم السائل عدم إرادته الإطلاق من كلام الامام (ع) الأول الذى أرجع فيها المتنازعين لمطلق المجتهد بحيث يشمل هذه الصورة الثانيه فسأل عنها الامام (ع) مره أخرى لمعرفة حكمها هذا مع اننا لا نسلم عدم صحه السؤال عن بعض افراد المطلق.

(إن قلت): ان روايه الاحتجاج وارده فى مقام بيان الفرق بين علماء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٨٩

اليهود و علمائنا لا فى مقام بيان التكليف الفعلى المحتاج إليه لأن السائل كان يعلم ان تكليف عوامنا هو الرجوع

إلى علمائنا و إنما أشكل عليه ذم الله تعالى لعوام اليهود على الرجوع الى علمائهم فلا وجه للتمسك بإطلاق ما فيها من قوله عليه السلام:

«أما من كان» بعد وروده في ذلك المقام (قلت) ان التفصيل الموجود فيه يظهر منه انه في مقام ضرب القاعدة و لا ينافي ذلك كونه في مقام بيان الفرق بين علمائنا و علماء اليهود و قد تقدم ص ٢٩ الكلام في هذا الخبر بما يوضح لك حقيقه الحال إنشاء الله.

(إن قلت) ان التوقيع الشريف قد أمر فيه بالرجوع للرواه و هو ليس بتقليد بل هو تحصيل دليل (قلنا) ان الرجوع للرواه قد يكون تقليدا و قد لا يكون تقليدا. و التوقيع الشريف يشمل الأمرين.

(و أجب خامسا) ان الإطلاقات و إن كانت شامله للفتوى بالمعنى المصطلح و لصوره التفاوت في الفضل مع الاختلاف في الرأى لكن مقتضاها الحجية الذاتية الطبيعية لا الفعلية لأنه لا يلزم منها محذور الاستحاله (و فيه) ان الإطلاقات كما انه لها الظهور في شمول المتعارضين و في الحجية التعيينية كذلك لها الظهور في الحجية الفعلية و ذلك لأن الإنشاء بداعى بيان الملاك خلاف الظاهر (و أجب سادسا) ان الانصاف أن الاستناد في حكم مخالف للأصل و الإجماعات المعترضه بالشهره إلى مثل هذه الإطلاقات التي كانت بمرأى و مسمع من أصحابنا السابقين القائلين بعدم التخيير بين الأفضل و المفضول في غايه الاشكال (و لا يخفى ما فيه) فانا لو سلمنا ذلك فان هذا مجرد استبعاد و لعل كان فتوى الكثير منهم بالأعلم من جهة الاحتياط أو الأصل. و كم خفى على الأوائل ما ظهر للأواخر، أو لعل ذلك لعدم اجتماع شرائط الحجية في نظرهم في مطلقا أدله التقليد بحيث

تشمل الأفضل و المفضول و قد تقدم الكلام فيها في

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٩٠

أدله التقليد فراجعه. مضافا إلى ما عرفت من كثرة الابتلاء بهذه المسألة و أهميتها في الدين فلو كان الاشتراط بالأعلميه معتبرا لبينه الشارع بنحو يصل إلينا. ثم ان (بعض أساتذته العصر) قرر الاستدلال بإطلاق الآيات و الروايات بما حاصله ان هذه الأدله إنما نخرجها من ظهورها في الحجيه التعيينيه إلى الحجيه التخيرييه في مورد المعارضه من جهه القرينه الخارجيه و العقليه. أما الخارجيه فهي كثرة الاختلاف في الفتوى مع التفاوت في الفضيله خصوصا في عصر صدور الروايات الداله على حجيه الفتوى فتحمل على الحجيه التخيرييه عند المعارضه بل ربما يقال ان الإجماع على عدم وجوب الاحتياط هو القرينه على الصرف المذكور. و أما القرينه العقليه فهي انه في مقام المعارضه يدور الأمر بين رفع اليد عن إطلاق الحجيه في كل من المتعارضين أو عن أصلها، و لا ريب ان الأول أولى لأنه المتيقن و لا موجب لرفع اليد عن أصلها فتقيد حجيه كل منهما باختياره (ثم أجاب عنه) أولا بالمنع من كثرة وقوع الخلاف بين المفتين في تلك العصور لتمكنهم من مراجعه الأئمه (ع) و ثانيا انه لو سلم وقوع الخلاف بهذا المقدار حتى في تلك العصور فلا يصلح ذلك قرينه على صرف الإطلاقات إلى الحجيه التخيرييه لأن الأدله الداله على الحجيه لا تشمل حال المعارضه و الشاهد عليه وقوع السؤال عن علاج الروايات المتعارضه فلو كانت الإطلاقات الأوليه كافيه لما احتاجوا للسؤال، و أما القرينه العقليه ففيها ان ترجيح التقييد المذكور على تقييد حجيه كل منهما باختيار الآخر بلا مرجح إذ اللازم هو الخروج عن الإطلاق

حذرا عن أدائه إلى التعبد بالمتناقضين و اما نحو التقييد فلا دليل عليه و بما انه يمكن أن يكون التقييد على النحوين المذكورين أو أكثر و لا مرجح لبعضها على بعض فلا محاله يسقط الدليل على أصل الحجية في مورد المعارضه، انتهى.

(و لا يخفى) ما فى استدلاله و ما فى جوابه عنه. أما فى الاستدلال فلأن

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٩١

الأدله بعد فرض إطلاقها و شمولها لمورد المعارضه تكون ظاهره فى ثبوت الحجية لكل منهما لا لأحدهما دون الآخر و حيث ان السلوك لا يمكن بهما معا فالعقل يخير بينهما فى السلوك لا فى الحجية لأن الجاعل حيث لم يرجح فلا بد أن يكون قد أرجع الأمر إلى العقل و هو يخير بينهما نظير ما إذا اختلف طبيبان فى مرض فإن الإنسان يتخير بينهما و ليس يسقط قول الطبيب عن الحجية و يرجع لشيء آخر و هكذا فى كل فن و ليس ذلك إلا- لعدم السقوط بالتعارض كما تقدم. ثم كيف يجعل مجرد الإجماع على عدم وجوب الاحتياط هو القرينه على الصرف المذكور مع ان عدم وجوب الاحتياط يجتمع مع الرجوع الى الأصل. ثم إن جعل القرينه العقلية هو الدوران المذكور ليس بصحيح مع فرض شمول الأدله و إطلاقها فإنه مع الإطلاق يكون كل منهما حجه و لكن سلوكهما غير ممكن فالعقل لا محاله يتخير كما تقدم فى سائر الحجج عند العقلاء إذا تعارضت. و أما ما أجاب به أولا- ففيه ان كثره وقوع الخلاف إن كانت قرينه فهي لا- تخرج عن قرينيتها سواء كانت موجوده فى تلك العصور السابقه أو بعدها لكون المتكلم عالما بالمستقبل لأنه المشرع الذى شرع الأحكام

على سبيل الدوام و نظره الى العصور على حد سواء. و أما ما أجاب به ثانياً فالتحقيق كما تقدم و سيجي ء إنشاء الله ان الأدله الأوليه تفي بحال المعارضه بواسطه شمولها بإطلاقها لها و هى تقتضى حجيه كل من المتعارضين و لكن العقل يخير فى سلوكهما، و أما ما استشهاد به على عدم وفاء الأدله بحال المعارضه (فلا يخفى ما فيه) فإنك لو نظرت الى الاخبار من أول الفقه الى آخره لرأيت من الإطلاقات الكثيره التى وقع السؤال عن بعض مواردھا و الامام (ع) يجيب و يستشهد بالمطلق و استشهاد الأئمه عليهم السلام بإطلاق الآيات فى مورد السؤال عن بعض أفرادھا أكثر من أن يحصى كيف و السؤال قد يكون من جهه غفله السائل أو لعدم وضوح إطلاقها لديه أو لشبهه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٩٢

تعتريه. و قد عرفت فيما تقدم فى مقبوله عمر بن حنظله وجه سؤال السائل عن حكم المتعارضين فى مبحث دلالة السنه على جواز تقليد المفضل.

(الدليل الثانى للمثبتين جواز تقليد المفضل)

أن الأئمه (ع) قد أمروا بالرجوع الى مثل الثقفى و ابان و زرارہ و زكريا و عمير و يونس و نحوهم من دون التقييد بعدم وجود أفضل منه (و الجواب عنه) انه لم يثبت أن معاصرى مثل الثقفى ممن أمر بالرجوع إليهم كان فيهم من يخالف الثقفى فيما يفتى به من المسائل الفرعيه و كان أفقه و أعلم من الثقفى حتى يثمر إطلاق قوله عليه السلام عليك بالثقفى و هكذا الكلام فى سائر أصحابهم (ع) الذين أمروا بالرجوع إليهم بل الظاهر من وثاقتهم و اعتماد الامام عليه السلام و تعيينهم للمرجعيه كونهم أفضل من غيرهم أو مطابقه قولهم للواقع، و من

هنا قال فى الشرائع و غيرها: ان نصب المفضول للقضاء جائز من الامام عليه السلام لأن نقصانه مجبور بنظره، روى و أرواح العالمين له الفداء.

[الدليل الثالث على جواز تقليد المفضول]

(الدليل الثالث لهم) انه إذا لم يكن المفضول قابلاً للتقليد كان مساوياً للجاهل و الدليل دل على نفى المساواة قال تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (و أجيب) انه يدل على العكس لأن المفضول جاهل فى مقابل الأفضل فى مقدار من العلم فلو جاز تقليده كالأفضل كانا متساويين (و لا يخفى ما فيه) فان المراد من الآية نفى المساواة من جميع الجهات بمعنى انه لا مساواة بينهما من جميع الجهات و هذا لا ينافى ثبوت المساواة بينهما فى بعض الجهات كجواز الصلاة خلفهم جماعه و صحه تزويجهم و نحو ذلك، فالآيه لا دلالة فيها على عدم مساواة المفضول للأفضل فى جواز الرجوع، و لو سلمنا انها تدل على عدم المساواة و لكنه لعله على سبيل الاستحباب و الأرجح الاستحسانيه و قد تقدم الكلام فيها فى الدليل السابع على وجوب تقليد الأعم.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٩٣

[الدليل الرابع على جواز تقليد المفضول]

(الدليل الرابع لهم) أن نفرض شخصين مجتهدين فى نفس الأمر أو فى نظر المقلد و لم يقلد واحدا منهما حتى صار أحدهما أعلم اما باعتبار قوه ملكته أو نقصان ملكه الآخر ففى هذه الصورة كان العامى مخيراً فى تقليد أى منهما شاء قبل حدوث الأعلمية فى أحدهما و بعد حدوثها يشك فى ذلك فيستصحب التخيير فاذا ثبت عدم لزوم تقليد الأعم فى هذه الصورة يثبت فى سائر الصور بالإجماع المركب إذا لا قائل بالفصل (و لا يخفى ما فيه) فان الإجماع المركب غير مسلم و لو سلم فهو لا ينفع مع الأصل و إنما ينفع مع قيام الدليل كما قرر فى محله (و قد أجيب أيضاً) بأن الحكم بالتخيير حكم عقلى و مناط

الحكم العقلي عدم وجود المرجح و قد وجد المرجح و هو الأعلمي لأحدهما مضافا الى أن الاحكام العقلية لا يجرى استصحابها (و لا- يخفى ما فيه) فإنه مع قطع النظر عن إطلاقات الأدله كما هو ظاهر حال المستدل المذكور يكون الحكم بالتخير حكما شرعيا مستفاد من الإجماع أو من القطع بعدم تكليف العامي بالاحتياط كما عند بعضهم و لولاها لما أمكن إثبات التخير عقلا لإمكان الاحتياط فإذا كان التخير حكما شرعيا صح استصحابه لاحتمال عدم المرجحيه بالأعلميه إذ فرض الكلام انا نشك في المرجحيه بها

[الدليل الخامس على جواز تقليد المفضل]

(الدليل الخامس لهم) ما حكى عن صاحب الفصول من أن تقليد المفضل لو لم يكن جائزا لما جاز لمعاصري الامام عليه السلام تقليد أصحابه بل كان عليهم الأخذ من الامام عليه السلام بلا واسطه أو العمل برواياته لأن القائلين بوجوب تقليد الأعلم يقولون بوجوب الرجوع اما الى الأعلم أو الى الروايات أما الملازمه فواضحه و أما بطلان التالي فبالضروره لان عوام الشيعة فى زمن الامام عليه السلام كانوا يأخذون معالم دينهم من الصحابه مع وجود الاختلاف بينهم و تفاوت مراتبهم فان فى حديث منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام فى اختلاف الحديث و الحكم ما يدل على أنه قد يقع الاختلاف بين أصحاب رسول الله فى الاحكام و لم يكونوا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٩٤

مقتصرين على الأخذ من الامام عليه السلام و روايه أبان بن تغلب كالصريحه فى نفى ذلك و السيره المستمره شاهده عليه (و لا يخفى ما فيه) فإنه إنما صح ذلك لتجوز الامام عليه السلام نظير ما إذا جوز الأعلم الرجوع إلى المفضل ثم انه لم يثبت من السيره جواز الأخذ

من الصحابه مع العلم بالمخالفه للإمام كما هو مورد الكلام بل فى هذه الصوره قامت الضروره على بطلان الفتوى و عدم الأخذ بها.

[الدليل السادس على جواز تقليد المفضل]

(الدليل السادس لهم) و قد حكى التمسك به عن الحاجبى و العضى و حكاه فى النهايه و المنيه عن جماعه و فى المسالك عن بعض، السيره المستمره بين أهل التقليد من السلف الى هذا الآن فان عوام كل عصر لم يشتغلوا فى طلب الأعلم فى الذهاب إلى الأطراف و البلدان بل كانوا يعتمدون على فتوى المجتهد الجامع للشرائط و لم نسمع ان أحدا من الأئمه أو أصحابهم منع من الأخذ بفتوى المفضل مع ان التقليد من الأمور المهمه التى ينبغى كمال الاهتمام بشأنها (و الجواب عن ذلك) أولا بالمنع من تحقق السيره المذكوره كيف و المشهور بين العلماء بل المدعى عليه الإجماع هو وجوب تقليد الأعلم و معلوم ان الإماميه كانوا مقلدين لأولئك العلماء فكيف يقال باستقرار سيرتهم على الرجوع لغير الأعلم و لو سلمناه فنقول: انا نمنع كشفها عن رأى المعصوم عليه السلام لأنها ناشئه عن عدم المبالاه فى الدين حيث ان أكثر العلماء يفتون بوجوب تقليد الأعلم (و ثانيا) أنا لم نحرز ان الامام عليه السلام أو أصحابه قد علم بتقليد المفضل مع علم المقلد بمعارضه قوله مع قول الأفضل منه و لم يمنعهم عن ذلك (و الحاصل) انا لا نعلم باستمرار السيره على الأخذ بفتوى المفضل مع العلم بالاختلاف مع فتوى الأفضل، هذا و ان السيره المذكوره فى زماننا ربما يمنع منها بدعوى انا لم نجد أحدا يقلد فقيها مفضولا فى نظره و مخالفا للأفضل فى فتواه إذ الغالب فى تقليد المفضل إنكار مقلده أفضله غيره عليه أو عدم

اختلافهما فيما يفتيان به

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٩٥

لمقلديهم أو عدم علمهم باختلافهما.

[الدليل السابع على جواز تقليد المفضل]

(الدليل السابع لهم) لزوم العسر و الحرج فى الاقتصار على تقليد الأفضل لعسر اطلاع العوام و النساء و المكلفين أوائل بلوغهم على المجتهد الذى هو أفضل أهل زمانه و قد حكى الاستدلال بذلك عن صاحب المصاييح و الفصول.

(و الجواب عنه) بأن العسر المدعى اما أن يكون من جهة تشخيص الأفضل أو فى الرجوع اليه من البلدان النائية أو فى العمل بفتواه و الكل كما ترى.

(أما الأول) فبالنقض بتشخيص نفس المجتهد فكما ان تشخيص المجتهد لا عسر فيه و لا حرج كذا تشخيص الأفضل، و حله أن الأفضليه موضوع من الموضوعات العرفيه كالعداله و الاجتهاد يمكن إحرازها بالطرق المذكوره لإحراز الموضوعات العرفيه و الفحص عنه يتقدر بقدر الإمكان الغير البالغ حد العسر أو الحرج.

(و أما الثانى) فلأن الرجوع الى الأفضل يتقدر بقدر الإمكان الغير البالغ حد العسر فإن أمكن أخذ فتاويه مطلقا و لو بواسطه الرساله أو إخبار وكلائه العدول تعين الأخذ بها و إلا تعين الرجوع لغيره مراعاة للأفضل فالأفضل و قد تقدم الكلام فى تعسر العمل بفتاوى المجتهد الجامع للشروط فراجع.

(و أما الثالث) فلأن الأفضليه لا- توجب صعوبه العمل بالفتوى بل ربما يكون العمل بفتاوى غير الأفضل أصعب لكثره فتاويه بالاحتياط باعتبار عدم اقتداره على استخراج حكم المسأله مثل الأعلم.

[الدليل الثامن على جواز تقليد المفضل]

(الدليل الثامن لهم) ما هو المحكى عن المحقق القمى «ره» و حاصله الاستناد الى دليل الانسداد القاضى بوجوب الأخذ بفتوى العالم للعامى من دون فرق بين الأعلم و غيره (و جوابه) انه غير تامه مقدماته لأنه من جملتها لزوم العسر و الحرج فى انحصار الأخذ بقول الأعلم و هذه المقدمه قد عرفت

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٩٦

فسادها على أنه يتم

لو لم يقد دليل لفظى على التقليد كل هذا فى غير الزعيم الدينى الذى يتولى شؤون المسلمين فإنه لا- بد و أن يكون أعلم الموجودين فى تطبيق الأحكام الشرعية على مصاديقها و تشخيص العناوين الثانويه فى مواردها و أبصر بتسيير الأمور حسب القوانين الشرعية لثلا يوقع المسلمين فى التهلكه و لثلا يفرط بأموالهم و أرواحهم و أعراضهم.

و ينبغى التنبيه على أمور لا بد لمن يذهب لوجوب تقليد الأعلم من اطلاعه عليها:

إشاره

المراد بالأعلم

«أحدها» أن المراد بالأعلم هل هو الأزيد إدراكا و أسرع من غيره معرفه

كما هو مقتضى وضعه اللغوى أو أكثر معلومات من غيره كما هو المتعارف إطلاقا أو الأقوى فى ملكه الاستنباط من غيره بأعمال القواعد فى مجاريها و تحصيل أدله الوقائع فى مواردها و معرفه نتائجها من معانيها و مبانيها كما هو مقتضى تفسير العلم بالملكه فى تعريف الفقه. و لا- بد لنا فى تشخيص ذلك من الرجوع للأدله التى أقامها القوم على وجوب تقليد الأفضل و الأعلم لأن المعنى الذى يثبت منها هو الذى يجب اتباعه و من راجع الأدله ظهر له ان المعنى الثالث هو المراد خصوصا الأدله اللفظيه للتعبير فيها بالأفقه و لقوله عليه السلام أنتم أعلم الناس إذا علمتم و فهمتم معانى كلامنا. و عن معانى الأخبار بسنده عن داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا، الحديث. و عن بصائر الدرجات و الاختصاص للشيخ المفيد بسندهما لأبى عبد الله «ع» انه قال: أنتم أفقه الناس ما عرفتم معانى كلامنا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٩٧

لينصرف على سبعين وجهها. و قوله عليه السلام ينظر إلى أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا و إن كان مقتضى الأصل اراده جميع المعانى الثلاثه المتقدمه بأن يكون المراد الأفضليه فى جميعها لأن مقتضى الأصل الذى ذكره لترجيح الأفضل و بعض الأدله الأخرى هو الترجيح بكل مزيه يحتمل الأرجحيه بها و بكل من المذكورات يحتمل المرجحيه بها فراجعها فعلى أى منها اعتمدت فاحكم بما يقتضيه.

وجوب الرجوع للأعلم عند المخالفه لغيره فى الفتوى

(ثانيها) إنما يجب الرجوع الى الأفضل عند مخالفته فى الفتوى للمفضول

أما مع اتفاقهما فهو مخير فى الرجوع لأيهما شاء خلافا لبعضهم حيث ألزم بالرجوع للأفضل مطلقا مدعيا انه المعلوم حجيته و غيره مشكوك الحجيه حتى عند

موافقته له فان العقل إنما يحكم بمعذوريه العبد إذا خالف الواقع فيما إذا استند الى ما هو حججه عنده فمثلا لو كان يعلم بعدم حجيه شىء كخبر الفاسق و كان خبره موافقا لخبر العادل فلا يجوز الاستناد إليه لأنه لم يكن معذورا لو كان مخالفا للواقع كما كان معذورا لو استند الى خبر العادل فالواجب على المكلف بحكم العقل أن يستند فى عمله الى ما يراه حجه و حجيه غير الأعلم مشكوكه حتى لو وافق الأعلم. (و جوابه) ان المكلف إذا علم عدم الاختلاف بينهما فالثابت له من الحكم الشرعى ليس إلا ما دل عليه كل منهما و كان معذورا لو استند الى كل واحد منهما لأنه يقطع بدلاله الحجه عليه و خصوصيه الدليل ليس لها مدخل فى الحكم و لذا لا يلزم الاستناد إلى الروايه الصحيحه فيما إذا توافقت مع الضعيفه. سلمنا ذلك لكن نقول ان فتوى المفضول إنما كان المانع من شمول

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٩٨

أدله التقليد لها هى المعارضه و مع الاتفاق لا معارضه فيشملها الأدله فهى بنفسها حجه و الاستناد إليها استناد إلى الحجه و أما الأدله التى أقيمت على وجوب الرجوع للأفضل فهى اما ظاهره فى خصوص مخالفته للمفضول أو القدر المتيقن منها هو ذلك (نعم) لو بنينا على الموضوعيه و قلنا بحجيه قول الأفضل دون المفضول و جب الرجوع الى الأفضل حتى مع الاتفاق فى الفتوى لأنه بناء عليها يكون العمل المستند الى فتوى الأفضل معنونا بعنوان فيه المصلحه التى يتدارك بها الواقع دون العمل المستند لفتوى المفضول.

(إن قلت) ان الفعل من حيث كونه مفتى به ذو مصلحه كما فى مؤديات الامارات فمجرد تعلق الفتوى

بحكمه يوجب أن يكون موضوع الحكم ذا مصلحة مقتضيه له فلا- يجب الرجوع الى الأفضل بخصوصه مع الاتفاق في الفتوى كما لا- يجب في الإمارات (قلنا) قد تقدم منا ان القول بالموضوعيه معناه ان سلوك الاماره و تطبيق العمل عليها فيه مصلحة يتدارك بها ما يفوت من الواقع فالفعل من حيث كونه مفتى به لا مصلحة فيه و إنما المصلحة من حيث تطبيقه على الفتوى (نعم) يكون تقليد غير الأعلم بعنوان انه الحجه مع وجود الأعلم تشريعاً محرماً على مسلك من يقول بأن التقليد هو الالتزام كما هو مسلك السيد في عروته لأنه يكون قد التزم بحججه من ليس هو بحجه.

عدم وجوب الفحص عن الأعلم

(ثالثها) هل يجب الفحص عن الأعلم الظاهر عدم وجوبه لأصالة عدم الأعلميه

كما سيجيء إنشاء الله بيان هذا الأصل في التنبيه الخامس (نعم) في صورته العلم الإجمالي بأعلميه أحدهما مع العلم باختلافهما يجب الفحص كما سيجيء

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٤٩٩

ذلك إنشاء الله في التنبيه السابع.

(إن قلت) ان أصالة عدم الأعلميه لا تنفع في إثبات حججه قول المفضل (قلنا) الأدله على حججه الفتوى تشملها و إنما كان يمنع من ذلك فتوى الأفضل المخالفه لفتواه فبعد نفى ذلك بالأصل كانت شامله له بلا مانع. نظير ما إذا شك في فسق زيد العالم فان الاستصحاب يثبت عدم فسقه فيكون مشمولاً لوجوب أكرم العلماء، و عليه فلا وجه لما يقال من أن أصالة عدم الأعلميه لا تعين الحادث و ان احتمال التعيين الأصل لا يرفعه.

(إن قلت) يجب الفحص عن المعارض لفتوى المجتهد كما يجب الفحص عن المعارض للروايات عند العمل بها. (قلنا) السيره مستقره على عدم الفحص عن المعارض فإن العامي إذا أخذ الفتوى من المجتهد لا يجب عليه الفحص عنها

بخلاف الروايات. مضافا الى العلم الإجمالى فى الروايات بوجود المعارض فى أغلب محال الابتلاء بخلاف الفتاوى التى هى محل ابتلاء العامى فإنه لا يعلم إجمالا بذلك فيها.

(إن قلت) ان فى روايه داود بن الحصين تنظر إلى أفقهما و لفظ «تنظر» يدل على وجوب الفحص (قلنا) ان لفظ «تنظر» ليس فيه دلالة على الفحص و إنما يراد به الأخذ. سلمنا لكن الروايه وارده فى الخصومه و القضاء. سلمنا لكنها ضعيفه و قد تقدم الكلام فيها فى أدله الأعلم.

(إن قلت) انه قبل الفحص لا- يعلم بالبراءه فيستصحب عدم براهه الذمه فيجب عليه الفحص (قلنا) باستصحاب عدم الأعلميه يحصل له العلم بالبراءه فلا مجال لاستصحاب عدم البراءه.

(إن قلت) ان وجوب الفحص موافق للقاعده فإن التكليف معلوم إجمالا و يشك فى أنه على وجه التعيين على تقدير الأعلميه أو على وجه التخيير على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٠٠

تقدير عدمها و ليس عنده ما يشخصه مع إمكان استعلامه فلا بد من الفحص حتى يعلم المكلف به (قلنا) أصاله عدم الأعلميه مع عمومات الأدله الداله على حجيه العالم و الأعلم تشخص التكليف و ان العبد مخير فى الأخذ بأيهما شاء، هذا كله مع إمكان إجراء أصاله البراءه عن وجوب الفحص لعدم العلم بوجوبه إلا- اللهم أن يقال انه حكم عقلى مثل وجوب الامتثال و وجوب المقدمه لا- يجرى فيه الأصل و إنما موضوعه إذا جرى فيه الأصل كان وجوب الفحص تابعا له نظير وجوب المقدمه و وجوب الامتثال.

(إن قلت) انا نعلم إجمالا بوجود الأفضل بين المجتهدين و نعلم إجمالا بالاختلاف فى الفتوى فى بعض المسائل فيجب الفحص عن الأفضل نظير العلم الإجمالى بوجود المعارض و المخصص و

المقيد فى الروايات الذى أوجب الفحص عنها عند الأخذ بالروايه (قلنا) ان المجتهدين الاحياء الجامعين للشروط الذين يجوز الأخذ بفتواهم و لا حرج فى الرجوع إليهم فى خصوص المسائل التى هى محل ابتلاء المكلف لا علم إجمالى كذلك يتعلق بهم و بفتاويهم حتى يجب الفحص عن أفضلهم و إنما هو أمر محتمل.

إذا لم تكن فتوى للأعلم فى المسألة

(رابعها) إذا لم تكن للأعلم فتوى فى مسألة يجوز الرجوع فيها لغيره ممن هو أعلم الموجودين

لشمول أدله التقليد لها بدون معارض و لأنه القدر المتيقن عند التنزل من الأعلم بقول مطلق، و لعدم وجوب الاحتياط على العامى بالإجماع و لأنه كان وجود الأعلم كعدمه بل يكون المفضلون أعلم منه لأنه يدرى بحكم المسألة و ذاك لا يدرى هذا بناء على جعل الفتوى المعارضه من الأعلم من قبيل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٠١

المانع عن حجيه فتوى المفضلون إذ مع عدم فتوى الأعلم لم يكن مانعا عن حجيته (نعم) لو قلنا بأن الأعلميه شرط فان مقتضى ذلك عدم حجيه فتوى غيره لعدم حصول الشرط فيه.

طرق معرفه الأعلم و بيان أصاله عدم الأعلميه

(خامسها) ان طرق معرفه الأعلم هى الطرق المتقدمه لمعرفة الاجتهاد.

(نعم) قد يقال: ان الظن المطلق هنا كافى. و عليه فيجب تحصيله إذا لم يحصل العلم، بل قيل: انه يجوز التعويل على الظن بالأعلميه بل احتمالها مع إمكان تحصيل العلم إذا لم يحتمل أعلميه الآخر بل يحتمل مساواتهما إذ مع احتمال أعلميه الآخر يجب الفحص لاحتمال أنه هو الحجه الواجب اتباعها و ذلك لأن المقام يكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير لان المظنون الأعلميه و محتملها فى الصوره المذكوره يكون ذا مزيه يحتمل رجحانه بها على الآخر، و قد يورد على هذا الأصل بأنه إنما يتم فيما لم يوجد أصل مقدم عليه ينفى الأعلميه كما لو كان سابقا مفضولا أو مساويا فيستصحب ذلك أو كان مقلدا للآخر فإنه يستصحب بقاء تقليده له (و التحقيق) إن الأصل جارى فى نفى الأعلميه فى سائر الموارد ما عدى صوره العلم الإجمالى بأعلميه أحدهما على الآخر فإنه يتعارض أصاله عدم الأعلميه فى كل منهما. (و توضيح ذلك) ان كل منهما قبل بلوغه مرتبه الاجتهاد لم يكن أعلم

من صاحبه فيستصحب ذلك الى ما بعده (نعم) إذا علم إجمالاً بأعلميه أحدهما تعارض الأصلان و إذا جرى أصاله عدم الأعلميه ثبت جواز الأخذ بفتواه و فتوى غيره لأن هذا الجواز من آثار عدم أعلميه أحدهما على الآخر كما انه من آثاره عدم وجوب الفحص عن الأعلميه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٠٢

لأن هذا الأصل يثبت جواز الأخذ بكل منهما لا بواحد منهما حتى يفحص عنه.

و هو أصل في شبهه موضوعيه و هي لا- يجب فيها الفحص و هو نظير استصحاب عدم فسق زيد العالم ليندرج تحت وجوب أكرم العلماء.

(إن قلت) ان استصحاب عدم الأعلميه لا يثبت به التساوى بينهما الذي هو موضوع التخيير كما ذكره محشى الكفايه الشيخ محمد على (ره) و تبعه بعض أساتذه العصر (قلنا) لا- دليل على اعتبار التساوى في موضوع التخيير في باب التقليد و إنما في تعارض الأخبار ذكر الترجيح بالأفقيهيه في مقبوله عمر بن حنظله فقط و هي لم يأمر الإمام عليه السّلام فيها بالتخيير بعد فرض التساوى و إنما أمر عليه السّلام فيها بالارجاء حتى يلقي الراوى أمامه (و إن شئت قلت) ان أدله اعتبار الأعلميه إنما تدل على مانعيه الأعلميه من تقليد المفضول لا على اعتبار التساوى في جواز الأخذ بأحدهما مخيراً فعدم الأعلميه كافي في التخيير.

(إن قلت) ان استصحاب عدم الأعلميه لأحدهما معارض باستصحاب عدم بلوغ المجتهد الآخر رتبه هذا المجتهد كما ذكره بعض أساتذه العصر (قلنا) هذا الاستصحاب لا أثر له لأن عدم جواز الأخذ إنما هو مرتب على أعلميه غيره منه لما عرفت من أن الأعلميه مانعه عن الأخذ و الاستصحاب المذكور لا يثبت ذلك إلا بناء على الأصل المثبت.

فظهر

من هذا كله ان الظن و الاحتمال للاعلميه لا- أثر له و الأصل يقتضى التخيير بينهما و عدم الفحص عن الأعلم منهما (نعم) مع العلم الإجمالى بالأعلميه و الشك فى الاختلاف فى الفتوى يمكن أيضا أن يقال كذلك بإجراء الأصل فى نفس الفتوى بأن يقال الأصل عدم صدور فتوى من الأعلم مخالفه لهذه الفتوى نظير أصاله عدم مخالفه الشرط للكتاب و السنه و أصاله عدم المعارض (نعم) الأصلين المذكورين لا يجريان فى صوره ما إذا علم بأعلميه أحدهما و علم باختلافهما فى الفتوى فان فى هذه الصوره يجب الفحص عن الأعلم لأنه يعلم إجمالاً بوجود العمل بأحدهما و هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٠٣

الأعلم منهما دون الآخر و إذا لم يعرف الأعلم بعد الفحص فيعلم حكم ذلك فى التنبيه السادس الذى سيجىء إنشاء الله (فتلخص) ان أصاله عدم الأعلميه جاريه فى المقام و تقدم على الأصل المذكور لأنه أصل اشتغال و أصاله عدم الأعلميه هى استصحاب جارى فى الموضوع الخارجى و هو الأعلميه فيكون من الأصل الجارى فى الشبهه الموضوعيه، و قد تقرر فى محله ان الأصول تجرى فى الشبهه الموضوعيه بدون الفحص بخلاف الشبهه الحكميه. هذا مع إمكان أن يقال ان الظن تنفى اعتباره العمومات الداله على عدم اعتبار ما عدى العلم.

(إن قلت) نعم لكن نحن فى المقام لم نقدم المظنون أو المحتمل أعلميته من جهة اعتبار الظن أو الاحتمال بل من جهة انه يكون ذا مزيه على غيره فيدور الأمر بين التعيين و التخيير (قلنا) الأدله التى تدل على عدم اعتبار غير العلم تدل على عدم اعتباره حتى بنحو جعله موجبا للمزيه كالتقياس (و بعباره أخرى) ان جعل ما

عدى العلم موجبا للمزيه إنما يكون باعتبار الكشف الناقص فيه و الشارع قد ألغى هذا الكشف هذا كله مع ما عرفت من عدم جريان دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى المقام كما تقدم ص ٤٣٨.

وجوب الرجوع الى الأعلم مشروط بعدم كونه حرجيا

(سادسها) ان ما ذكر من وجوب الرجوع إلى الأعلم إنما هو مع الإمكان

و عدم لزوم الحرج أما إذا كان الرجوع اليه حرجيا لبعده أو لعدم فهم كلامه أو لعسر الوصول اليه فليس بواجب تقليده لما دل من الكتاب و السنه على رفع الحرج و لجريان السيره على ذلك و لا وجه لما ذكره بعضهم من الرجوع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٠٤

إلى الاحتياط لقيام الإجماع على عدم وجوبه على العامى و لأن المقام من قبيل التراحم فان فتوى المفضل لا تسقط عن الحجية بالتعارض و إنما تكون فتوى الأعلم مانعه عن فعلية حجيتها فاذا سقطت فتوى الأعلم عن الحجية الفعلية لم يكن هناك مانع عن فعلية الحجية لفتوى المفضل نظير الجهل المانع عن فعلية الحكم و بزواله تتحقق فعلية الحكم المجهول و مع سقوط فتوى الأعلم عن الحجية يرجع للأعلم بعده فالأعلم، لأدله وجوب الرجوع إلى الأعلم و مع التساوى يتخير و مع عدم التمكن من الرجوع للمجتهد الحى يرجع للميت إذا قلنا بحجيه فتواه عند عدم الحى و إلا- فيرجع للاحتياط و مع عدم إمكان الاحتياط أو لتعسره يعمل بظنه الأقوى فالأقوى لانسداد باب العلم عليه و لا وجه لإرجاعه للعمل بقول المشهور لعدم ثبوت حجيته عليه إلا من باب الانسداد و الانسداد لا يقتضى إلا حجيه ظنه و مع عدمه يتعين العمل بالاحتمال لعلمه بعدم سقوط الواقع عنه. ثم انه إذا انكشف عدم مطابقه عمله لما هو فتوى الأعلم

فقد ذكر السيد (ره) في عروته انه عليه الإعادة و القضاء، و لكن لا يخفى ان ذلك لا يتم فيما لو رجع لغير الأعلم لما عرفت من أن قول غير الأعلم مع العجز عن الرجوع الى الأعلم حجه شرعيه فلا وجه للإعادة أو القضاء مع المخالفه و هكذا لو رجع لفتوى الميت من جهه انها حجه شرعيه عند تعذر الرجوع للحى، و أما عند الرجوع لظنه أو لاحتماله فلما كان وجه الرجوع ليس إلا من جهه حكم العقل بواسطه مقدمات الانسداد و هو لا يوجب كون ذلك حجه شرعيه عليه بل من باب ان العقل يرى لا مناص له إلا ذلك فان وافق الواقع أو وافق حجه من حجج الشارع أجزاءه و إلا فذمه المكلف مشغوله بعد رفع الانسداد كما تقدم فى باب تبدل رأى المجتهد.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٠٥

العلم الإجمالى باختلاف الفتوى بين المجتهدين

(سابعها) إذا علم اختلاف المجتهدين إجمالاً و وجود الأعلم فيهم إجمالاً من دون تشخيصه

فان تمكن من تعيينه و جب الفحص عنه لمعرفة تحصيلاً للحجه الشرعيه ما لم يبلغ حد الحرج و ان لم يتمكن من معرفته كذلك تخير بين المجتهدين و لا- يجب عليه الاحتياط و لا- الجمع بين فتواهم و لا- الأخذ بأحوط أقوالهم فيما إذا أمكن للإجماع على عدم وجوب الاحتياط و لأنه مع سقوط فتوى الأعلم عن الحجيه التعيينيه يكون العبد مخيراً بينها فى هذه الحال لأنه فى هذه الحال بمنزله عدم وجود الأعلم (و الغريب) ممن يلتزم فى أن الرجوع الى الأعلم من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير يذهب إلى أنه فى هذه الصوره المذكوره يتساقط الفتويان عن الحجيه عند المعارضه و يؤخذ بأحوط القولين لأنه مبرئ للذمه و (وجه الغرابه) ان الأمر فى

المقام من قبيل باب التزاحم لأن فتوى المفضل غير ساقطه عن الحجية الشأنيه و كان المانع عن فعليتها هو حجيه فتوى الأعلم الفعلية فإن فتوى المفضل حجه لو لا- حجيه فتوى الأعلم على سبيل التعيين فاذا سقط الوجوب التعيينى صارت فتوى المفضل حجه و لو التزمنا بسقوط الفتويين فلا بد من الرجوع الى الأصل أو الاحتياط لا الرجوع الى أحوط الفتويين (إلا اللهم أن يقال) إنهما حجه فى نفي الثالث و لكن هذا معناه عدم سقوطهما و شمول دليل الحجيه لهما حال التعارض. هذا كله مضافا الى وجود السيره القائمه على التخيير حتى لو قلنا بأن وجوب تقليد الأ-علم من جهه بناء العقلاء فإنهم عند تعذر معرفته يتخيرون و يؤيد ذلك دعوى الإجماع على عدم وجوب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٠٦

الاحتياط على العامى عند التردد فى الأ-علم بين اثنين أو أكثر قال الأستاذ كا (ره): هذا كله بناء على اشتراط الأعلميه لجواز التقليد و أما بناء على ما ذكرناه من كون صدور الفتوى المخالفه من الأعلم مانعا من جواز تقليد المفضل فيمكن القول بالتخيير من أول الأمر، يعنى بدون الفحص و ذلك لأصالة عدم صدور الفتوى المخالفه ممن هو أعلم من الذى رجع اليه.

و (دعوى) ان الأصل المزبور يجرى فى حق كل منهما مع العلم بكذب أحدهما لأن إحدى الفتويين فتوى مخالفه للأعلم من صاحبه بلا- إشكال (مدفوعه) بأنه لا- يلزم من جريان الأصلين مخالفه عمليه للواقع إذا لم نجز التخيير الاستمرارى مع تعدد المجتهدين المتساويين (نعم) إذا قلنا بالتخيير الاستمرارى هناك كان مقتضى الأصلين هنا أيضا ذلك فيلزم مخالفه عمليه للتكليف المعلوم. ثم أعلم ان هذا كله مع عدم سبقه

بتقليد أحدهما و قلنا بوجوب البقاء للاستصحاب (نعم) إذا قلنا بأن الأعلمية شرط كان المقام من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة نظير أن يعلم بعدم اجتهاد أحدهما و لا يتمكن من تعيينه فإنه لا وجه للتخير. إلا اللهم أن يقال: ان اشتراط الأعلمية مع التمكن و يسقط مع عدم التمكن من أخذ فتواه و حينئذ فيتخير بينهما، و هل الظن بالأعلم في هذه الصورة مع تعذر العلم يكون حجة يمكن أن يقال ان اعتبار الأعلمية ان قلنا انه من جهة قيام أدله عليها بخصوصها فالظن بها ليس بحجة كما هو الحال في سائر الموضوعات الخارجيه لأن الأدله العامه الداله على عدم اعتبار الظن تشمل المقام و تدل على عدم اعتباره فيه، و إن قلنا باعتبار الأعلمية من باب دوران الأمر بين التعيين و التخير فالظن بأعلميه أحدهما بعينه بل و احتمالها فيه دون الآخر موجب للترجيح لأنه يكون ذا مزيه فيدور الأمر بين التعيين و التخير و لكن يمكن أن يقال أن الأدله الداله على عدم اعتبار غير العلم ظاهره في نفى اعتباره حتى

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٠٧

بنحو الترجيح به نظير الأدله المانعه عن القياس مضافا الى ظهورها في إلغاء الكشف الناقص الحاصل منه مضافا لما تقدم ص ٤٣٨ من عدم صحه التمسك في المقام بدوران الأمر بين التعيين و التخير (ثم اعلم) ان الظن ان كان الأخذ به في المقام من جهة كونه يوجب المزيه في المظنون لا من باب قيامه مقام العلم فلا يجب تحصيله كما تخيله بعضهم إذ ليس من الواجب على العامي أن يحصل المزيه في المجتهد الموجه لترجيحه على غيره فمن الغريب من سلك هذا المسلك

و أوجب تحصيل الظن، و ان كان من باب قيامه مقام العلم و انه حجه و جب تحصيله لمعرفة الأعلم إذا قلنا بوجوب الفحص.

العلم بوجود الأعلم مع الشك فى الاختلاف فى الفتوى

(ثامنها) إذا علم وجود الأعلم فيهم مع الشك فى اختلافهم فى الفتوى

فقد عرفت انه يجرى أصاله عدم صدور فتوى مخالفه لفتوى المجتهد الذى يريد أن يرجع اليه فيتخير فى الأخذ بأيهما شاء و لا يجب عليه الفحص لأنه بالأصل المذكور عرف جواز الأخذ بكل منهما و الشبهه موضوعيه لا يجب الفحص فيها.

العلم بالاختلاف فى الفتوى مع الشك فى الأعلميه

(تاسعها) أن يعلم باختلافهم فى الفتوى و يشك فى أعلمييه أحدهما

بحيث يحتمل تساويهما فأصاله عدم الأعلميه جاريه فى المقام كما تقدم ص ٥٠١ فيتخير بينهما و لا يجب الفحص لأنه بالأصل المذكور عرف جواز الأخذ بكل منهما.

(إن قلت) ان وجوب الفحص فى المقام بمنزله الفحص عن نفس المرجع فى الأحكام الشرعيه (قلنا) قد تقدم فى التنبيه الثالث عدم وجوب الفحص.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٠٨

الشك فى الاختلاف فى الفتوى و الأعلميه

(عاشرها) أن يحتمل الاختلاف بينهم و يحتمل الأعلميه لأحدهم

فأيضاً أصاله عدم الأعلميه و أصاله عدم صدور فتوى مخالفه لفتوى المجتهد جاريان فيتخير بينهما و لا يجب الفحص عن الحجه لكون كل منهما كان حجه عليه لو أخذ به بواسطة الأصلين المذكورين.

العلم بالأعلميه و بالفتوى المخالفه

(الحادى عشر) إذا عرف العامى الأعلم من المجتهدين تفصيلاً و علم الاختلاف بينهم إجمالاً

فلو رجع الى الأعلم فلا إشكال و لو رجع الى المفضول و جب عليه أن يميز المسائل فيأخذ بفتوى الأعلم فى المسائل التى اختلف المفضول فيها مع الأعلم و يصح له الرجوع فى المسائل التى لم يختلف فيها معه.

إذا تساوى المجتهدان فى العلم

(الثانى عشر) إذا كان المجتهدان متساويين فى العلم يتخير العامى فى الرجوع الى أيهما شاء

سواء اختلفا فى الفتوى أو اتفقا فيها اما على مسلكنا فواضح لشمول أدله حجية التقليد لهما و أما على مسلك المشهور من التسايط عند التعارض فيشكل التخيير بينهما مع أنهم أجمعوا على التخيير بينهما و لعل ذلك للإجماع و هو فى مثل هذه المسألة فى غاية الإشكال ثبوته.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٠٩

الموارد التى يجوز فيها الرجوع الى المفضل مع وجود الأفضل

(الثالث عشر) انه قد يجوز الرجوع للمفضل مع وجود الأفضل فى موارد

منها فيما لو كان مجتهدون ثلاثة أحدهم مفضل و الاثنى فى مرتبه واحده ثم صار المفضل أعلم منهم فإنه يستصحب التخيير بينهما الثابت أولا.

(إن قلت) ان التخيير بينهما عقلى لأنه إنما كان بواسطة القطع بعدم المرجح و هو منتف فى الآن الثانى فلا يجرى الاستصحاب لأنه لا مجرى له فى الأحكام العقليه كذا ذكره استاذنا المشكينى (ره) و أجاب عنه ان الظاهر ان الحكم بالتخيير حكم شرعى مستفاد من الإجماع و القطع بعدم تكليف العامى بالاحتياط و لولاه لما أمكن إثبات التخيير عقلا لإمكان الاحتياط فليس الحكم بالتخيير عقلى محض، لكن التحقيق ان هذا الجواب إنما يتم لو قلنا بأن اعتبار الأعلميه من جهه الأصل الذى يرجع لقاعده الاشتغال و أما لو قلنا انه من جهه قيام أدله خاصه على اعتبار الأعلميه من إجماع أو غيره فالأصل لا أثر له و كان يجب العدول إلى الأعلم لعدم معارضه الأصل للدليل، و أما دعوى الإجماع على حرمة العدول فيعارضها دعوى الإجماع على وجوب تقليد الأعلم.

و (منها) ما إذا كان مجتهدان متفاضلين ثم صار الأمر بالعكس فيستصحب حجية فتوى المفضل قال استاذنا المشكينى (ره) ان الثابت فى هذا المورد و ان كان هو الحجية التعيينيه سابقا للمفضل و فعلا الحجية التخييرية له

إلا- أن الظاهر مسامحه العرف في ذلك، و التحقيق كما عرفته في المورد السابق ان الأصل المذكور إنما يجرى لو كان اعتبار الأعلمية من جهة قاعده الاشتغال و أما لو

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥١٠

كان من جهة الدليل الخاص فيجب العدول لتقديم الدليل على الأصل.

و (منها) ما لو قلد المفضل لتعذر الوصول إلى الأفضل فإنه بعد التمكن منه لا يجوز له العدول لاستصحاب حجيه قول المفضل في حقه و عدم الإطلاق في أدله و جوب تقليد الأفضل حتى تقدم على الاستصحاب المذكور فلا معارض للاستصحاب المذكور لا- من دليل العقل و لا- من النقل هذا إذا كان حرمة العدول من جهة الاستصحاب، و أما إذا قلنا انها من جهة احتمال التعيين بالأخذ بفتوى المفضل للعمل بها سابقا فتكون هنا معارضة باحتمال التعيين بالأخذ بفتوى الأفضل.

(إن قلت) انه يحتاط على هذا (قلنا) ان الإجماع قائم على عدم وجوب الاحتياط فيكون مخيرا بينهما و كيف كان فان وجد دليل خاص في المقام على الأخذ بفتوى أحدهما أخذ به و إلا- فالمرجع هو الاستصحاب لأنه مقدم على جميع الأصول (و بعبارة أخرى) انه لا مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر و مقتضى ذلك هو الأخذ بالاحتياط مع الإمكان و التخيير مع عدمه و حيث ان الاحتياط قام الإجماع على عدم وجوبه على العامى فالتخيير هو الثابت (و منها) ما إذا كان مجتهدان متساويين ثم صار أحدهما أعلم فقد يقال بوجوب العدول باعتبار انه يجب تقليد الأعلم ابتداء و استمرارا فإذا وجد الأعلم زال مناط الحجية في غيره فيجب عليه العدول لسقوط قول المفضل عن الحجية و قد يقال انه يحرم عليه العدول لأنه قلد المجتهد الأول

و الرجوع إلى الأعلّم من جهه انه القدر المتيقن و فيما نحن فيه لم يكن قدرا متيقنا لاستلزامه للعدول المحرم فيستصحب تقليده للمفضول. و قد يقال بالأخذ بأحوط القولين مع التمكن و التخيير مع عدمه و قد يقال بالتخيير بين الفتويين لاشتمال كل منهما على جهه مميزه لها و لا ترجيح فيستصحب التخيير بمعنى حجيه فتوى كل واحد

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥١١

تخييرا (و أورد) في تقريرات الشيخ (ره) على استصحاب جواز تقليد المفضول بأنه ليس الجواز أمرا وراء التخيير. و أجاب عنه أستاذنا المشكيني (ره) ان الجواز غيره بل هو أمر تعيني ينشأ من التخيير فكيف يكون التعيني عين التخييرى. و لكن التحقيق أن يقال كما قدمناه في المورد السابق ان اعتبار الأعلّميه ان كان من جهه الدليل الخاص و جب تقليد الأعلّم لتقديم الدليل على الاستصحاب و أما إن كان من جهه قاعده الاشتغال أو أنه القدر المتيقن فالاستصحاب المذكور مقدم عليها (و كيف كان) فالكلام تاره في وظيفه المقلد و أخرى في وظيفه المجتهد و ما يفتى به لو رجع له المقلد (أما الأول) فالمقلد لا يسعه التقليد في هذه المسأله أعني خصوص مسأله التقليد لا بهما كان لأنه أمره دائر بين الرجوع للأول الذى هو المفضول أو للثانى الذى هو الأفضل و لا ثالث فى البين يقلده إذ ليس الأفضل إلا الثانى و إلا كان أمره دائر بين الأول و هذا الثالث الأفضل، و عليه فالواجب على العامى هو الاجتهاد فى هذه المسأله و يأخذ بما استقل به عقله و إلا فعليه أن يأخذ بالمتيقن الحجيه و (توضيح الحال و تنقيحه) هو ان كان كل من المفضول و

الأفضل يفتيان بجواز العدول فلا إشكال لأنه يكون العدول هو المتيقن و فتوى الأعلّم هي المتيقنه الحجيه و كذا لو كان كل منهما يفتى بحرمة العدول تكون فتوى المفضول متيقنه الحجيه و كذا لو كان أحدهما متوقفا و الآخر قائلا بالجواز بناء على أن التوقف عباره عن عدم الفتوى فيكون أيضا الأخذ بفتوى الأعلّم متيقن الحجيه و كذا لو كان أحدهما يقول بالتخيير بين العدول و عدمه و الآخر يعين أحدهما فإن الأخذ بما يعينه الآخر و لو كان هو البقاء على المفضول يكون هو طريق الاحتياط لحجيه فتاواه فى سائر المسائل بفتوى الأعلّم (نعم) لو كان أحدهما يعين العدول و الآخر يمنعه فلا- متيقن فى البين و عليه فيجب الأخذ بالاحتياط أو بأحوط القولين فى الموارد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥١٢

لأنه متيقن الحجيه عند كليهما فان من يفتى بغير الاحتياط يفتى بجواز العمل بالاحتياط أو بأحوط القولين و ان لم يمكن الاحتياط تخير فى الأخذ بأحدهما، و اما (وظيفه المجتهد) و ما يفتى به للعامى عندما يتلى بهذه المسأله فهو إن كان له دليل على شىء منهما أخذ به و إلا فيرجع للاستصحاب. و أما دعوى الرجوع الى الأعلّم من جهه بناء العقلاء فلا يخفى ما فيها فإنه قد عرفت فيما تقدم عدم ثبوت بنائهم على ذلك و فى هذه الأيام من يرجع للسيره العقلانيه فى رجوعهم لأهالى الفن يجد شاهدا على دعوانا فإنك لا تجد المفضولين معطلين مع العلم بأنهم يخالفون الأفضلين و قد استدل الخصم بالرجوع للأطباء، و أنت إذا رأيت العقلاء فهل تراهم يتركون أطباء النجف و يرجعون لأطباء بغداد المعروفين مع العلم بالاختلاف معهم فى الأدويه.

ثم ان السيد (ره) فى عروته فى المسأله الرابعه و الثلاثين ذهب الى أن الأحوط هو العدول إلى الأعلّم و إن أفتى المجتهد الأول بحرمة العدول (و لا يخفى ما فيه) فإنه كما يحتمل تعيين تقليد الأعلّم لأعلميته كذلك يحتمل تعيين تقليد المفضول لأسبقيته فى التقليد و حرمة العدول عنه فليس لأحدهما جهه ترجيح على الآخر فكما يحتمل اختصاص حرمة العدول بغير ما إذا كان المعدول إليه أعلّم كذلك يحتمل اختصاص تقليد الأعلّم فيما إذا لم يستلزم العدول. فاذن ليس لأحد الاحتمالين مرجح على الآخر حتى يكون المقام من باب دوران الأمر بين التعيين و التخيير و عليه فالأحوط هو الأخذ بالاحتياط أو بأحوط القولين (نعم) ان منع من الإطلاق فى دليل حرمة العدول بحيث لا يشمل صورته ما إذا وجد الأعلّم و سلم الإطلاق فى دليل وجوب تقليد الأعلّم كان الأحوط ما ذكره السيد (ره) و لعل الأمر كذلك عند المشهور لأن دليل حرمة العدول عندهم أما الأصل أو الإجماع و الثانى منتف فى محل الخلاف و الأصل لا يعارض الدليل سواء كان الأصل استصحاب حجيه فتوى الأول أو وجوب تقليده أو الحكم الفرعى المطابق لفتواه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥١٣

(إن قلت) ان تعبير السيد (ره) بالأحوط من جهه أن اعتبار الأعلّميه فى المفتى عنده من باب الاحتياط لا من جهه دليل خاص (قلنا) يعارضه إذن الاحتياط بعدم العدول فلم يكن العدول أحوط من البقاء.

(و منها) المستحبات فقد ذهب بعضهم الى جواز تقليد المفضول فيها للتسامح فى أدله السنن فان فتوى المفضول ليست بأدنى من الخبر الضعيف بل لعل السيره على ذلك كما هو ظاهر. بل و يجوز الرجوع الى

الميت فيها (و لا يخفى ما فيه) فان محل كلامه هو صورته العلم بالاختلاف فى الفتوى و معه لا يجوز الرجوع للمفضول لاحتمال فتوى الأفضل بالوجوب (نعم) لو أفتى الأفضل بالحكم الغير الإلزامى فيجوز الرجوع للمفضول فيما لو أفتى فى ذلك المورد بالاستحباب من باب أخبار من بلغ لا من باب التقليد فلا يترتب عليه آثار التقليد فإن الأحكام الاستحبابيه أحكام شرعيه لا يجوز التعبد بها بغير الطرق الشرعيه.

(و منها) ما إذا مات المجتهد و قلنا بوجوب البقاء على تقليده و كان الحى الموجود أعلم منه فإنه ذهب بعضهم الى وجوب البقاء على تقليد المفضول دون تقليد الحى الذى هو أفضل و يعرف الكلام فيه مما سبق فى المورد الثانى من هذه الموارد.

(و منها) ما إذا قلد الأعم فإجاز له الرجوع الى المفضول أو كان مقلدا لمجتهد هو أعلم زمانه ثم صار مجتهدا أعلم منه و قلنا فى هذه الصوره يجب تقليد الأعم فقلد الأعم ثم ان الأعم أمره بالرجوع إلى الأول الذى صار مفضولا.

(و منها) ما لو قلد المفضول مع عدم علمه بالخلاف للأفضل بناء على أن تقليد الأفضل إنما يجب مع العلم بخلافه للمفضول.

(و منها) ما لو قلد المفضول لعدم علمه بالأفضل منه بناء على أن تقليد الأفضل إنما يجب إذا علم بخلافه للمفضول.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥١٤

الترافع عند المفضول

(الرابع عشر) انه يجوز الترافع عند المفضول مع وجود الأفضل

و قيل يحرم و بعضهم فصل فى المقام بين صورته ما إذا كان القضاء يرجع لتشخيص الموضوعات الخارجيه من جهه اشتباهها بالأمر الخارجيه الذى يرجع حله لليمين و البيئات فيجوز الرجوع للمفضول لعموم أدله القضاء و بين صورته ما كان القضاء يرجع لبيان الحكم الشرعى من جهه عدم معرفته

كما لو كان النزاع فى الزوجيه من جهه نزاعهم فى كون العشر رضعات توجب التحريم أم لا و علم باختلاف الأعلم مع المفضل فى الفتوى فلا يجوز الرجوع للمفضل فى القضاء بذلك لأنه يرجع لتقليد المتنازعين للقاضى. و ذهب المرحوم الشيخ حسن كاشف الغطاء فى أنوار فقاهته الى جواز الرجوع للمفضل مع وجود الأفضل لدخول كل منهما تحت عموم أخبار النصب و الولايه لا- سيما المرفوعه و المقبوله فإن الموجود فيهما (الى رجل منكم) لا- إلى أفقهم (نعم) ذكر الأفقه بعد ذلك عند الاختلاف بينهما. و للسيره القطعيه من زمن الأئمه (ع) مع تقريرهم أصحابهم على ذلك، و لم يثبت إجماع على لزوم تقديم الأفضل مطلقا (نعم) لو علم المقلد الاختلاف بينهما فلا يبعد القول بحرمه الرجوع الى المفضل لما يظهر من المقبوله فى مقام اختلاف الراويين. قال (ره) بل قد يخص ذلك فيما لو رجح الترافع إليهما معا و اختلفا فلا بد من الترجيح و اما مع الرجوع للمفضل فإنه يلتزم بقوله و ان علم مخالفه الفاضل له، انتهى.

و يدل على ذلك أيضا ما فى الوسائل فى بيان صفات القاضى من روايتى موسى و داود.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥١٥

جواز الرجوع للمفضل فى التصرفات الموقوفه على إذن الفقيه

(الخامس عشر) ان سائر التصرفات التى تختص بتدبير الأمور من الولايات

كما فى أموال الأيتام و الغائبين و المجانين و الأوقاف التى لا متولى لها و الوصايا التى لا وصى لها و حق الامام (ع) و غير ذلك مما يرجع لولاه الأمور يجوز للمفضل القيام بها لشمول أدلتها للمفضل و الأفضل (و دعوى) اختصاص هذه التصرفات بالأفضل نظرا الى كونها من مناصب الإمامه فلا بد أن يقتصر فيها على مورد العلم بالاذن من الامام

(ع) و الأفضل معلوم إذن الامام له و الأصل عدم إذنه للمفضول (فاسده) بأن إطلاق الأدله حاكمه على هذا الأصل (و الحاصل) ان سائر ما دل على نيابه المجتهد العادل فى تلك الموارد المخصوصه يقتضى عدم الفرق بين الأفضل و المفضول فى صحه القيام بها حتى فى مسأله القضاء لشمول أدله القضاء أيضا إلا ان دعوى الإجماع فى كلام بعضهم على وجوب الرجوع الى الأعلم أوجب الاحتياط فيه، إلا ان الأستاذ الشيخ كاظم أعلا الله مقامه قال انه لم يثبت عندنا هذا الإجماع و قوى جواز الرجوع الى كل مجتهد عادل فى القضاء إلا أن يتحقق بينهما تعارض فى الحكم على وجه جائر منهما فيقدم الأعلم. و قد يفصل بين الترافع فى الشبهه الحكيمه و بين الترافع فى الموضوعيه فيمنع اعتبار الأعلميه فى الثانى دون الأول و منشأه ان حقيقه الترافع فى الشبهات الحكيمه تقليد المتحاكمين للحاكم و لكنه اشتباه لأن فصل القضاء بالفتوى ليس تقليدا منهما له و لذا لو تنازع المجتهدان رجعا للقاضى (نعم) يمكننا أن نقول بأن هذه المناصب تحتاج من هو أعرف بالأمر و أخبر بالأشياء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥١٦

و أبصر بالأحوال و (بعباره أخرى) من له حسن التدبير و قوه التفكير فالأدله المطلقه مخصصه بالأعلم بهذا المعنى بالقربينه العقليه و قد تقدم تحقيق ذلك و تنقيحه فى أحكام المجتهد فراجعها لكى تعرف الحق فى المقام.

الأعلم فى مقدمات الفقه

(السادس عشر) انه لو كان أحدهما أعلم من الآخر فى مقدمات الفقه كالتحو و الصرف

مع التساوى فى الفقه ذهب صاحب الكشف الى وجوب تقليده و الحق انه ان كان مستند القول به هو قاعده الاحتياط و دوران الأمر بين التعيين و التخيير فالحق مع صاحب الكشف و ان كان مستنده الأدله

الخاصه فالظاهر ان المراد به هو الأعلم فى الفقه لانصرافها إليه.

إذا عرضت على العامى المسأله و لا يمكنه تأخيرها جاز له الرجوع للمفضول

(السابع عشر) انه إذا عرضت مسأله على العامى و هو لا يعلم حكمها فيجوز الرجوع لأحد المجتهدين

و لو لم يكن هو الأعلم إذا لم يعلم اختلافه مع الأعلم فى الفتوى تفصيلا أو إجمالا لما عرفت من أن الفتوى المخالفه من الأعلم مانعه عن تقليد غيره لا ان الأعلميه شرط و عليه فلا يجب عليه الاحتياط و لا تأخير السؤال عن الواقعه إلى ملاقاه الأعلم (نعم) لو قلنا بأن الأعلميه شرط أو علمنا بمخالفه فتواه لفتوى الأعلم و لو إجمالا فيما يتلى به من الوقائع فان لم يتمكن من الرجوع للأعلم جاز له الرجوع لغيره كما عرفت فى التنبيه السادس ص ٥٠٤ و ان كان يتمكن من الرجوع اليه جاز له الاحتياط و جاز له

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥١٧

تأخير الواقعه إلى زمان ملاقاه الأعلم (نعم) صوره عدم إمكان تأخير الواقعه هل هى من صور عدم التمكن من الأعلم حتى يجوز الرجوع الى غير الأعلم أو أنها ليست منها حتى لا يجوز الرجوع لغير الأعلم و يجب الاحتياط يمكن أن يقال بالأول لفرض عسر الاطلاع أو عدم التمكن منه فعلا فى هذه الواقعه و معه يسقط وجوب الرجوع إليه لأدله الحرج و العسر فيجوز الرجوع لغيره و يمكن أن يقال بالثانى باعتبار ان عسر الاطلاع على فتوى الأعلم كان اتفاقيا من جهه فوريه الواقعه مضافا الى انه مع إمكان الاحتياط لم يتعذر الرجوع الى الأعلم لأن الاحتياط يقول به الأعلم (نعم) مع تعذر الاحتياط يرجع لغير الأعلم و مع تعذر غير الأعلم يعمل بما ذكرناه فى التنبيه السادس ص ٥٠٤.

جواز الرجوع للمفضول عند فتوى الأعلم

(الثامن عشر) ان المسائل التي احتاط بها الأعلام و لم يكن له فتوى فيها

يتخير العامى بين العمل بالاحتياط فيها و بين الرجوع الى غيره الأ-علم فالأ-علم لأن معنى الاحتياط هو التوقف فى الفتوى و مع توفقه فى الفتوى لا معنى لتقليده مضافا الى ما عرفته من أن فتوى الأعلام المخالفه هى المانع من الرجوع لغيره و مع عدم الفتوى منه يرتفع المانع و حينئذ فالعامى اما أن يحتاط أو يرجع لغيره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥١٨

الشرط التاسع عشر من شروط المفتى الأورعيه

[المراد بالأورعيه]

(الشرط التاسع عشر: الأورعيه) و المراد بها هى شدة الاحتياط فى أمور دينه فإنه ذهب جماعه إلى اعتبارها فى المفتى مطلقا

[الأدله على اعتبار الأورعيه فى المفتى]

و يمكن أن يستدل على ذلك (أولا) بالإجماع من صاحب كتاب القوامع حيث قال فيه ان ظاهر إطلاقات معاهد إجماعاتهم عدم جواز استفتاء المجتهد الغير الورع و هكذا فى شرح المبادئ لفخر الإسلام الإجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب أن يجمع وصفى الاجتهاد و الورع و لنقل الإجماع عن المحقق الثانى فى اعتبار الأورعيه مثل الأعلاميه (و فيه) انه موهون بحكايه الخلاف عن قوم فى المنيه مضافا الى ان الظاهر ان المراد بالورع فى كلمات المذكورين هو العداله لا- الورع بمعنى شدة الاحتياط و يمكن أن يستدل على ذلك بروايه الاحتجاج المتقدمه فى أدله التقليد حيث دلت على اعتبار مخالفه الهوى فإنها منتهى الورع. و لكن الظاهر انه لم يقل أحد باعتبار مخالفه الهوى بمعناه الظاهر فى مرجع التقليد. نعم المشهور اعتبار الورع فيما إذا تساوى مع غيره فى العلم فإنه يقدم الأورع كما أفتى بذلك السيد (ره) فى العروه و قد حكى القول به عن التهذيب و النهايه و الذكرى و الدروس و الجعفرية و المقاصد العليه و المسالك و التمهيد و شرح الزبده للمازندرانى و غيرهم.

و (ثانيا) بالأصل الذى ذكره فى ترجيح الأعلام على غيره و قد تقدم ما فيه و (ثالثا) بالمروى من أن الفتيا لا تحل إلا لمن كان أتبع أهل زمانه لرسول الله (ص) و هو يدل على شرطيه الورع لأصل التقليد و جوابه انه خبر ضعيف مرسل.

و (رابعا) بالمروى عن على بن الحسين (ع) ان أحق الناس بالاجتهاد

النور الساطع فى الفقه النافع،

و الورع و العمل بما عند الله و يرضاه الأنبياء و أتباعهم (و فيه ما لا يخفى) من ضعف الدلالة و السند، و خامسا بالدليل العقلى المتقدم ص ٤٧٦ من أن الظن الحاصل من قول الأورع أقوى من قول غيره لشده ورعه و اتباع أقوى الظنين واجب عقلا (و فيه) ما تقدم فى جوابه سادسا و بما فى المقبوله من تقديم الأورع على غيره (و فيه) المناقشه المعروفه من أنها وارده فى الحكومه و الخصومه و إلا- فهى فى الروايه، هذا و قد ذهب بعض المتأخرين انه مع العلم بالاختلاف فى الفتوى بين الأورع و غيره يؤخذ بأحوط القولين لعدم ثبوت التخيير بينهما و لبناء العقلاء على الأخذ بالاحتياط إذا لم يكن أحدهما أعلم (و لا يخفى ما فيه) لما تقدم من شمول أدله التقليد لمورد الاختلاف فى الفتوى و لعدم تسليم بناء العقلاء على ذلك بنحو الالتزام لا بنحو الاستحسان و لو سلم أخذهم بالاحتياط فى مثل هذه الصوره فهم إنما يأخذون بأحوط الاحتمالات لا بأحوط القولين كما هو ظاهر عبارته. و من هنا تعرف ان الحق أيضا عدم تقديم الأعدل على غيره.

تنبيه فى تعارض الأعلم و الأورع

لو تعارض فى الفتوى الأ-علم و الأورع بأن أفتى الأ-علم بشىء و الأورع بخلافه فالمشهور على تقديم الأعلم لأن العلميه هى المناط فى الفتوى دون الورع و الورع المعتبر فى العدالة يكفى فى اجتهاد الأ-علم و لا- يحتاج إلى الزيادة التى فى الأورع فإن ذلك يمنعه عن التقصير فى الاجتهاد و لكن زياده العلم فى الآخر يوجب زياده الإتيان فى الفتوى الأقربيه للواقع (نعم) يمكن أن يقال ان فى التعارض فى الروايات بين الأعلم و الأورع تقدم روايه

الأورع لأن المناط في حجيه الروايه هو صدق الراوى، و الأورع أصدق من الأعلم. و حكى في المنيه عن قوم لزوم تقديم الأورع في الفتوى على الأعلم و لعل وجهه ان زياده

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٢٠

ورعه توجب تحمل المشقه في استفراغ الوسع أزيد من تحمل غيره و ذلك يوجب أن يدرك الأورع من الأحكام الواقعيه ما لا يدركه الأعلم مع ان احتمال الكذب و التقصير في الاجتهاد و الفحص الواجب أهون في الأورع من الأعلم فيقدم.

(إن قلت) ان احتمال ذلك لا يجىء في الأعلم لفرض عدالته (قلنا) ان العدالة لا توجب العلم و القطع بذلك فلاحتمال موجود معه إذ ليست العدالة كالعصمه (و استدل) بعضهم على تقديم الأعلم ببناء العقلاء على ذلك. و هذا دليل كفي للخصم أن يمنع منه نظير الاستدلال بالوجدان و نحوه. و قد سبق في البحث السابق ما فيه.

و استدل بعضهم بالإجماع على تقديم الأعلم و هو غير مسلم كيف و المحكى في المنيه عن قوم القول بلزوم تقليد الأورع، و حكى عن قوم التخيير بينهما مضافا الى أن المسأله مستحدثه.

و استدل أيضا على ذلك بأن المقدار من الورع الموجود في الأعلم يحجزه عن الاقتحام على الحرام و الفتوى بغير العلم فيبقى ترجيح العلم سالما عن المعارض و فيه إنا نقول ان العلم الموجود في الأورع يصح اجتهاده و الرجوع اليه فيبقى ترجيح الورع سالما.

و استدل أيضا بأن الظن الحاصل من قول الأعلم أقوى من الظن الحاصل من قول الأورع (و فيه) ان اعتبار التقليد ليس من باب الظن بل من باب التعبد و إلا فالفاسق قد يحصل الظن بقوله أقوى من الظن من قول العادل.

استدل على ذلك أيضا بمقبوله عمر بن حنظله و نحوها. و الجواب عنه بعدم معلوميه اندراج محل الفرض تحت إطلاق الروايه و ذلك اما لوقوع التعارض بين إطلاقي قوله (ع) أعدلهما و أفقههما مع عدم الترجيح أو لأن المفروض في

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٢١

الروايه ترجيح من فيه جميع الصفات الأعدليه و الأفقيه و الأورعيه، و قد تقدم انها وارده في القضاء فلا تشمل ما نحن فيه و حيث تقدم منا عدم اشتراط الأورعيه في المفتي فلا تكون فيها معارضه للاعلميه.

الشرط العشرون من شرائط المفتي معرفه المفتي و تشخيصه

اشاره

الشرط العشرون في المفتي معرفته و تشخيصه فقد ذهب الكثير من علمائنا إلى اعتبار تعيين المفتي في العمل بالفتوى

[الأدله على اعتبار الشرط المذكور]

اشاره

و يمكن أن يستدل عليه بوجوه:

(أحدها) ان فتوى المجتهد لا تكون حجه على العامي إلا إذا أخذ بها

اشاره

كما يظهر ذلك من صاحب الفصول (ره) و تبعه بعض محشي القوانين (ره) و انه قبل الأخذ بالفتوى لم تكن الفتوى حجه عليه و لو كان الاجتهاد منحصرا بصاحب تلك الفتوى مستدلين على اعتبار الأخذ بالفتوى في حجه الفتوى بأنه لو عصى المكلف و لم يأخذ بفتوى المفتي ثم وجد مفت آخر جاز له الرجوع اليه بل قد يتعين، و على هذا لو لم يعين المفتي لم يكن آخذا بفتواه و إذا لم يأخذ بفتواه لم يكن آتيا بعمله على طبق الحجه فلا عذر له لو خالف الواقع و يكون عمله كالعمل الواقع على خلاف الفتوى (و لا يخفى ما فيه) فان ذلك لو تمّ إنما يثبت وجوب الاستناد الى الفتوى لا وجوب تعيين المفتي فإنه لو علم بالفتوى و انها صادرة ممن جمع الشرائط، أو علم باتفاق المجتهدين عليها كلهم أو أكثرهم بحيث يعلم بوجود واحد فيهم جامع لشرائط المرجعيه، أو لم يعلم بمخالفه أحد المجتهدين لها مع عدم تعيينه للمفتي بها فإنه يكون عمله قد استند للفتوى فتكون حجه عليه مع انه لم يعين المفتي.

[تحقيق دقيق في عدم اعتبار الاستناد الى الفتوى في حجبتها]

هذا مع ان التحقيق ان الفتوى حجه فى نفسها نظير الاماره

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٢٢

و الأخذ بها و الاستناد إليها فى مقام العمل يكون نظير الاستناد إلى الإمارة فى ان العمل كان بما هو حجه فى نفسه و ذلك لأن أدله التقليد نظير أدله الإمارات لا تثبت أكثر من أن فتوى المجتهد حجه من دون تقييد ذلك بالأخذ بها و الاستناد إليها، و هذا لا ينافى ما سبق منا من كون التقليد هو الأخذ بالفتوى فان حجه الفتوى غير التقليد كما ان حجه

الاماره غير الأخذ بها و غير الاجتهاد فى المسأله المستند إليها (و أما ما استدل) به الخصم من جواز رجوع العامى بعد العصيان لمفتى آخر وجد بعد المفتى الأول (ففيه) ان من كان فتواه حجه على العامى ان كانت حجيتها باقيه عليه كان من باب تعارض الحجتين نظير من ظفر بأماره معتبره بعد أماره أخرى كانت عنده و إذا زالت حجيتها كما لو كان الثانى أفضل و قلنا ان الأفضليه مانعه من حجيه فتوى المفصول فيجب عليه أن يرجع للثانى نظير من ظفر بأماره أرجح من الأولى

[التمره فى النزاع فى كون حجيه الفتوى منوطه بالاستناد إليه أم لا]

(و قد يفرع) على ثبوت كونها حجه فى نفسها بأنه إذا أتى المكلف بالعمل المطابق لها من غير استناد لها فقد أتى بما يبرئ ذمته و ان خالف الواقع لأنه هو الذى قامت عليه الحجه الصحيحه و هى الفتوى إذ هى إنما قامت على نفس العمل لا على العمل بشرط الاستناد فمفادها براءه الذمه بنفس العمل الموافق لها لا بشىء زائد عليه (لكن لا يخفى ما فيه) فان المستفاد من أدله الامارات و من جملتها أدله التقليد ان العمل بالأماره عذر للعبد عند مخالفه الواقع فإذا لم يستند إلى الاماره و الفتوى و خالف الواقع لم يكن له عذر فى مخالفه الواقع و (بعبارة أخرى) العذريه إنما تتحقق إذا كان الشىء اتخذ وجهها للعمل المخالف و كانت مخالفه الواقع تستند اليه و إلا لم يصبح عذرا و فى المقام لم تكن مخالفه الواقع مستنده للأماره فلا تكون الاماره حينئذ موجبه لرفع العقاب على مخالفته للواقع

[لزوم الاستناد الى الفتوى عقلا]

(و الحاصل) ان الأخذ بالفتوى بل بكل اماره و الاستناد إليها و ان لم يكن دخيلا فى صحه العمل لكنه يحكم به العقل من

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٢٣

جبهه صحه الاعتذار عند المولى على مخالفه الواقع فالعقل يحكم على العبد بالاستناد للفتوى حتى يصح للعبد أن يعتذر عند المولى لو صادف مخالفه العمل للواقع خصوصا بناء على الموضوعيه كما تقدم ص ٤٤٣ و عليه فيجب الاستناد للفتوى من باب دفع العقاب المحتمل.

(إن قلت) لو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون العمل الصادر منه لو ظهر بعد ذلك مطابقته لفتوى المجتهد أن يعيده لعدم العذر له لو كان مخالفا للواقع لأنه حين ما أتى به لم

يكن مستندا لحجه فلم يكن عذرا له لو كان مخالفا للواقع و عند ظهور مطابقته للفتوى لم يعلم بأنه مطابق للواقع، و هكذا الحال في سائر الأعمال بالنسبه لسائر الامارات مع ان الإجماع على عدم وجوب الإعادة (قلت) نعم و لكن الفتوى التي اطلع عليها و استند إليها بعد ذلك و كان العمل مطابقا لها تقتضى انه قد أتى بالواقع فتكون بعد استناده إليها عذرا له في عدم الإعادة و القضاء (و الحاصل) انه لا بد من الاستناد إلى الحجه في الاكتفاء بالعمل اما قبله أو بعده لتتحقق له العذريه في مخالفه الواقع، فالاستناد إلى الحجه قبل العمل تكون عذرا للعبد بإتيانه بهذه الصوره و الاستناد إلى الحجه بعد إتيانه يكون عذرا له في عدم الإعادة و القضاء و ترتيب الآثار لأنها تدل على انه قد أتى بالواقع و مراد المولى (هكذا و قد ذهب بعضهم) إلى انه في صور اختلاف المجتهدين في الفتوى و تساويهم في جميع شرائط التقليد أو كانوا مختلفين في الشرائط لكن قلنا ان ذلك لا يوجب الترجيح ففي هذين الصورتين يكون الأخذ و الاستناد لإحدى الفتويين مقوم لحجه المأخوذ منهما بحيث تكون غير المأخوذ بها ليس بحجه و ذلك لعدم إمكان حجيتها معا لتكاذبهما أو تناقضهما و لا أحدهما المبهم لأنه ليس بفرد و لا المعين لبطلان الترجيح بلا مرجح و لا التساقط رأسا و طرحهما و الرجوع لغيرهما لكونه خلاف الإجماع و السيره (و لا

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٢٤

يخفى ما فيه) لأنه قد عرفت فيما سبق ص ٤٤٢ من ان دليل الحجه شامل لهما و انهما حجه و ان التخيير إنما يكون في سلوكهما

و العمل بهما.

(الثانى) من الوجوه التى أقيمت على لزوم تعيين المفتى

ما أشار إليه فى الضوابط من أن المسموع نقلا- عن أفاضل المتأخرين لزوم تعيين واحد من المجتهدين و استدلووا على ذلك بالسيرة بين المسلمين على ذلك من دون فرق بين المتفقيين فى الفتوى أو المختلفين فيها (و لا يخفى ما فيه) فإنه مضافا الى أنه ليس إلا نقل لاتفاق أفاضل المتأخرين و هو ليس بحجة انه يحتمل استنادهم الى ما ذكر من الأدله على لزوم تعيين المجتهد.

(الثالث) هو ان المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين و التخيير

فيؤخذ بالقدر المتيقن و هو تعيين المفتى و قد تقدم الكلام فى هذا الأصل مفصلا فى مبحث اشتراط الأعلمية فى المفتى، و الحق عدم وجوب تعيين المفتى إذ لا- دليل عليه و هو خارج عن حقيقه التقليد و ليس عبادته العباده متوقفه عليه و على فرض شرطيه التعيين للتقليد فإنما هو شرط لصحة التقليد لا لصحة العمل و لا ملازمه بينهما فلا يلزم على من قال بشرطيه التعيين أن يلتزم ببطلان عبادته الجاهل. (و بعبارة أخرى) ان صحة التقليد من قبيل صحة الدليل و هى غير صحة العمل فى الواقع.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٢٥

[الفروع التى تترتب على هذا الشرط و هو تعيين]

[الفرع الأول] لو قلد مجتهدا معينا أو مجتهدين معينين ثم نسى ذلك

و مما ذكرناه يظهر لك التحقيق فى فرعين آخرين أحدهما ما لو قلد مجتهدا معينا ثم نسيه أو قلد مجتهدين معينين كزيد و عمرو كل فى بعض من المسائل ثم نسى المجتهد الذى قلده مع بقاء صورته المسأله فى نظره مع القطع بعدم انتفاء الشرائط من المفتى بها أو الشك فيه فعلى القول بلزوم التعيين هل يبطل تقليده و يكون بمنزله العامى الغير المقلد فى هذه المسأله أو يبقى على تقليد فيها و لا- يلزم التعيين الحق هو الثانى و ذلك للاستصحابات الثلاثه الحكم الوضعى و الحكم التكليفى الفرعى و الحكم التكليفى الأصلى أعنى جواز العمل بالفتوى حين التعيين و للسيرة و لأن إلزام التعيين بقاء موجب للعسر و الحرج على من يرجع لعهده مجتهدين لصعوبه ضبط نسبه كل فتوى لمجتهد معين.

[الفرع الثانى] لو قلد شخصا بتخيل انه زيد فظهر انه عمرو

و مما ذكرناه أيضا يظهر التحقيق فى الفرع الآخر المعروف و هو ما إذا كان العامى قد رجع الى شخص بتخيل انه زيد فظهر بعد أن أخذ الفتوى منه و عمل بها انه عمرو فهل عليه إعاده عمله، و الحق أن يقال ان التقليد إنما يكون عذرا للعبد عند المولى إذا خالف عمله للواقع و إلا فالتقليد ليس بمطلوب بالذات

و لا- أثر له غير ذلك. و عليه فان كان قد أخذ الفتوى من الشخص بقيد انه زيد بحيث لو ظهر انه غير زيد لم يعمل بها و لم يتخذها حجه له حتى لو كان ممن يصح تقليده كان استناده لهذه الفتوى فى عمله بعد ما تبين ان المفتى ليس بزيد غير معذر له عند المولى لأنه فى الواقع لم يستند إليها حيث كان قاصدا

قصدا حقيقيا لغيرها فهو لم يجعلها مستندا له حتى تكون الفتوى عذرا له و عليه فلا بد أن يرجع لزيد فان كانت الفتوى مطابقه لفتواه لم يجب عليه الإعادة و لا القضاء استنادا لفتوى زيد لا لفتوى ذلك الشخص و إلا أعاد عمله مستندا فيه لفتوى زيد أو يعدل لتقليد عمرو إذا كان هناك ما يصحح عدوله، و أما إذا كان قد أخذ الفتوى من الشخص لا بقيد انه زيد بحيث لو انكشف انه غيره ممن يصح تقليده عمل بها بمعنى أخذ الفتوى باعتبار انه ممن يصح تقليده و لكن تخيل ان المأخوذ منه هو زيد فحينئذ يكون الاستناد لفتوى هذا الشخص معذرا للعبد عند المولى لأنه قد استند لها حقيقه و قاصد للمعذريه بها عند المولى واقعا و لعل الصحه التي حكم بها هنا السيد (ره) في عروته في هذه الصورة المراد بها ذلك و هي المعذريه عند المولى لا صحه العمل لأن صحه العمل تابعه لمطابقته للواقع و لا صحه التقليد فإن صحه التقليد تابعه لجامعيه صاحب الفتوى للشرائط و قد تقدم عدم لزوم تعيينه و بهذا ظهر لك انه لا وجه للإشكال عليه من أن التقليد هو العمل فاذا كان المجتهدان متفقين في الفتوى كان العمل مطابقا لكليهما و لا أثر للتقييد. و وجه الظهور ان المقصود حصول المعذريه له و بالتقييد لم تحصل المعذريه بالعمل بالفتوى و ان اتفقت مع فتوى الغير لعدم تحقق الاستناد الى ما هو الحججه في عمله فمن رجع الى عمرو بتخيل انه زيد فعمل بفتواه فظهر انه عمرو فعلى التقييد بأنها فتوى زيد بحيث لو كانت فتوى غيره لم يعمل بها فلا بد له من الرجوع

لفتوى زيد ليعرف الموافقه لها أو المخالفه لها لان نفس الفتوى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٢٧

من دون معرفه ذلك غير معذره له بخلافه مع عدم التقييد فإنه لا يلزم عليه ذلك و هكذا لا وجه لما ذكره بعض أساتذه العصر من أن ظهور الخلاف فيما قصده إنما يكون فى أمر خارج عن محقق التقليد و الاستناد، لما عرفته من أن الميزان هو حصول المعذريه له لو كان عمله مخالفا للواقع و بالتقييد لم يحرز المعذريه إلا بعد الرجوع لزيد و لا يكتفى بفتوى عمرو بخلاف صوره عدم التقييد فإنه يكتفى بذلك و لا يرجع لزيد، و هكذا ظهر فساد من فصل بين كون من عمل بفتواه مفضولا لزيد فيكون تقليده فاسدا و بين كونه أفضل أو مساويا فيكون تقليده صحيحا، و وجه الفساد ان فرض المسأله فى الرجوع لمن يعلم بصحه الرجوع اليه لكنه بتخيل انه زيد.

الزعامه الدينيه و حالات المجتهد الخمس

قد ظهر مما تقدم فى مباحث الاجتهاد ان المجتهد له حالات خمس فانه من حيث استفراغ وسعه لتحصيل الحكم الشرعى من الأدله تكون له حاله الاجتهاد و يسمى باعتبارها مجتهدا. و من حيث حصول العلم أو الظن المعبر له بالحكم الشرعى أو التوقف فيه بعد الفحص يحصل له حاله الفقاهه و يسمى باعتبارها فقيها، و من حيث تشخيصه موضوعات الاحكام يحصل له حاله القضاء و يسمى باعتبارها قاضيا، و من حيث جوابه عن المسائل و رجوع العوام له فى معرفه أحكامهم مع قطع النظر عن أشخاص موضوعاتها يحصل له حاله الإفتاء و يسمى باعتبارها مفتيا و مقلدا، و من حيث تسلطه على الرعيه و إدارته لشؤونها العامه و الخاصه و ولايته على الأيتام و

السفهاء و الغيب و نحو ذلك يحصل له حاله السلطنه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٢٨

عليهم و يسمى باعتبارها وليا و حاكما و زعيما دينيا، و ما تقدم من الشرائط و المناقشه فيها إنما كان فى المجتهد المفتى و الذى هو يرجع له فى التقليد.

[لزوم توفر الشروط فى الزعيم الدينى]

و أما الزعيم الدينى و المدبر لشؤون المسلمين، فقد مر منا غير مره انه يجب أن تتوفر فيه الشروط الموجه لتأهله لهذا المنصب من حسن التدبير و البصيره بالمصلحه العامه و خبره بشؤونها و اللازم الالتزام بالأخذ منه و عقد القلب على العمل برأيه نظير البيعه و العهد و لا يجوز التجزى فى اجتهاده لاحتياجه إلى الإمام بالأحكام الشرعيه فمثلا لا بد أن يعرف حكم الخمر من حيث النجاسه و الطهاره و حليه الاستعمال و حرمة و صحه بيعه و عدمها و مقدار الحد على شربها و جواز تزويج شاربها و إعطائه الزكاه و الخمس و عدمه الى غير ذلك و لا يجوز العدول عنه لغيره لما فى ذلك من الفساد فى النظام بل و لا يجوز الرجوع لغيره فيما يصدره من الاحكام و هو المعبر عنه بالولى و هو الذى يرجع إليه فى الأمور التى تتعلق بحفظ النظام و لعل أغلب الشروط التى ناقشنا فى اعتبارها فى المفتى المجتهد لا بد من ثبوتها فيه لأنه المنصب الخطير الذى يتولى به شؤون المسلمين و حفظ نظامهم و هو له النيباه عن الامام لا مطلق المجتهد، و أما الإفتاء فليس بمنصب و قد اشتبه الأمر على بعض أهل العصر فخلط بين المجتهد المفتى و بين الزعيم الدينى.

[الأخبار الداله على صلاحه طالب الزعامه للمرجعيه فى الفتوى]

اشاره

(إن قلت) انه قد تقدم فى الشرط الخامس عشر ص ٢١١ ما يدل على عدم صلاحه طالب الدنيا لمرجعيه الفتوى مضافا لقوله تعالى تِلْكَ الدَّارُ الْأَخْرَىٰ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ و لما فى الكافى عن أبى عبد الله (ع) إياكم و هؤلاء الرؤساء الذين يترأسون فو الله ما خفقت النعال

خلف رجل إلا هلك و أهلك، و فى الكافى أيضا بسنده عن جويريه بن مسهر قال: اشتدت خلف أمير المؤمنين (ع)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٢٩

فقال يا جويريه انه لم يهلك هؤلاء الحمقى إلا- بخفق النعال خلفهم، و فى الكافى أيضا بسنده عن الرضا (ع) فى رجل يحب الرئاسة و الزعامه انه قال (ع) ما ذئبان ضاريان فى غنم قد تفرق رعاؤها بأضر فى دين المسلم من طلب الرئاسة.

و روى ان بعض موالى على بن الحسين (ع) سأل أبا عبد الله (ع) أن يكلم الولاة على أن يوليه فى بعض البلاد و أقسم بايمان مغلظه أن يعدل و لا- يظلم و لا- يجوز فرقع أبو عبد الله (ع) رأسه الى السماء فقال تناول السماء أيسر عليك من ذلك، و فى الكافى أيضا بسنده عن أبى عبد الله (ع): ملعون من ترأس، ملعون من هم بها، ملعون من حدث نفسه بها. و فى الكافى و علل الشرائع أيضا بسنده عن حفص بن غياث عن أبى عبد الله (ع) قال: إذا رأيتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما أحب و قال: أوحى الله تعالى لداود (ع). لا تجعل بينى و بينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتى فان أولئك قطاع طريق عبادى المريرين ان ادنى ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوه مناجاتى من قلوبهم، فان المراد بقوله «فاتهموه على دينكم» هو عدم الوثوق به و الركون اليه فيما يذكره من مسائل الدين، و المراد ب «يحوط» هو المحافظه على ما أحب و الاعراض عما سواه. و قد روى عن أمير المؤمنين (ع) من أحب الدنيا و

تولاها أبغض الآخره و عاداها. و قد روى عن رسول الله (ص) حب الدنيا رأس كل خطيئه.

و فى بعض الأخبار يتمنون الناس يوم القيامة كونهم من الفقراء. و فى الخصال بسنده عن الأصبع بن نباته عن أمير المؤمنين (ع) انه قال: قال عيسى ابن مريم: الدينار داء الدين و العالم طيب الدين فإذا رأيتم الطبيب يجر الداء الى نفسه فاتهموه و اعلموا انه غير ناصح لغيره. و فى الكافى عن أبى عبد الله:

من طلب الرئاسة هلك. و فى الكافى أيضا بسنده الى أبى عبد الله (ع) انه قال:

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٣٠

من أراد الرئاسة هلك. و فى الكافى أيضا بسنده عن أبى عبد الله (ع) قال:

قال رسول الله (ص): أول ما عصى الله تعالى بست خصال: حب الدنيا، و حب الرئاسة، و حب الطعام، و حب النساء، و حب النوم، و حب الراحة.

[بيان وجه الجمع بين الاخبار الداله على حرمه طلب الرئاسة و بين ما دل على وجوب التصدى لأمر المسلمين]

(قلت) ان ذلك ناظر للرئاسه الدنيويه التى يطلبها الإنسان لذاتها أو يطلبها لنيل الملذات و الظفر بفواتن الحياه و إن جرت لارتكاب المحرمات و ترك الواجبات لا للرئاسه التى يطلبها الإنسان لتنفيذ الأحكام الشرعيه و نشر المعارف الإلهيه.

فعن معانى الأخبار بسنده عن سفيان بن خالد قال: قال أبو عبد الله (ع):

يا سفيان إياك و الرئاسة فما طلبها أحد إلا هلك، فقلت: جعلت فداك قد هلكنا إذ ليس أحد منا إلا و هو يحب أن يذكر و يقصد و يؤخذ عنه، فقال (ع):

ليس حيث تذهب إليه إنما ذلك أن تنصب رجلا- دون الحججه فتصدقه فى كل ما قال و تدعو الناس الى قوله. و عن معانى الأخبار أيضا بسنده عن الثمالى قال:

قال أبو عبد الله (ع): إياك و الرئاسة

و إياك أن تطأ أعقاب الرجال، فقلت:

جعلت فداك أما الرئاسة فقد عرفتها و أما أن أظأ أعقاب الرجال فما ثلثا ما فى ىدى إلا مما وطأت أعقاب الرجال، فقال: ليس حيث تذهب إياك أن تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه فى كلما قال. و المراد بأعقاب الرجال هو باب دورهم و هو كناية عن أخذ العلم منهم. و فى المروى عن أبى ذر قال: قلت يا رسول الله ألا تستعملنى؟ فقال: فضرِب بىده على منكبى ثم قال: يا أبا ذر انك ضعيف و انها أمانه و انها يوم القيامة خزى و ندامه إلا من أخذ بحقها و أدى الذى عليه فيها. و عن أمير المؤمنين (ع) فى نهج البلاغه لا يقيم أمر الله سبحانه إلا من لا يصانع و لا يضارع و لا يتبع المطامع. و المصانع: هو المجامل فى أمره و فسر بمن يستعمل الرشوه. و (المضارع) من يطلب الحاجه مهما كلفه الأمر. و فى الكافى عن أبى جعفر (ع): من طلب العلم لىباهى به العلماء أو يمارى به السفهاء

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٣١

أو يصرف وجوه الناس إليه فليتبوا مقعده من النار ان الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها. و فى معانى الأخبار بإسناده عن الهروى قال: سمعت أبا الحسن الرضا (ع) يقول: رحم الله عبدا أحيا أمرنا، فقلت: و كيف يحيى أمركم؟ قال: يتعلم علومنا و يعلمها الناس فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا، فقلت: يا بن رسول الله فقد روى لنا عن أبى عبد الله انه قال: من تعلم علما لىمارى به السفهاء أو يباهى به العلماء أو ليقبل بوجوه الناس اليه فهو فى النار، فقال (ع) صدق

جدى أفتدرى من السفهاء؟ فقلت: لا- يا ابن رسول الله، فقال: هم قصاص مخالفينا و تدرى من العلماء؟ فقلت: لا. قال: قال رسول الله: هم آل محمد (ص) الذين فرض الله طاعتهم و أوجب مودتهم و تدرى ما معنى قوله: أو ليقبل بوجه الناس اليه؟ قلت: لا. قال: يعنى بذلك و الله ادعاء الإمامه بغير حقها و من فعل ذلك فهو فى النار. و فى معانى الأخبار بإسناده عن حمزه بن حمران قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: من استأكل بعلمه افتقر. فقلت: جعلت فداك ان فى شيعتك و مواليك قوما يتحملون علومكم و يثونه فى شيعتكم و لا يعدمون على ذلك البر و الصله و الإكرام. فقال (ع): ليس أولئك المستأكلين إنما المستأكل بعلمه الذى يفتى بغير علم و لا هدى من الله عز و جل ليبتل به الحقوق طمعا فى حطام الدنيا و فى الكافى بسنده الى أبى عبد الله عن آبائه (ع) قال: قال رسول الله (ص): لا خير فى العيش إلا لرجلين: عالم مطاع أو مستمع واع.

و (الحاصل) ان هذه الاخبار المتقدمه إنما هى ناظره للرئاسه الباطله و الزعامه المزيفه و كسب المال الحرام و غضب منصب الإمامه و الخلافه و معارضه أئمه الحق فإنه على حد الشرك بالله و إلا- فالرياسه التى أعطاهها الله تعالى للأولياء و الأنبياء و الأوصياء التى هى لإصلاح البشر و هدايه الخلق و رفع الفساد و دفعه فإنه من اللازم طلبها و من الواجب الجهاد عنها فإنها مطلوبه لله تعالى كما قال يوسف (ع)

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٣٢

اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ. و كما قال سليمان (ع)

وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعِيدٍ كَيْفَ وَهِيَ وَاجِبَةٌ إِذَا أَمَرَ بِهَا الْإِمَامُ (ع) فِي زَمَنِ الْحُضُورِ وَبَسَطَ الْيَدَ كَمَا لَوْ نَصَبَهُ لِلْقَضَاءِ وَ الْحَكْمِ بَيْنَ النَّاسِ أَوْ لِلوَالِيَةِ عَلَى قَطْرِ خَاصٍ أَوْ لِلْفَتْوَى وَ التَّدْرِيسِ أَوْ لِلوَعظِ وَ الْإِرْشَادِ أَوْ لِإِمَامَةِ الْجَمَاعَةِ وَ الْعِيدِ وَ الْجَمْعَةِ. وَ أَمَا فِي زَمَنِ الْغَيْبِ فَالْمَشْهُورُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْفَقِيهِ الْجَمَاعِ لِلشَّرَائِطِ الْفَتْوَى وَ الْحَكْمِ ارْتِكَابَ ذَلِكَ عَيْنًا أَوْ كَفَايَةً وَ الْفَتْوَى وَ التَّدْرِيسِ وَ الْوَعظِ وَ مِنْ هَذَا الْبَابِ إِمَامَةُ الْجَمَاعَةِ وَ الْجَمْعَةُ فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ الْغَرَضُ مِنْهَا مَحْضُ الشَّهْرَةِ وَ جَلْبُ الْقُلُوبِ وَ تَحْصِيلُ الْأَمْوَالِ وَ الْمَغَالِبَةِ مَعَ أَهْلِ الدِّينِ فَهِيَ مُحْرَمَةٌ وَ إِنْ كَانَ الْغَرَضُ مِنْهَا إِقَامَةُ شَعَائِرِ الدِّينِ وَ إِظْهَارُ عَظَمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَ عِبَادَةِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَهِيَ مُسْتَحَبَّةٌ مَطْلُوبَةٌ وَ حَيْثُ فَرَعْنَا مِنْ مَبَاحِثِ التَّقْلِيدِ وَ شُرُوطِهِ أَخَذْنَا فِي الْكَلَامِ عَلَى أَحْكَامِ التَّقْلِيدِ وَ الْمَقْلَدِ.

أحكام التقليد و المقلد

أحدها- في وظيفه المقلد إذا صار المجتهد فاقدا لبعض شروط المرجعية في التقليد

إشاره

(أحدها) إذا صار المجتهد فاسقا أو كافرا أو مجنونا أو عاميا أو طعنا في السن بحيث اختل فهمه و ضعف إدراكه أو غير ذلك مما يوجب فقدته لشروط المرجعية في التقليد و هذا الموضوع و ان تكلمنا فيه عند الكلام في بعض الشروط المذكوره عند فقدتها بحيث يعلم منه الحال في باقى الشروط لكن لا بأس بإعادة الكلام فيه مستقلا تتيما للفائده فنقول:

ان المحكى عن ظاهر غير واحد القول بوجوب العدول على العامى عن ذلك المجتهد و بطلان تقليده له حتى فى المسائل السابقه التى قلده فيها نظير قول المشهور

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٣٣

بوجوب العدول عند موت المجتهد فيكون عروض هذه الأمور عند المشهور نظير عروض الموت

عندهم بالنسبه للمسائل التى عمل بها سابقا و قد ذهب جدى فى مقدمه كتابه كشف الغطاء الى عدم بطلان تقليده فقال و لو قلد حيا أو عاقلا أو عالما ثم مات أو جن أو جهل بقى على تقليده و تبعه على ذلك شبهه الشيخ حسن صاحب أنوار الفقيه، و هو الذى يظهر من المحكى عن صاحب الفصول

[الأدله على بطلان تقليد المجتهد إذا فقد بعض الشروط]

و قد استدل القوم على البطلان بأمور:

(أحدها) ما اعتمد عليه استأذنا الشيرازى (ره) من أن ما كان شرطا فى ابتداء التقليد فهو شرط فى استمراره غير الحياه فبمجرد فقد أحد الشروط تسقط فتواه عن الحجيه و يجب تتبع حجه أخرى (و فيه) إنما يقتضى ذلك عدم العمل بفتاواه المتجدده بعد فقد الشرط اما الفتاوى التى صدرت منه و كان الشرط موجودا فلا دلالة فى الأدله على عدم جواز استمرار العمل بها و عدم بقاءه عليها و لا إطلاق لأدله الاشرط فى اعتبار الشرط للعمل بالفتوى ابتداء و استمرارا و إنما هى ظاهره فى الابتداء بل الظاهر منها انها إنما تعتبر حال صدور الفتوى منه و مع الشك فى جري الاستصحاب بلا مانع نظير الاستصحاب فى البقاء على الفتوى بعد موت المفتى فان المسألتين من باب واحد (و الحاصل) ان أدله التقليد تقتضى بإطلاقها البقاء على تقليده و ليس عندنا مخصص أو مقيد يقيدها أو يخصصها بغيره، و لو سلمنا الشك فالأصل بقاء حجيه الرأى.

(ثانيها) ما هو ظاهر المحكى عن الشيخ على فى حاشيته على الشرائع من ان العمل بفتوى الفاقد للشرط فى مستقبل الزمان يقتضى الاستناد إليه حينئذ و المفروض انه قد خرج عن الأهليه لذلك فكان تقليدا لغير الجامع للشرائط فى حال البقاء على تقليده و ذلك

يقتضى أن يكون تقليده باطلا بالنسبة لمستقبل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٣٤

الزمان (و جوابه) ان الاستناد اليه كان حال جمعه للشرائط و أدله الشرائط لا تقتضى أزيد من ذلك و خروجه عن الأهليه إنما كان يوجب عدم الاستناد إليه فى المسائل الحادثة المتجدده.

(ثالثها) انه مع فقد الشرائط يشك فى الحجيه و الأصل عند الشك فى الحجيه و الطريقيه عدمها و هو يقتضى الاشتراط (و جوابه) ان الاستصحاب و أغلب الأدله الداله على صحه البقاء على تقليد الميت تدل على الحجيه فى المقام لأن المسألتين من باب واحد.

(رابعها) دعوى الإجماع من غير واحد على بطلان التقليد (و جوابه) لعل مراد المجمعين بالنسبه للمسائل المتجدده مضافا الى احتمال استناد المجمعين للأدله المذكوره على أنه معارض بإطلاق معاهد إجماعهم على حرمه العدول.

(خامسها) إطلاق ما دل على اعتبار بعض هذه الشروط كالعده و يتم فى الباقي بعدم الفصل نحو قوله (ع) فى روايه الاحتجاج: و أما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه إلخ. يتناول الحاليتين ابتداء التقليد و استمراره كما يتناولهما فى الرضى الدال على اشتراط الايمان من قوله (ع): لا تأخذوا معالم دينكم من غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين و مثله ما عن الغنيه بسنده الصحيح الى عبد الله الكوفى خادم الشيخ أبى القاسم بن روح عن الشيخ أبى القاسم ابن روح حين سأله أصحابه عن كتب السلمغانى بعد ارتداده فقال الشيخ أقول فيها ما قاله العسكرى (ع) فى كتب بنى فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملاً فقال: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا فإن النهى عن الأخذ بآراء بنى فضال

مع ترك الاستفصال بين الأخذ الابتدائي و الاستمراري يدل بعمومه على اعتبار الإسلام ابتداء و استمرارا و لا عبره باحتمال إرادته النهي عما رأوا من الاعتقادات الفاسده فإن ذلك خلاف الظاهر فإنه لا يتوهم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٣٥

وجوب الأخذ بذلك فلا يكون موردا للسؤال بل الظاهر هو الآراء المستنده لاجتهادهم فى الأحكام الشرعيه، ثم ان فى قول العسكرى (ع) و ذروا ما رأوا دلاله على اشتغال كتبهم على الفتوى و الرأى (و الجواب) اما عن روايه الاحتجاج فإنها ظاهره فى الابتداء فان قوله (ع) فللعوام أن يقلدوه هو الرجوع له فى ابتداء التقليد على أنه عند عروض الفسق له يصدق على الأخذ بقوله حينما كان كذلك أنه آخذ بمن كان كذلك لان المشتق حقيقه فيمن تلبس بالمبدإ فى حينه. نعم لا يجوز الأخذ بقوله فى الأمور المستحدثه التى لم يكن آخذ بها قبل فسقه. و أما عن الرضى فلائنه لا إشكال فى شموله للروايه و لو كان يدل على اعتبار الايمان ابتداء و استمرارا للزم منه طرح الروايه لو فسق الراوى بعد روايتها و لا قائل بذلك بل هو ظاهر فى الأخذ ابتداء لعين ما ذكرناه فى الجواب عن روايه الاحتجاج، و أما روايه الغنيه فقد تقدم الكلام فيها فى عدّه مواطن فراجعها تعرف عدم دلالتها فى المقام.

هذا ما أمكن أن نظفر به من الأدله على بطلان التقليد للمجتهد إذا عرض عليه فقدان ما يعتبر فى صحه تقليده (ثم ان بعض أساتذه العصر) ذكر ان مقتضى الأدله هو جواز البقاء على التقليد إلا أن مذاق الشرع يقتضى عدم جواز البقاء على تقليده لان من زال عقله أو علمه أو عدالته

لا يليق بمنصب الزعامه و المرجعيه فى الدين (و لا يخفى) انه قد عرفت ان الزعامه الدينيه غير المرجعيه فى المسائل الشرعيه و نحن نتكلم فى الثانى. و أما الأول فلا بد فيه من ذلك لتوقف الأمور الحسينيه عليها.

[الأدله على عدم بطلان التقليد عند فقد المجتهد بعض الشروط]

و أما أدله المجوزين فهى الاستصحاب و هو أحرى بالجريان هنا من جريانه فى صحه البقاء على تقليد الميت لان الموضوع عرفا باقى قطعاً و هو المجتهد و إنما تبدل بعض حالاته بخلاف صورته الموت فان العرف يرى ان المجتهد قد انعدم و ان كان قد تقدم منا ان ذلك لا يضر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٣٦

بالاستصحاب فى ذلك المقام فراجعه. مضافاً الى ان أغلب الأدله الداله على جواز البقاء على تقليد الميت تدل هنا لأن المسألتين من باب واحد. و قد استدل جدى كاشف الغطاء (ره) على ذلك بما حاصله ان ما دل على الرجوع الى العلماء فى قضاء أو إفتاء لا يفهم منه سوى الرجوع الى الاحياء و ان ماتوا فى الأثناء بعد التقليد و كذا الى العقلاء و إن جنوا بعد ذلك و كذا إلى ذوى الملكات و إن زالت عنهم فالرجوع الى الميت و المجنون و المغمى عليه و الناسى و الجاهل و الساهى و النائب قبل أن تحصل فيه هذه الصفات يكون رجوعاً للحى و العاقل و الصاحى و الذاكر و العالم و المتفطن و اليقظان لأنه حصل تعلق الافعال بالموضوعات على ذلك الاتصاف فيكون مشمولاً للأخبار. (و استدل أيضاً) بالاستصحاب و بأصالة عدم كون الطارى من موت أو جنون و شبههما مانعاً من التقليد. (و استدل أيضاً ره) بما دل على أن أحكام محمد (ص) مستمره

إلى آخر الأبد فإنه يقتضى وجوب البقاء على التقليد إلا ما أخرجه الدليل كتبدل اجتهاد الحى. (و استدل أيضا) بما حاصله ان فتواه تعلقت بالاستمرار فان المفهوم منه عند الفتوى عدم اشتراطها بالحياه فيجب إمضاؤها على ذلك لوجوب التقليد عليه على نحو الفتوى (و استدل) ولده المرحوم الشيخ حسن بأن ما دل على تحريم العدول من إطلاق إجماع أو حكمه يقضى به قال (ره) و أيضا سهوله الشريعة و سماحتها و رفع العسر و الحرج يقضى به.

(تنبيه) [لو قلد شخصا ثم شك فى انه جامع للشرائط أم لا]

لو قلد شخصا ثم شك فى انه جامع للشرائط أم لا فان كان مسبقا بالجامعيه استصحب جامعته لها و إلا وجب عليه الفحص و قد تقدم ذلك ص ٦٣.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٣٧

تعذر المجتهد الحى على العامى

(ثانيها) لو تعذر عليه تقليد المجتهد الحى فهل له تقليد الميت الجامع للشروط ما عدى الحياه على القول بحرمه تقليد الميت أو يتعين عليه العمل بالاحتياط أو يجب عليه الأخذ ببعض الظنون المعبره عند البعض كالشهره و الإجماع المنقول و شبههما و قد تقدم تنقيح البحث فى ص ٣٨٧ تحت عنوان حجه القائلين بالتفصيل بين التمكن من الرجوع الى الحى و بين عدمه.

تعذر المجتهد الجامع لشرائط الإفتاء على العامى

(ثالثها) لو تعذر وجود المجتهد الجامع لشرائط المرجعيه فى التقليد فهل يجوز للعامى الرجوع الى الميت الجامع للشرائط أم لا و حيث ان العامى لا بد له من الرجوع لما يحكم به عقله و ليس يوجد الحى الجامع للشرائط الذى يصح أن يرجع له فيدور أمره بين الرجوع للميت الجامع للشرائط و بين الحى الفاقد لبعض الشروط فيكون حكم العامى ما ذكرناه فى الحكم الثانى للتقليد أو المقلد.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٣٨

من ليس له أهليه الإفتاء يحرم عليه الإفتاء

إشاره

(رابعها) ان من ليس له أهليه الفتوى ان كان من جهه انه ليس بعالم بها يحرم عليه الإفتاء من عند نفسه حتى لو كان عنده ملكه

الاجتهاد و لكنه لم يعملها لتحصيل معرفه الحكم الشرعى فى المسأله بل أفتى من جهه رأيه أو من جهه القياس أو الاستحسان أو من جهه فتوى مجتهده أو مجتهد آخر بها من دون نسبتها لذلك المجتهد فإنه يحرم عليه الإفتاء بها للأدله الأربعة العقل باعتبار انه تعدى على مقام المولى بنسبه ما لم يعلم نسبه اليه فهو تقول على المولى و افتراء عليه و الإجماع و الكتاب لقوله تعالى وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ و السنه كروايه أبى الحسن (ع) من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكه السماء، و عن الصادق (ع) مثله بإضافه ملائكه الأرض، و عن النبى (ص): من أفتى الناس بغير علم فليتبوأ مقعده من النار و من هنا ظهر انه لا وجه لما ذكره بعض أساتذه العصر من أخذ الموضوع فى الحكم المذكور هو من ليس بمجتهد فإنه حتى المجتهد إذا لم يعلم لم يجز له الفتوى كما ان غير المجتهد إذا علم بالحكم الشرعى

من ضروره أو إجماع أو دليل خاص معتبر عنده جاز له الفتوى لأن الأدله لا تمنع من صدور الفتوى من العالم بها كيف و في روايه طلحه بن زيد عن أبي عبد الله (ع) عن آبائه قال قال علي (ع): ان العالم الكاتم علمه يبعث أنتن أهل القيامه ريحا تلعنه كل دابه من دواب الأرض الصغار.

(إن قلت) على هذا يجوز ان يفتى العامي إذا سمع من مجتهده الفتوى لأن الفتوى حجه شرعيه فيكون ممن علم بالحكم الشرعي من طريق معتبر (قلنا)

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٣٩

التقليد ليس من العلم و المعرفه لا عرفا و لا لغه و لذا ترى أهل اللغه لا يسمون المقلد عالما و لو سلمنا فالأدله منصرفه عن ذلك مضافا لقيام الإجماع على عدم جواز الإفتاء من جهه فتوى مجتهده (و لكن المشهور) ان غير المجتهد إذا علم بالحكم من دليل معتبر لا- يجوز له الإفتاء لأنه تقول على الله بلا- اجتهاد و لأنه إضلال و إغراء بالجهل (و لا يخفى ما فيه) فان المحرم هو التقول على الله تعالى بدون علم و المفروض انه يعلم بذلك و لأن الإضلال و الإغراء بالجهل إنما يحرم من الذي يعلم بأن ذلك إضلال و جهل و اما العالم بالمسأله فلم يكن ذلك منه إضلال أو إغراء بالجهل بل إرشاد للواقع في نظره. و قد يخص حرمه الإفتاء بصوره ما إذا أفتى لأجل عمل الغير بها مع عدم توفر شروط المرجعيه المتقدمه فيه دون ما إذا أفتى لأجل عمل نفسه أو لبيان رأيه في المسأله بل لا يجوز له العمل بفتوى الغير و تقليده لفرض علمه بالمسأله و لعل المستند في ذلك

انه اعانه على الإثم لأن عمل الغير بها حرام فيكون الإفتاء لهذه الغايه اعانه على الإثم (و لا يخفى ما فيه) فان الإعانه على الإثم إنما تتحقق لو كان الغير يرى ان العمل بهذه الفتوى أثم فيكون اعانه على الإثم اما إذا لم يرى ذلك فلم تكن الإعانه عليه اعانه على الإثم.

[قاعده حرمه التسبب للوقوع فى الحرام]

اشاره

و قد يستدل على ذلك بأن المستفاد من الأدله هو حرمه التسبب للحرام الواقعى . و هذا المفتى بالعمل للغير قد سبب وقوع الغير فى الحرام الواقعى و هو العمل بفتوى من ليس بجامع لشرائط المرجعيه فى التقليد فإنه حرام واقعا و بالإفتاء بالعمل للغير قد أوقع الغير فى هذا الحرام و ان لم يدرى به الغير و هذه القاعده أعنى حرمه التسبب للحرام الواقعى يدل عليها وجوب إعلام البائع المشتري بنجاسه الدهن معللا ذلك فى الشرع بأنه ليستصبح به فإن غايه الاعلام و التنبيه ليس تحقق الاستصباح إذ ربما لا يترتب الاستصباح على الاعلام بل هو عدم استعمال الدهن فى الأكل لثلا يقع فى الحرام الواقعى و إلا فلا حرمه على

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٤٠

المشتري لجهله بالنجاسه فليس بالنسبه إليه حرمه فعليه بل فى مكاسب الشيخ الأنصارى (ره) و يشير الى هذه القاعده كثير من الاخبار المتفرقه الداله على حرمه تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرمات مثل ما دل على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه. و قوله (ص): ما من إمام صلى يقوم فيكون فى صلاتهم تقصير إلا كان عليه أوزارهم. و فى آخر فيكون فى صلاته أو صلاتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه. و فى ثالث لا يضمن الامام صلاتهم

إلا أن يصلى بهم جنبا. و مثله روايه أبى بصير المتضمنه لكراهه أن يسقى البهيمة أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله و شربه فان فى كراهه ذلك فى البهائم اشعار بحرمته فى المكلفين. و يؤيده حرمه الإيقاع فى القبيح الواقعى بل ربما يقال بوجود الاعلام و التنبيه و ان لم يكن للشخص أى تسبب كما عن العلامه فى أجوبه المسائل المهائيه حيث أجاب بوجود الاعلام على من رأى فى ثوب المصلى نجاسه معللا- بوجود النهى عن المنكر (قلنا) ان غير ما علم من دليله انه مبغوض الوقوع من المكلف بحيث يريد الشارع من كل أحد عدمه فى الخارج لا دليل لنا على حرمه التسبب له إذ أقوى ما يستدل به هو وجوب إعلام البائع للدهن النجس بالنجاسه معللا بقوله ليستصح به بالتقريب الماضى و هو لا يخلو من نظر لأنه يحتمل التعبد من جهه ان الشراء يقع فيه باعتبار الأكل و هو محرم واقعا فيكون باطلا فإذا أعلم بذلك وقع الشراء لا باعتبار تلك المنفعه المحرمه بل بإزاء منافع المحلله فيصح الشراء مضافا الى ان الدهن النجس ماليته الواقعيه تنقص بالنجاسه من جهه عدم جواز الانتفاع به فى غير الجهه الخاصه فالجهل به جهل بمقدار ماليته

[وجه عدم جواز بيع الدهن المتنجس إلا إذا علم المشتري بالنجاسه]

فيجب الإعلام لأمرين:

أحدهما- نقصان المالىه له باعتبار حرمه المنافع التى هى غير الاستصباح.

ثانيهما- وقوع البيع باعتبار منفعه المحرمه فإن منفعته الظاهره التى يقع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٤١

البيع باعتبارها هو الاستعمال للأكل. و من هنا ظهر لك ان المفتى إذا كانت عدم أهليته للفتوى من جهه فقدته لشروط المرجعيه الأخرى مثل الأعلمييه و العداله و الحريه و طهاره المولد جاز له الفتوى لنفسه

بل لغيره. نعم لا يجوز للغير الرجوع له فالافتاء جائز و لكن رجوع الغير له غير جائز لأن أدله الاشتراط تقتضى حرمة الرجوع لغير واجد الشرط بل لو فرض سكوتها عن فاقد الشرط كان الرجوع لفاقد الشرط حرام لأنه يكون عملاً بغير العلم الذى لم تثبت حجته كما ظهر لك ما فى عروه المرحوم السيد كاظم فى (المسأله الثالثه و الأربعين) من أن من ليس له أهليه الفتوى يحرم عليه الإفتاء و لو أبدل حرمة الإفتاء بحرمة الرجوع لكان أولى (نعم) الجلوس للإفتاء للناس أو تلبسه بالزعامة الدينيه حرام فإنها من المناصب الإلهيه التى لا- يثبت الأول منها إلا- لمن له أهليه الإفتاء للناس و لا- يثبت الثانى منها إلا لمن له أهليه الإداره لأمر المسلمين مع معرفته أحكام سيد المرسلين فىكون من ليس له الأهليه غاصب لهذا المقام.

تخيير العامى فى تقليد المجتهدين المتساويين

(خامسها) انه يجوز للعامى أن يقلد أى من المجتهدين المتساويين على سبيل التخيير سواء كانا متوافقين فى الفتوى أو متخالفين للإجماع و للسيره و لما تقدم فى الأعلاميه ص ٤٤١ من أن الأصل فى المتعارضين هو التخيير من دون فرق بين القول بالطريقه أو السببيه وفاقا لاستاذنا كا (ره) و أما بناء على ما ذهب اليه المشهور من كون الأصل فى تعارض الحجتين بناء على الطريقه التساقط فيشكل الأمر عند تعارض الفتويين لكون الظاهر ان حجيه الفتوى من باب الطريقه عندهم

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٤٢

لتمسكهم على حجيتها برجوع الجاهل الى العالم، و الارتكاز الفطرى أو من جهة انسداد باب العلم على العامى و مقتضى التساقط هو الرجوع الى الاحتياط فى المسأله كما ذهب اليه بعض المتأخرين أو نلتزم بالأخذ بأحوط القولين

لو كان و إلا- فالاحتياط باتيانهما معا (نعم) بناء على أن سقوط الطريقتين إنما هو في خصوص ما يتعارضان فيه دون ما يجتمعان فيه و هما يجتمعان على نفى الاحتياط نظير العامين من وجه فالقاعده هو التخيير و يمكن أن يكون فتواهم بالتخيير من جهة الإجماع عليه عندهم.

التخيير بين المجتهدين المتساويين ابتدائي لا استمراري

(سادسها) انه بعد ما ثبت التخيير بين المتساويين فهل يجوز للعامي العدول من أحدهما إلى الآخر بمعنى ان التخيير ابتدائي أو استمراري قد تقدم بيان ذلك في مبحث العدول عن مجتهد لآخر ص ١٤٤ و هل ان الملزم للبقاء هو مجرد اختيار المكلف قول المجتهد و عقد قلبه على العمل به أم لا بد فيه من العمل و هل يكفي الاختيار الإجمالي بأن يختار أحد المجتهدين في التقليد له في سائر أموره حتى في الفتاوى التي لم يستنبطها فعلا- أو لا- يكفي إلا- الاختيار التفصيلي أو الإجمالي للفتاوى التي استنبطها بالفعل ثم انه هل يكفي الاختيار و لو قبل زمان العمل أو بشرط حضور وقت العمل و ان كان موسعا بشرط ضيق وقت العمل أو حين اراده العمل كل ذلك يعلم مما تقدم في مبحث العدول عن مجتهد لآخر ص ١٤٤.

وجوب التقليد مقدمي

(سابعها) ان التقليد أن كان بمعنى الأخذ بفتوى الغير كان وجوبه تخييريا مقديا لأنه

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٤٣

مخير بينه و بين الاجتهاد و الاحتياط مقدمه لامثال الأحكام الواقعيه و ان كان عبارته عن نفس العمل استنادا لفتوى المجتهد كان وجوبه نفسيا لأنه حينئذ لا يكون إلا عبارته عن نفس الصلاه الواجبه مثلا استنادا لفتوى المجتهد، و لكن يمكن أن يقال انه أيضا وجوبه مقدي لأن عمل الصلاه باعتبار استناده لقول المجتهد يكون تقليدا و باعتبار انه المطلوب الواقعي يكون واجبا فله حيثتان إحداهما الاستناد لقول المجتهد و الأخرى قيام المصلحه الإلزاميه فيه و الحيثيه الأولى إنما وجدت من جهة تحصيل الثانيه.

حجيه التقليد من باب التعبد لا من باب الوصف و الظن

(ثامنها) ذهب بعضهم الى أن اعتبار التقليد من باب الوصف أعني باعتبار افادته الظن كإمارات القبله كما عن المقدس الأردبيلي (ره) و صاحب الضوابط (ره) و المحقق القمي (ره) و ذهب جل العلماء الى ان اعتباره من باب التعبد فقول المجتهد حجه و ان لم يفد الظن كاليد و الشهاده و حكم الحاكم هكذا حرر القوم هذا المبحث و الاولي جعل الموضوع هو فتوى المجتهد و ان اعتبرها من باب إفادتها الظن أم لا- (و كيف كان) فتظهر الثمره فيما لو حصل الظن بخلاف قول المجتهد فإنه على الأول لا يجوز تقليده بخلاف الثاني و الحق هو الثاني فإن أدله التقليد ليس فيها ما يدل على اعتباره من باب افادته الظن مع ان سيره المسلمين على ذلك فانا لم نر أحدا من العلماء أفتى بوجوب حصول الظن على العامي من قول مفتيه مضافا الى أنه لو كان قول

المفتى للعامى حجه من حيث كونه مطنونا فاما أن يكون ظنه

قبل الفحص أو بعده، و الأول باطل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٤٤

للزوم كون ظن العامى أقوى من ظن المجتهد ضروره انه لا عبره بظن المجتهد بالحكم قبل الفحص بالإجماع المحقق و المنقول من أصحاب الظنون المطلقة و أصحاب الظنون المخصوصه فكيف يجوز للعامى أن يعمل بظنه قبل الفحص.

(و الثانى) مستلزم للعسر العظيم و الحرج الشديد على العوام لا- سيما النساء و أهل البوادرى و الصبيان فى أوائل بلوغهم و هما منفيان فى الشريعه مع ان سيره المسلمين على عدم التفحص عن ذلك (و توهم) عدم انحصار الدليل على لزوم التقليد على العوام فى الإجماع و الاخبار، بل يدل على التقليد عندهم الدليل العقلى المعروف بدليل الانسداد بل هذا هو عمده دليل المقلد فى تعويله على قول مفتيه لأن الأخبار ليس له اطلاع على حجيتها و الإجماع لا يعلم بثبوتة و العسر و الحرج لا يعرف مقداره و لا تشخيص موارده فليس عنده إلا الدليل العقلى و هو دليل الانسداد و هو لا يقتضى إلا العمل بالظن (فاسد) فإن العامى له دليل غير ذلك و هو الارتكاز و الضروره الدينيه الثابته لكل أحد و لعمري انه ليس علم العامى بأنه يجب الرجوع الى العالم فى معرفه أحكامه أضعف من علمه بوجوب الصلاه و الصوم و غيرهما من الضروريات فيكون دليله على التقليد هو ذلك و أما ما ذكره من الدليل العقلى فهو على فرض تماميته لا يصلح ان يكون دليلا للمقلد ضروره أن تمسكه به موقوف على فهم كل واحده من مقدماته للعامى فهما قطعيا و إلا كانت نتيجته غير قطعيه لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات و فهمه لها قطعيا من أصعب

الأشياء مع أن نوع مقدماته معركة لأصحاب الآراء ثم يتوقف على فهمه انسداد باب العلم فهمه وجب العمل بالظن ثم على فهمه انه يجب عليه العمل بالظن فهمه العمل بكل ظن حتى الظن الحاصل من فتوى المجتهد.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٤٥

جواز التبعض فى التقليد

(تاسعها) يجوز التبعض فى التقليد بأن يقلد مجتهدين فصاعداً فيأخذ بعض مسائل الصلاه من بعض و بعضها من آخر و تحقيق ذلك قد تقدم فى ص ١٨٠ فى الأمر الثالث عشر من الأمور التى لا يجوز التقليد فيها.

وجوب التقليد على العامى طريقى

(عاشرها) لا يخفى أن العامى يجب عليه التقليد لأنه يتعسر عليه الاحتياط و تحصيل الاجتهاد و لكن وجوبه عليه طريقى نظير إيجاب العمل بخبر الواحد و ليس بشرط فى صحه العمل كما يظهر من كلمات بعضهم حيث ذهب الى بطلان عمل تارك الاجتهاد و التقليد و قد تقدم فى صدر الكتاب ج ١ ص ٩ تحقيق المطلب و توضيحه بل قد ذكرنا هناك ان العامى الملتفت الغير المقلد يتمكن من قصد القربه فلا وجه لما ذكره بعض مقررى بحث المرحوم آغا ضياء العراقى من عدم تمكن الجاهل الملتفت من قصد القربه فى عباداته.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٤٦

عدم جواز التقليد للمجتهد إذا علم العامى بخطئه فى فتواه أو فى مدركها

(الحادى عشر) انه قد تقدم ص ٦٥ ان العامى إذا علم بخطأ المجتهد فى الفتوى لا يجوز له تقليده فيها و هكذا إذا علم بخطئه فى مدركها و هكذا لو عرف ذلك بعد تقليده له فيها فإنه يجب عليه العدول عنه فيها و ان احتمل صحه الفتوى فى الواقع فمثلا المجتهد اعتمد فى فتواه على خبر لاعتقاده انه خير العادل و العامى يراه انه خير الفاسق فلا يجوز له تقليده فى هذه الفتوى و لا بقاؤه على تقليده فيها و ان احتمل صحه الفتوى فى نفسها و مطابقتها للواقع لأن المجتهد إنما يفتى للعامى بما هو المأمور به العامى و العامى لما اعتقد عدم صحه هذا المدرك لم يكن مأمورا بالعمل به، و إن شئت قلت: ان أدله الأحكام يشترك فيها العامى و المجتهد غايه الأمر ان العامى عاجز عن تحصيلها فيقوم المجتهد مقامه فى تحصيلها و يكون نائباً عنه فى معرفه الحكم منها فإذا كان العامى لا يرى هذا الشىء دليلاً على الحكم

و يعتقد بعدم صحته فلا يكون المجتهد قائما مقامه فى تحصيله و لا نائبا عنه فى معرفه الحكم منه لأنه إنما يقوم مقامه و ينوب منابه فى الأدله و هذا ليس بدليل عنده حتى يقوم مقامه و ينوب منابه فى معرفه الحكم منه (و بعبارة أخرى) ان الحكم الظاهرى الذى يفتى به المجتهد و يجب على المقلد متابعته فيه إنما موضوعه الأدله الصحيحه لأنه إنما يستفاد من صغرى وجدانيه و هى هذا ما قام عليه الدليل الصحيح و كبرى برهانيه و هى و كلما قام عليه الدليل الصحيح فهو حكم الله تعالى فى حقى و حق مقلدى ينتج من هذين المقدمتين هذا حكم الله فى حقى و حق مقلدى فثبوت كونه حكما لمقلده باعتبار اندراجه فى موضوع

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٤٧

الكبرى و هو ما قام عليه الدليل الصحيح و العامى حسب الفرض لا يراه مندرجا تحت هذا الموضوع فى الواقع و ان مجتهده مشتبه فى اندراجه تحته فالدليل غير تام المقدمات فلا يثبت الحكم الظاهرى فى نظر العامى.

(إن قلت) على هذا لو طلق أمام شاهدين عدلين فى نظره أن لا يجوز لمن يجهل حالهما أو يعلم بفسقهما أن يتزوج من المرأة المطلقة لعدم صحه موضوع الطلاق عنده لعدم كونه أمام شاهدين عدلين (قلنا) مضافا لأصالة الصحه عند الجهل بالحال فيما ذكر من المثال ان ما نحن فيه أجنبى عن ذلك فان ما نحن فيه كان التكليف الواحد متوجه للمجتهد و العامى و ينوب أحدهما عن الآخر فى معرفته بخلاف ما ذكر من المثال فان التكليف متوجه للمطلق و العداله إنما هى شرط لتكليفه فاذا أحرزها صح عمله عند نفسه و

الشخص الآخر إنما هو مكلف بما هو صحيح عند الفاعل فموضوعه متحقق بالنسبه اليه.

(إن قلت) على هذا إذا كان العامى جاهلا بأدله المجتهد و لم يعرفها أن لا يقلده فى الفتوى و ان كان أعلم الموجودين لأنه لم يحرز صحه مدركه للفتوى و هو مخالف للإجماع (قلنا) لما كان المجتهد نائبا عن العامى فى تحصيل الحكم كان إحراز المجتهد للشرائط كافيا عن إحراز العامى لها و بدلا عنه و إنما ذهبنا الى عدم الكفايه فى صوره علم العامى بفساد مدرك المجتهد لعدم صلاحيته للنيابه عنه فى هذه الصوره.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٤٨

من قلد غير جامع للشروط

(الثانى عشر) إذا قلد من لم يكن جامعا للشرائط و مضى عليه مده من الزمن كان كمن لم يقلد أصلا فحاله حال الجاهل القاصر إذا كان معذورا فى تقليده و إلا فكالقاصر و قد تقدم ذلك ص ١٧٣.

وقت وجوب التقليد على العامى

(الثالث عشر) ان التقليد إنما يجب على العامى فيما إذا احتمل العقاب على مخالفه الواقع كما فى الأفعال التى يحتمل حرمتها أو وجوبها إذا لم يحتط فيها لأنه بتركه للتقليد و الاحتياط يحتمل الضرر الأخرى و هو العقاب و دفعه واجب عقلا و كما فى المعاملات إذا لم يحتط فيها و احتمل استحقاقه للعقاب فيما لو خالف الواقع فيها و كما فيما إذا دار العمل بين الواجب و الحرام فإنه يجب عليه التقليد لاحتماله العقاب بارتكاب أحد طرفيه و كما فى شرطيه شىء أو جزئيه أو مانعيته إذا احتمل ان عدم تقليده فى ذلك ينجر الى العقاب على مخالفه الواقع اما إذا كان العمل لم يحتمل فيه ذلك كالتسييح فلا يجب التقليد فيه لعدم احتمال الضرر بمخالفه الواقع و كالمعامله التى لا يحتمل أن ينجر عدم التقليد فيها على مخالفه الواقع كالهبه بالنسبه إلى الواهب و كالشرطيه أو المانعيه أو الجزئيه فى العمل المستحب الذى يدرى انه مستحب كما لو شك فى جزئيه السوره فى صلاه الزياره فلا يجب التقليد لعدم احتمال العقاب على مخالفه الواقع فى ذلك.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٤٩

الشك فى التقليد و صحته

اشاره

(الرابع عشر) انه تاره الإنسان يشك فى أصل صدور التقليد فى أعماله الماضيه بمعنى انها صدرت منه عن تقليد أم لا؟ فأصل الصحه لا يثبت صدورهما عن تقليد و لكنك قد عرفت ص ٣٦ ج ١ انه يثبت صحتها واقعا فيما إذا لم يعرف أنها بأى كيفية

وقعت و اما مع علمه بكيفيتها و لكنه لا يدري بمطابقتها للواقع فأصل الصحة لا يجري فيها لأنه لا يجري في الشبهه الحكميه إذ لا يثبت به الحكم الشرعى و إنما يثبت

به مطابقه المأتى للحكم الشرعى الذى هو معنى الصحه كما قرر فى محله (و أخرى) يشك فى صحه التقليد بعد القطع بصدور أعماله عن تقليد و لكن يشك فى أن تقليده كان صحيحا أم لا نظير من شك بعد صلاته ان طهارته كانت صحيحه أم لا فهو يعتقد صدور الطهاره منه و لكن شك فى صحه الصلاه من جهه الشك فى صحه الطهاره لا فى أصل وجودها و هذا يتصور على وجوه:

(أحدها) أن يكون شكه فى الصحه من قبيل الشك فى الشبهه الحكميه كأن يكون قد قلد الأصم أو الاعمى ثم شك فى صحه ذلك ففى هذه الصوره لا بد له من الفحص و المعرفه لصحه تقليد مثل ذلك أم لا لأنه شك فى أصل حجيه تقليده.

(ثانيها) أن يشك فى الصحه فعلا مع العلم بتحققها سابقا كما فى صوره ما إذا شك فى عروض الفسق و الجنون على المفتى و فى هذه الصوره يبنى على البقاء على الصحه استصحابا لها أو استصحاب لسببها و قد تقدم الكلام فى ذلك ص ٦٣ ج ١ و ص ٥٣٢ ج ٢.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٥٠

(ثالثها) أن يشك فى صحه تقليده فعلا بنحو الشك السارى بأن يحتمل ان تقليده من أصله فاسد كأن احتمل ان مجتهده من أول الأمر فاسق أو مجنون أو ليس بمجتهد ففى هذه الصوره و ان تقدم الكلام منا فيها ص ٦٣ ج ١ إلا أنه كان مجملا فنقول انه إذا علم بأن تقليده لم يكن مستندا لميزان شرعى فلا إشكال فى فساد تقليده و تكون أعماله الماضيه كمن عمل بلا تقليد أو اجتهاد و وجب عليه الفحص و ان علم

بأنه استند لميزان شرعى فلا إشكال أيضا فى صحه تقليده بواسطه قيام الميزان الشرعى عليه و ان شك فى استناد تقليده لميزان شرعى فيكون شاكا فى صحه تقليده فيجب عليه بالنسبه إلى إعماله المستقبه الفحص لان الشك فى الطريق موجب لعدم حجته و أصله الصحه لا تجرى فى الأعمال المستقبه. و عليه فيجب عليه الفحص (إلا اللهم أن يقال) ان أصله الصحه لو كانت جاريه فى الأعمال نفسها صح ما ذكر لأنه لا بد من طريق لإحراز صحه أعماله فى المستقبل و التقليد المذكور مشكوك صحته فلا بد من الفحص و اما إذا قلنا بجريان أصله الصحه فى نفس التقليد كما هو التحقيق كان التقليد صحيحا و لا حاجه الى الفحص لوجود الطريق الصحيح عنده بالنسبه لأعماله المستقبه نظير ما إذا شك فى صحه الصلاه من جهه الوضوء فإن جرى أصل الصحه فى الصلاه و قلنا بعدم جريانه فى الوضوء و جب الوضوء للصلوات الأخرى و أما إذا قلنا بجريانه فى الوضوء صار الوضوء هو الصحيح فتصح الصلوات الأخرى و لا يجب اعاده الوضوء بالنسبه إليها فهكذا فيما نحن فيه فان أصل الصحه لما جرى فى التقليد كان التقليد صحيحا فيصح صدور الاعمال المستقبه على طبقه و لا يجب الفحص (نعم) فى المسائل التى لم يقلده فيها يجب عليه الفحص.

(ان قلت) ان التقليد بالنسبه للأعمال المستقبه يكون عملا مستقبلا فلا يجرى فيه أصل الصحه بالنسبه للأعمال المستقبه (قلت) ان التقليد هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٥١

نفس الاستناد و هو قد تحقق فيما مضى و الأعمال المستقبه تستند اليه لا انه يتجدد بالنسبه إليها و اما بالنسبه إلى إعماله الماضيه فلا مجرى

لأصل الصحه فيها لان الشك إنما كان فيها من جهه الشك فى صحه التقليد فأصل الصحه لا يجرى فيها. و إنما هو يجرى فى نفس التقليد فتكون صحيحه بواسطه أصله الصحه فى التقليد (نعم) لو قلنا ان أصل الصحه لا يجرى فى التقليد بالنسبه للأعمال المستقبليه و انه يجب الفحص بالنسبه إليها فإذا تفحص فان انكشف له بواسطه الفحص ان تقليده صحيح فلا كلام فى بقاءه عليه و صحه أعماله الماضيه و ان انكشف له ان تقليده فاسد غير صحيح قلده غيره و رجع له فى صحه أعماله الماضيه و ان لم ينكشف له شيئاً كان أصل الصحه فى نفس تقليده جارياً لأنه عمل من الاعمال و معنى صحته انه عذر له لو كانت الاعمال الماضيه التى أتى بها على طبق قول مقلده مخالفه للواقع و لكنه لا يبقى على تقليده لأن أصل الصحه كما هو الفرض لا يجرى بالنسبه للعمل المستقبل (و الحاصل) ان نفس أعماله الماضيه الواقعه على طبق تقليده المذكور بواسطه أصله الصحه فى تقليده فيها يكون حاله بالنسبه إليها كمن عدل عن تقليد مجتهد لآخر مخالف له فى الفتوى لأنه ببركه أصله الصحه فى تقليده الماضى كانت واقعته عن تقليد صحيح فيكون حالها حال من أتى بأعمال مقلداً بها لمجتهد جامع للشرائط ثم رجع لغيره لموته أو جنونه أو هرمه فأفتى بصحتها (نعم) فى صورته الرجوع قد تكون معلومه المخالفه لفتوى المجتهد الحالى و قد تكون موافقه و قد تكون مشكوكه الحال و قد بنينا فيما سبق على عدم وجوب الإعادته أو القضاء فى جميع الصور كما ان السيره على ذلك و (دعوى) أن أصله الصحه لا تجرى فى التقليد لاختصاص

أصالة الصّحه بما إذا كان الشك في انطباق الأمر به على المأتي به دون ما إذا شك في وجود الأمر كما فيما نحن فيه للشك في وجود الأمر الظاهري للشك في حججه الفتوى

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٥٢

(فاسده) لوضوح ان الشك في صحه التقليد نظير الشك في صحه اجتهاده بعد انقضاء أمدّه لأنه شك في انطباق الأمر بالتقليد للعامى على تقليده المذكور (نعم) لو كان شكه في التقليد شكاً في الشبهه الحكميه صح ما ذكره المدعى كما تقدم لكن محل الكلام هو الشك بنحو الشبهه الموضوعيه و (دعوى) ان هذا إنما يتم في صورته معرفه الواقع مع عدم الالتفات من العامى الى ان الصادر منه مطابق له أم لا كما لو صدر منه تقليد لكن لا يدري انه كان لزيد المستجمع للشرائط أو لعمر الفاقد لها ففي هذه الصوره تجرى أصاله الصّحه و كما لو شخص الماء المطلق من الماء المضاف و لكنه بعد الوضوء شك انه توضأ من المضاف أو من المطلق أو ميز جهه القبلة عن غيرها و بعد الصلاه شك في انه صلى لجهه القبلة المعلومه لديه أم لغيرها فإنه تجرى أصاله الصّحه و أما في صورته ما إذا قلد شخصاً يعرفه بعينه لكنه تردد في أنه مستجمع للشرائط أم لا فلا تجرى أصاله الصّحه نظير ما إذا صلى إلى جهه معينه و لكنه تردد أنها القبلة أو غيرها أو توضأ بماء معين و لكنه تردد انه ماء مضاف أو مطلق فلا تجرى أصاله الصّحه (فاسده) لما تقدم ج ١ ص ٣٧.

(رابعها) أن يشك في صحه تقليده الماضى مع العلم بصّحه تقليده فعلا كأن يعلم فعلا ان هذا

المجتهد الذى رجع إليه أعلم الموجودين فعلا- ولكنه يشك فى أعلميته سابقا حينما قلده و فى هذه الصوره لا- يجب عليه الفحص بل يبنى على صحه تقليده الماضى بركه أصاله الصحه فتكون أعماله الماضيه واقعه عن تقليد صحيح و مع مخالفتها لتقليده الفعلى يكون حاله كمن عدل عن تقليد مجتهد لآخر مخالف له فى الفتوى، و قد أورد على هذا المطلب بعده إيرادات (أحدها) ما وجدته بخط المرحوم أستاذى و والدى الشيخ محمد رضا كاشف الغطاء نقلا عن أستاذه المرحوم آقا ضياء العراقى من أن فى جريان أصاله

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٥٣

الصحه فى الأخذ بالحجج الشرعيه على الأحكام الكليه نظرا، للشك فى موضوع الحجيه الشرعيه الذى هو عنوان نفس العمل (نعم) فى التقليد و إن كان جهه الصحه صفه زائده لكن التقليد ليس موضوعا للحكم الشرعى و إنما هو موضوع لإزام العقل بمناط لزوم تحصيل الحججه و مثل هذا الحكم من الأحكام العقليه الخارجه عن مورد التعبدات الشرعيه كما لا يخفى كما ان لنفس العمل بعنوان نفسه أيضا جهه صحه و فساد لكن الشك فيها من جهه راجع إلى الشبهه الحكميه الغير الجارى فيها الأصل المزبور، انتهى. و لا- يخفى ما فيه فان الأصول تجرى فى المجعولات الشرعيه إذا كانت لها آثار عقليه فيستصحب الوجوب و يرتب عليه الأثر العقلى و هو استحقاق العقاب على المخالفه و عدم استحقاق العقاب مع الموافقه و فيما نحن فيه أصاله الصحه فى التقليد عباره عن إثبات أن التقليد المذكور هو من التقليد المجعول شرعا حجيته و لازم التعبد بذلك هو عدم استحقاق العقاب بالمخالفه للواقع نظير التعبد بصحه العمل فان معناه مطابقه

العمل للأمر المولوى تعبداً و يثبت به أثره العقلى و هو عدم العقاب لو خالف الواقع.

ثانى الإيرادات: ان أصله الصحة لا عموم لها للمورد (و لا يخفى ما فيه) فإنها إن كانت مستندها بناء العقلاء، فالعقلاء إذا شكوا فى أن أعمالهم المتقدمه وقعت عن مستند صحيح بينون على أنهم قد أتوا به عن مستند صحيح و إن كانت من جهة الأخبار فلعوم قوله (ع): إنما الشك إذا كنت فى شىء لم تجزه و للعموم المستفاد من التعليل فى قوله (انه حين ما يتوضأ اذكر) فإنه يستفاد منه انه كلما كان أذكر لم يعتد بشكه.

ثالث الإيرادات: ان أصله الصحة سواء أخذناها من بناء العقلاء أو من الأخبار فهى إنما تجرى فى العمل بعد انتهائه، و اما لو شك فى الصحة فى أثناءه فلا تجرى فيه كما يرشد اليه قوله (ع): إنما الشك فى شىء إذا لم تجزه. و عليه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٥٤

فأصله الصحة لا تجرى فى نفس التقليد لأن التقليد أمر استمرارى فهو ليس بعمل قد انتهى فلا يجرى فيه أصل الصحة (و فيه) ان التقليد بالرجوع إلى الفتوى قد تحقق و وقعت الأعمال على طبقه من جهة الاستناد اليه لا انه يتجدد بتجددها نظير إجراء أصله الصحة فى الطهاره عند الشك فيها مع أنها مستمره فإن ذلك باعتبار عملها الابتدائى و هكذا بالنسبه إلى التقليد فإنما تجرى فيه أصله الصحة فى عمله الابتدائى و الاستمرار عليه من آثاره الشرعيه أو ليس إلا عبارته عن العمل به

تنبيه ينفذ فيما تقدم إذا جهل المكلف مقدار الفائت منه من الواجبات

اشاره

قد تقدم ج ١ ص ٤١ الكلام فيه و لا بأس بالإعاده فإنها لا تخلو عن الإفاده فنقول: إذا شك الإنسان فى

مقدار الفائت منه من الفرائض كأن لا يدري انه قد فاته خمس سنين من الصوم أو الصلاة أو أكثر أو شك في أنه فعل ما يوجب عليه كفاره إطعام عشره مساكين أو كفاره إطعام ستين مسكينا بنحو الشبهه الموضوعيه أو الواجب كان عليه في السابق من الزكاه و الخمس ما يساوى خمسه دنانير أو أكثر و نحو ذلك

[رأى المشهور فيما إذا جهل مقدار الفائت و حججهم على ذلك]

، فالمعروف بين الأصحاب بل قيل انه المقطوع به في كلامهم كما عن المدارك بل ذكر المرحوم المحقق الشيخ جواد ملا كتاب ظهور الإجماع عليه. و عن الشيخ الأنصارى أنه المقطوع به من المفيد الى الشهيد الثانى (ره) هو الإتيان بالعمل حتى يظن بفراغ ذمته منه و مستندهم كما يظهر من الكثير منهم إنما هو قاعده الاشتغال و مقتضاها هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٥٥

الإتيان بالعمل حتى يحصل له اليقين بفراغ ذمته لكنهم إنما اكتفوا بالظن بالفراغ من وجوه:

(أحدها) ان الظاهر من حال المسلم أن لا يفوت منه الواجب.

(ثانيها) ان الظن هنا يقوم مقام العلم بالفراغ للعسر و الحرج و الضروره تقدر بقدرها.

(ثالثها) صحيحه عبد الله بن سنان الوارده فى قضاء النوافل قال قلت لأبى عبد الله (ع) أخبرنى عن رجل عليه من صلاه النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها كيف يصنع؟ قال فليصلى حتى لا يدري كم صلى من كثرتها فيكون قد قضى بقدر علمه من ذلك فإنه بواسطه التعليل يفهم منها ان الرجوع الى المظنه فى مثل ذلك هو الوجه الأتم و انه نهايه الاحتياط فى فراغ الذمه و تدل بمفهوم الأولويه على عدم الاكتفاء بالإتيان بالقدر المتيقن فى الواجبات لأنه إذا فى النوافل لا يكتفى بذلك فبالطريق

الاولى أن لا يكتفى بذلك فى الفرائض.

و نظير ذلك خبر على بن جعفر المروى عن قرب الاسناد عن أخيه موسى (ع) قال سألته عن الرجل ينسى ما عليه من النافله و هو يريد أن يقضى كيف يقضى؟

قال (ع) يقضى حتى يرى انه قد زاد على ما عليه و أتم.

(رابعها) المرسل الدائر على ألسنتهم (من أن المرء متعبد بظنه).

(خامسها) خبر إسماعيل بن جابر عن أبى عبد الله (ع) قال: سألته عن الصلاه تجتمع على؟ قال: تحر و اقضها.

(سادسها) نقل الإجماع على ذلك الى زمان الشهيد الثانى كما يظهر من الشيخ الأنصارى و صاحب المدارك و الشيخ ملا كتاب كما تقدم نقل كلامهم (ره) فالتحقيق أن يقال ان ما كان منه موقتا كالصلاه و الصيام فالشك فى الزائد يكون شكاً فى خارج الوقت و شكاً فيما مضى و مقتضى القاعده عدم الالتفات اليه لما

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٥٦

فى صحيح زراره عن أبى عبد الله (ع) إذا خرجت من شىء و دخلت فى غيره فشكك ليس بشىء. و صحيح إسماعيل كل شىء شك فيه و دخل فى غيره و جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه، و أما غير الموقت كمثل الكفاره و الزكاه و الخمس فالأصل عدم وجوب الزائد لعدم العلم بوجوبه عليه سابقاً فلا يستصحب وجوبه نظير ما إذا شك فى أنه مقروض لزيد مائه دينار أو ألف دينار فان الواجب عليه أن يدفع مائه دينار.

(إن قلت) انه فى صورته الموقت إذا علم الوقت و شك فى أنه أتى بالواجب فيه فى جميع أجزائه أم فى بعضها دون بعضها الآخر فاستصحاب عدم الإتيان بالعمل الواجب فى تلك الاجزاء يقتضى وجوبها عليه

فمثلا لو شك ان فى الخمس السنين التى كان فى المدرسه صلى ثلاثه سنين منها فقط أو صلى فيها بأجمعها فيستصحب عدم الإتيان بها فى سنتين منها فيجب عليه قضائها (قلنا) انه منقوض بصوره ما إذا شك فى إتيان العمل الموقت بعد أن خرج الوقت فإنه لا يستصحب عدم الإتيان فيه و لا يقضى العمل فكذا ما نحن فيه فإنه يكون الشك من قبيل هذا الشك حرفا بحرف مضافا الى أن موضوع القضاء هو صدق الفوت لا مجرد عدم الإتيان و باستصحاب عدم الإتيان لا يثبت الفوت لأنه أمر وجودى و هو ذهاب الشىء عنه فى جميع الوقت أو من قبيل عدم الملكه و لذا قبل الوقت و فى أثناء الوقت يصدق عدم الإتيان بالعمل و لا يصدق فوته، و لا ريب ان الذهاب أو عدم العمل المقيد بوقت بل المستصحب العدم الأزلى للفوت (و الحاصل) ان عدم الإتيان و إن كان له سابقه هو عدم الإتيان بالعمل الغير المقيد بوقت بل المستصحب العدم الأزلى للفوت (و الحاصل) ان عدم الإتيان و إن كان له حاله سابقه إلا أنه ليس بموضوع للتكليف بالقضاء، و الفوت و ان كان موضوعا للقضاء لكنه ليس له حاله سابقه حتى يستصحب بل المستصحب عدمه، و لو سلمنا جريان الاستصحاب

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٥٧

فهو محكوم بما ذكرناه من الأدله الداله على عدم الالتفات للشك فى الواجب بعد خروج وقته.

(إن قلت) هذا يتم ان قلنا بأن القضاء تكليف آخر جديد موضوعه الفوت، و لكن الظاهر ان الأمر بالقضاء كاشف عن بقاء الأمر السابق فان لسانه لسان الأداء للتكليف السابق لا انه تكليف آخر، و عليه فالتكليف السابق الثابت

فى السنتين المشكوك أدائه فىهما فى المثال المتقدم يستصحب بقاءه و عدم أدائه (قلنا) مضافا الى عدم تسليم ذلك هو منقوض بصورة ما إذا شك فى فوت فريضه معينه منه بعد خروج وقتها، و حله انه إنما يستكشف به بقاء التكليف السابق فى مورد الفوت، و الفوت غير محرز عندنا بل الأصل عدمه، مضافا الى أن الاخبار الصحيحه المتقدمه الداله على إلغاء الشك بعد خروج الوقت حاكمه على مثل هذا الأصل.

[صوره ما إذا جهل مقدار الفأئ مع سبق العلم بمقداره ثم نسيه]

(إن قلت) هذا لا- يتم فيما إذا علم بمقدار الفأئ ثم طرأ عليه النسيان فلم يعرف مقدار الفأئ كما إذا فرض انه كان عالما بمقدار الذى فاته من الصلاه ثم طرأ عليه النسيان فلم يتذكر ان الذى كان عالما بفوته صلاه خمس سنين أو ثلاثه سنين فإنه ينسب الى المحقق صاحب الحاشيه على المعالم الشيخ محمد تقى (ره) انه ذهب فى هذه الصوره الى وجوب الاحتياط بإتيان الزائد بأن يصلى فى المثال المذكور خمس سنين لأن العلم السابق بمقدار الفرائض قد نجها على المكلف فلا يكون عروض النسيان موجبا لارتفاع التكليف المنجز عليه فهو بعد عروض النسيان يحتمل أن الزائد قد تنجز عليه و عروض النسيان لا يرفعه فيكون شكه فى الزائد شكاً فى تكليف لو كان موجودا لكان منجزا عليه لأنه لا- يرفعه النسيان نظير الشك فى التكليف قبل الفحص، و أصل البراءه لا يجرى فى التكليف المتنجز لو كان موجودا فلا محاله يحكم العقل بوجوب الاحتياط دفعا للضرر

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٥٨

المحتمل (قلنا) ان العلم إنما ينجز ما دام موجودا فان زال زال تنجز التكليف إذ لا- دليل عليه حينئذ فلم يكن التكليف حال ارتفاع العلم به

واصل إلينا و لذا لو حدث العلم بالتكليف ثمَّ حدث بعده الشك السارى لم يتنجز التكليف بعد حدوث الشك المذكوره لعدم الدليل فعلا عليه فنحن لا ندعى أن عروض النسيان موجب لزوال التكليف و إنما ندعى ان الزائد بعد النسيان لا دليل عليه فيرفعه أصل البراءه أو أدله إلغاء الشك بعد خروج الوقت (و دعوى) ان العلم الإجمالى إذا حصل و نجز التكليف الذى هو متعلقه ثمَّ فقد بعد ذلك أحد أطرافه أو خرج عن محل الابتلاء فيصير الطرف الآخر مشكوكا لا معلوما و مع هذا يبقى التكليف الذى هو متعلقه منجزا لو كان موجودا فصار العلم حدوثا مؤثرا لا- بقاء (فاسده) فإن العلم الإجمالى لم يتبدل بذلك و إنما زال تنجز التكليف فى أحد أطرافه و بقى تنجزه على حاله فى طرفه الآخر فالعلم المنجز لم يزل بخلاف ما نحن فيه فان العلم قد زال و عليه فلم يبق دليل على الزائد على القدر المتيقن فيقبح العقاب عليه لأنه عقاب بلا بيان و يكون غير معلوم وجوبه فيكون مرفوعا لأنه رفع عن العباد ما لا يعلمون.

[المناقشه فى أدله المشهور]

(و أما ما تقدم من الأدله للمشهور) ففي الأول منها انه لا دليل على حجية هذا الظهور. و فى الثانى منها انه لا عسر و لا حرج غالبا و فى مورد تحققه يقتصر على ما يرتفع به الحرج لا على حصول الظن بالوفاء كما هو المدعى على أن العسر و الحرج إذا حدث من سوء اختيار العبد فلا- دليل على رفعه لأن أدلته وارده فى مقام التخفيف عن العباد. و فى الثالث منها ان الظاهر من الروايه الاكتفاء بمقدار علمه و يقينه إذ (مقدار علمه) هو القدر المتيقن،

مع انها فى النافله فلا- وجه لقياس الفريضة عليها مع انها غير داله على الاكتفاء بالظن و الأولويه ممنوعه لأن فى قضاء الفريضة إزام و تحميم بخلاف قضاء النافله فإنه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٥٩

ليس فيه ذلك، ألا ترى انه فى النافله يستحب البناء على الأقل فيلزم التكليف الزائد بخلاف الفريضة فإنه يبنى على الأكثر و فيه تخفيف للكلفه فتأمل.

و فى الرابع منها انه ضعيف مرسل على أنه غير واضح الدلاله. و فى الخامس منها انه خبر ضعيف. و فى السادس منها انه إجماع منقول ليس بحجه على انه يحتمل فيه استناد المجمعين إلى الأدله المذكوره التى عرفت فسادها.

عدم جواز فتوى العامى لغيره

(الخامس عشر) لا- يجوز للمجتهد و لا- العامى المقلد أن يفتى للغير حتى بما أفتى له مرجع تقليده على نحو تكون له لا بنحو النقل عن مجتهده و الحكايه عنه و إلا فلا إشكال فى الجواز. لأنها منه فتوى بلا علم و قد قام الإجماع على حرمتها و الروايات المتظافره على النهى عنها كما قد تقدم ص ٥٣٨.

(إن قلت) ان الروايات الداله على النهى عن الفتوى بغير العلم لا تشمل المقلد المفتى بفتوى مرجعه لأنه عالم بالحكم من أماره معتبره و هو فتوى مجتهده كما ان المجتهد يعلم به من الكتاب و السنه (قلنا) ان معرفه الحكم من الفتوى ليس من المعرفه بالعلم أو العلمى و لذا التقليد لا- يسمى بالعلم و لا- بالعلمى لا لغه و لا عرفا فالأدله الداله على النهى عن الفتوى بغير العلم تشملها و يؤيدها العمومات الداله على حرمه الكذب إذ فيه تلبيسا على الغير إذ العالم إنما يسئل عما عنده و ما استفاده باجتهاده لا عما

قلم به الغير و قد أرسل علمائنا الاعلام هذا الحكم بدون ذكر الخلاف فيه من أحد منا كما فى المعارج و التهذيب و المنيه،
خلافاً للعامه فقد حكى الخلاف عنهم فيه (نعم) للعامى أن ينقل فتوى مجتهده لغيره كما يجوز له نقل سائر الحوادث.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٦٠

وجوب الفحص عن المجتهد الجامع للشرائط على العامى و فى زمن الفحص يجب عليه العمل بالاحتياط

(السادس عشر) انه قد عرفت انه يجب على العامى الفحص عن جامعيه المجتهد الذى يريد تقليده للشرائط لأن الأخذ بفتواه بدون إحراز الشرائط أخذ بما لم يحرز حجته، و هل يجب عليه الاحتياط فى زمن الفحص أم لا، ظاهر عبارته السيد فى عروته وجوب الاحتياط زمن الفحص حتى عن الأعم (و التحقيق أن يقال) انه فى زمان الفحص عن المجتهد حيث انه لم يطلع على المجتهد و لا دليل على حجيته قول غيره و قد ابتلى بالمسأله فيجب عليه الاحتياط لعدم الأمن من العقاب بدونيه، و الاحتياط الواجب هنا هو الأخذ بأحوط الفتاوى التى يعلم بوجود من يصح تقليده لا بأحوط الاحتمالات للعلم بأن ما عداها ليس بحجه عليه، و مع عدم إمكان الاحتياط لا يبعد وجوب اختيار ما هو الأقرب للواقع كالفتوى التى توافق المشهور أو ما حصل الظن أو الاطمئنان بها لأنها الأقرب للواقع بعد العلم بعدم سقوط التكليف و عدم وجود طريق اليه، و اما زمان الفحص عن الأعم فلا يبعد جواز الأخذ بفتوى كل من المجتهدين الى أن يتبين عنده الأعم منهم بناء على ان العلم بالفتوى المخالفه من الأعم هو المانع من جواز الأخذ بفتوى غيره، و المفروض انه لم يعلم بذلك لأنه فى زمن الفحص (و الغريب) ان من بنى على هذا المطلب و لكنه لم يلتفت

فى هذا المقام الى ذلك فأفتى بوجوب الفحص، و أما بناء على أن تكون الأعلمية شرطاً، فعليه الاحتياط بين الفتاوى ان علم بأعلميه أحدهم إجمالاً- و إلا- فيتخير مع تساوى الاحتمالات و مع وجود الاحتمال فى أحدهم دون البقيه يتعين الأخذ بمحتمل الأعلمية على التفصيل

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٦١

المتقدم. هذا كله فى التقليد الابتدائى، و أما مثل ما لو قلد شخصاً ثمّ مات ففى زمان الفحص عمن يرجع اليه فله أن يبقى على تقليده السابق إذا كان عنده حجه على جواز البقاء.

الاستفتاء فيما يتعلق بالوصايا و غيرها

(السابع عشر) لا- يجوز أن يستفتى فيما يتعلق بالوصايا و الأقارير و الايمان و نحوها مما يتعلق بمراد الالفاظ إلا من كان خبيراً بمرادات بلد الموصى و المقر و الحالف بحسب العاده الجاربه بينهم كما انه لا- يجوز للمفتى أن يفتى إلا- إذا كان خبيراً بمراداتهم لأن الالفاظ المستعمله فيها إنما تكون حجه فى ذلك قال الشهيد الثانى (ره) لا- يجوز أن يفتى بما يتعلق بالفاظ الايمان و الأقارير و الوصايا و نحوها إلا من كان من أهل بلد الالفاظ أو خبير بمرادهم فى العاده.

وجوب معرفه كلام المفتى

(الثامن عشر) ان المستفتى عليه أن يعرف كلام المفتى إذا شافهه بالسؤال فيأخذ بظاهره و عامه و مطلقه و ان لم يعرفه ترجم له و هل يكفى فى ترجمه الواحد أو لا بد من الاثنين الظاهر كفايه الواحد و اما إذا كاتبه فلا بد له من إحراز انها كتابته و الظاهر كفايه الاطمئنان و لذا يعمل برسالته و قد تقدم ذلك فى الشرط السابع ص ٥٣

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٦٢

خاتمه فى حقوق العلم و آداب المعلم و المتعلم

اشاره

و لا بأس بختم هذا الموضوع بذكر آداب المعلم و المتعلم و حقوق العلم و آدابه التى قد استفدناها من كلمات العلماء الاعلام و هى و ان كانت لا- تخص العامى المقلد و ينتفع بها الفقيه و غيره إلا- انها فيها النفع العظيم للعامى المقلد و ما يلزمه عند طلبه المسأله من مجتهده و ما ينبغى له إذا عرف الحكم الشرعى من مورده.

[أحدها] إخلاص النيه فى طلب العلم و الفتوى

اشاره

(أحدها) ان حق العلم إخلاص النيه لله تعالى فى طلبه و بذله و فى تعليمه و تعلمه فإن الأعمال بالنيات و بها تحسن الأمور و تطيب كما ان بها يقبح الخير و يشين و بسببها تكون الأفعال تاره وبالا على صاحبها مكتوبا فى ديوان السيئات و أخرى سعادته يرتقى بها أعلى الدرجات، فعلى طالب العلم و باذله أن يقصد بعمله وجه الله تعالى و امتثال أمره و استصلاح نفسه و إرشاد غيره و لا- يقصد بذلك شيئا من أغراض الدنيا و أعراضها من مال أو جاه أو عجب أو رياء أو حب المدح و الثناء أو شهره بين الأصحاب أو امتياز عن النظائر و الأشباه أو افتخار على الناس أو ترفع على الأقران أو غير ذلك من المقاصد الفاسده التى ثمرتها الخذلان من الله تعالى و البعد عن دار الجنان فيصير من الأخرسين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياه الدنيا و هم يحسبون انهم يحسنون صنعا. قال النبي (ص): إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل امرئ ما نوى فمن كان هجرته الى الله و رسوله فهجرته الى الله و رسوله و من كان هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأه ينكحها فهجرته الى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٦٣

ما هاجر

إليه، قال الشهيد الثاني (ره) وهذا الخبر من أصول الإسلام و أحد قواعده و أول دعائمه قيل و هو ثلث العلم (و وجهه بعض الفضلاء) بأن كسب العبد يكون بقلبه و لسانه و نيته فالنيه أحد أقسام كسبه الثلاثة و هي أرجحها لأنها تكون عباده بانفرادها بخلاف القسمين الآخرين

[ما يستفتح به السلف كتبهم.]

و كان السلف و جماعه من تابعيهم يستفتحون المصنفات بهذا الحديث تنبيها للمطالع على لزوم حسن النيه و تصحيحها و اهتمامه بذلك و اعتناؤه به. و روى عنه (ص): إنما يبعث الناس على نياتهم و ان نيه المرء خير من عمله.

و فى الكافى عن أبى جعفر (ع): من طلب العلم لياهى به العلماء أو يمارى به السفهاء أو يصرف وجوه الناس إليه فليتبوأ مقعده من النار أن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها. و فى الكافى أيضا عن أبى عبد الله (ع): من أراد الحديث لمنفعه الدنيا لم يكن له فى الآخرة نصيب و من أراد به خير الآخرة أعطاه الله خير الدنيا والآخرة. و فى الكافى عن أبى عبد الله (ع): من تعلم العلم و عمل به و علم لله دعى فى ملكوت السموات عظيما، فليل تعلم لله و عمل لله و علم لله. و فى الكافى فى خبر سليمان بن قيس عن أمير المؤمنين (ع): و من أخذ العلم من أهله و عمل بعلمه نجا و من أراد به الدنيا فهى حظه.

[ما نقله لى جدى الهادى قدس سره فى إخلاص النيه فى طلب العلم]

و إخلاص النيه مما يحق فى كل عمل و ان كان فى العلم أحق. إلا أنه لا يخفى قد نقل لى جدى الهادى كاشف الغطاء عن آباءه الكرام عن جدنا الشيخ جعفر كاشف الغطاء انه يقول انه طالب العلم و ان طلبه للدنيا و لكن بعد ذلك تنقلب نيته الى طلب الآخرة و يؤيد ذلك ما ورد عنهم (ع): اطلبوا العلم و لو لغير الله فإنه ينجر الى الله تعالى. و ما ورد فى شرف العلم و فضله من قوله (ع) سلك الله به طريقا إلى الجنة فهو ظاهر فى ذلك

[حكاية الشاه عباس (ره) مع ملا عبد الله التونى (ره)]

(و يحكى) ان الشاه عباس الثانى الصفوى المتوفى سنة ١٠٧٧ هجرية دخل مدرسه المولى

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٦٤

ملا عبد الله التونى المتوفى سنة ١٠٧١ هجرية صاحب الوافيه فى الأصول و كان معاصرا للسيد الداماد فرأى أن المدرسه خاليه من طلبه العلم فسأل الشاه المولى ملا عبد الله عن السبب فى ذلك فقال له انى أجيب السلطان بعد أيام، فلما كان بعد أيام ذهب ملا عبد الله المذكور لمجلس السلطان فأكرم قدومه و قال له السلطان اطلب منى ما يهملك فقال الملا ما يهمنى شىء فأصر عليه السلطان فقال له لى إليك حاجه واحده و هى انى أركب فرس السلطان و السلطان يمشى قدامى راجلا حتى يجتاز الميدان الفلانى فسأله السلطان عن الغرض من ذلك فقال الملا أبينه لك بعد أيام، ثم ان السلطان فعل ما سأله الملا و بعد أيام عاد السلطان إلى المدرسه فرآها مملوءه من الطلاب مشحونه بالتلاميذ و هى مجده فى التحصيل غايه الجد فسأل السلطان عن السبب فى تغير الحاله فقال الملا السبب فيما يراه حضره السلطان و فيما طلبت منه ان الناس ما كانوا عارفين قدر العلم و فضيله العلماء حتى إذا رأوا بعيونهم من فعل السلطان مع العالم و مشيه قدامه راجلا و هو راكب فعلموا من ذلك ان مرتبه العالم فى الدنيا أعلى من مرتبه السلطان، فطلبا لهذه المرتبه و طمعا فى الجاه و الجلال و جمع المال اجتمعوا فى المدرسه وجدوا فى تحصيل العلم و ان تم لهم ذلك و بلغوا بعض المراتب العلميه تتبدل نياتهم و تصلح سرائرهم و تحصل لهم القربه فى سائر العبادات.

[ثانيها) العمل بالعلم أو الفتوى و عدم العمل بدونهما]

(ثانيها) العمل بالعلم و عدم العمل

بدونه فيما يطلب للعمل إذ بدون ذلك لا ينفعه علمه في سلامه العاقبه و كان كمن به مرض شديد و هو يعلم كيفيه العلاج و ترتيب الأدوية فيظن ان ذلك يكفيه في خلاصه عن مرضه و يشفيه بدون العمل به فلا يزال يزداد مرضه حتى يهلكه. قال في المعالم: و يجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم أكد و من ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي (ص) و عقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٦٥

و في الحديث في الكافي لا تطلبوا علم ما لا تعلمون و لما تعملوا بما علمتم فان العلم إذا لم يعمل به لم يزد صاحبه إلا كفرا و لم يزد من الله إلا بعدا.

و في الكافي ان العالم إذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفاة و لو فرض ان أحادا من الأكياس ممن لا خبره لهم بحاله اهتموا بعلمه كان ذلك حسره و وبالا عليه كما في الكافي عن النبي (ص) العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج و عالم تارك لعلمه فهذا هالك و ان أهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه و ان أشد الناس ندامه و حسره رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب له و قبل منه فأطاع الله فأدخله الله الجنة و أدخل الداعي إلى النار بتركه لعلمه و اتباعه الهوى و طول الأمل، أما اتباع الهوى فيصد عن الحق و طول الأمل ينسى الآخرة ه. على أن العمل عقال العلم و هو بدونه في معرض الذهاب. و في الكافي

بسندة الى أبي عبد الله (ع): العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل و من عمل علم، و العلم يهتف بالعمل فإن أجابه و إلا ارتحل و فى الكافى أيضا بسنده الى هاشم بن البريد قال: جاء رجل الى على بن الحسين (ع) فسأله عن مسائل ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال (ع): مكتوب فى الإنجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون و لما تعملوا بما علمتم فان العالم إذا لم يعمل بعلمه لم يزد صاحبها إلا كفرا و لم يزد من الله إلا بعدا، هذا فى العلم بلا عمل، و اما العمل بدون العلم. ففى الكافى و الفقيه بسندهما عن أبي عبد الله (ع): ان العامل على غير بصيره كالسائر على غير طريق لا تزيده سرعه السير إلا بعدا و روى فى أمالى الصدوق و المحاسن و فقه الرضا و فى الكافى بسنده عن أبي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص) من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح.

[ثالثها القول بما يعلم و الوقوف عند ما لا يعلم و حرمة الفتوى بلا رويه و القضاء بلا بصيره]

(ثالثها) القول بما يعلم و الوقوف عند ما لا يعلم فلا يتسرع بالفتوى و القول و يغلب عليه حب الدنيا الدنيه و تفتنه محاسنها الماديه فيزج نفسه فى الفتوى بلا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٦٦

بصيره و يجلس للقضاء من دون معرفه و رويه شوقا للرئاسه و طلبا للزعامه، فان حب الشىء يعمى و يصم و المساهله و المسامحه فى ذلك فيها أعظم الخطر و أشد الضرر و لقد أخبر الله تعالى عن أعز خلقه عنده و أقربه منزله لديه و هو رسول الله (ص) بقوله تعالى وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ

لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ. و فى الكافى عن زراره بن أعين قال سألت أبا جعفر (ع) ما حق الله على العباد قال أن يقولوا ما يعلمون و يقفوا عند ما لا يعلمون. و فى الكافى مثله عن أبى عبد الله (ع) و زاد فان فعلوا ذلك فقد أدوا الى الله حقه. و فى الكافى الموثق عن أبى جعفر (ع) و ما علمتم فقولوا و ما لم تعلموا فقولوا الله أعلم و فى الكافى كالصحيح عن أبى عبد الله قال: للعالم إذا سئل عن شىء و هو لا يعلمه أن يقول الله أعلم و ليس لغير العالم أن يقول ذلك. و فى الكافى الصحيح عن أبى عبد الله (ع): إذا سئل الرجل منكم عما لا يعلم فليقل لا أدرى و لا يقل الله أعلم فيوقع فى قلب صاحبه شكاً و إذا قال المسؤول لا أدرى فلا يتهمه السائل. و عن على (ع) إذا سئلتما عما لا تعلمون فاهربوا، قالوا و كيف الهرب؟

قال: تقولون الله أعلم. فعليك الاحتراز عن الفتوى بالرأى و عن التدين بما لا تعلم ففى الصحيح فى الكافى عن أبى عبد الله (ع): إياك و خصلتين ففيهما هلك من هلك إياك أن تفتى الناس برأيك و تدين بما لا تعلم. و فى الكافى الصحيح بسنده الى أبى جعفر (ع) من أفتى الناس بغير علم و لا هدى لعنته ملائكة الرحمه و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه. و عن الصادق (ع) كل مفتى ضامن. و عن على (ع) فى ذم علماء السوء و قضاتهم تبكى منه المواريث و تصرخ منه الدماء و يستحل بقضائه الفرج الحرام و يحرم بقضائه الفرج الحلال

[رابعها) التفهم للمسأله و السؤال عن المشكله]

اشاره

(رابعها)

التفهم للمسألة و السؤال عما أشكل أمره من العلم بأن يستوضح في كل مقام ما يليق به من تفهم المسألة و تعرّفها دون الاقتصار على مجرد حفظ

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٦٧

الألفاظ و الأقوال فيكون مثله كمثل الحمار يحمل أسفارا. و في الكافي عن أمير المؤمنين (ع) «لا خير في علم ليس فيه تفهم». و في الكافي بسنده عن زراره و محمد و العجلي قالوا: قال أبو عبد الله (ع) لحمران بن أعين في شىء سألته إنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون.

[ما ينسب لمولاي أمير المؤمنين (ع) من الشعر في هذا المقام]

و عن أمالي الشيخ (ره) روى منيف عن مولاة جعفر (ع) عن أبيه عن جده قال: قال علي (ع):

صبرت على مر الأمور كراهه و أيقنت في ذاك الصواب من الأمر

إذا كنت لا تدري و لم تك سائلا عن العلم من يدري جهلت و لا تدري

[خامسها) الاستبصار في أنحاء الحق و متشابهاته]

(خامسها) الاستبصار في أنحاء الحق و متشابهاته حتى لا- ينقدح الشك في قلبه لأول عارض من شبهه كما في حديث أمير المؤمنين (ع) لكميل بن زياد النخعي في وصف حمله العلوم المعروف.

(سادسها) بذل العلم لأهله.

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ. و عن الكافي بسنده الى أبي عبد الله (ع) قال: قرأت في كتاب علي ان الله لم يأخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهدا ببذل العلم للجهال لان العلم قبل الجهل. و روى عنهم (ع) من كتم علما ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار. و عن أبي جعفر (ع) في الكافي من علم باب هدى فله مثل أجر من عمل به و لا ينقص أولئك من أجورهم شيئا. و من علم باب الضلال كان عليه مثل أوزار من عمل به و لا ينقص أولئك من أوزارهم شيئا و في حديث آخر في الكافي و ان مات. و عن رسول الله (ص): علماء هذه الأمة رجلا ن رجل أتاه الله علما فبذله للناس و لم يأخذ عليه طمعا و لم يشتريه ثمنا فذلك يستغفر له حيطان البحر و دواب البر و الطير في جو السماء و يقدم على الله سيدا شريفا حتى يرافق المرسلين، و رجل أتاه الله علما فبخل به على عباد الله

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٦٨

و أخذ عليه طمعا و شرى به ثمنا فذلك يلجم يوم القيامة بلجام من نار و ينادى مناد: هذا الذي أتاه الله علما فبخل على عباده و أخذ عليه طمعا و اشترى به

ثمنا حتى يفرغ من الحساب. و روى عن النبي (ص) إذا ظهرت البدع فى أمتى فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله. و أيضا العلم يقوى بالبذل و يتكامل كما ورد عن أمير المؤمنين (ع) العلم يزكى بالإنفاق. و فى الكافى بسنده الى أبى جعفر (ع) قال زكاه العلم أن تعلمه عباد الله.

و كما يراعى فى زكاه المال استحقاق المبدول له و أهليته لها حتى يترتب على إعطائه ما وعد الله المزكين من المثوبات فيمنع غير المستحق الذى لا يليق به العطاء و ان سأل إلحافا كذلك يراعى فى بذل العلم كونه لأهله المستوجبين له المنتفعين به.

[سابعا) منع الفتوى و العلم عن غير أهلها]

إشارة

(سابعا) منعه عن غير أهله حذرا عن الظلم و الكدر و تعليق الدر على أعناق أهل سقر. و فى الكافى عن أبى عبد الله (ع) قال انه قام عيسى بن مريم (ع) خطيبا فى بنى إسرائيل فقال يا بنى إسرائيل لا تحدثوا الجهال بالحكمه فتظلموها و لا تمنعوها أهلها فتظلموهم.

[ما ينسب للإمام زين العابدين (ع) من الشعر فى هذا المقام]

و نسب الى الامام زين العابدين (ع)

أنى لا أكتم من علمى جواهره كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

و بهذا يظهر لك وجه كتمان أهل العلم بعض علومهم كما يتضح لك

[رد ابى جعفر (ع) على الحسن البصرى]

وجه جواب الامام (ع) فى ما رواه الكافى بسنده عن عبد الله بن سليمان انه كان عند أبى جعفر (ع) رجل من أهل البصره يقال له عثمان الاعمى يقول ان الحسن البصرى يزعم ان الذين يكتمون العلم يؤذى ربح بطونهم أهل النار فقال أبو جعفر (ع) فهلك إذن مؤمن آل فرعون ما زال العلم مكتوما منذ بعث الله تعالى نوحا فليذهب الحسن يمينا و شمالا فو الله ما يوجد العلم إلا هاهنا. و حكى عن صدر الدين الشيرازى ليس الظلم فى إعطاء غير المستحق أقل منه فى منع المستحق بل هو

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٦٩

فى الثانى أقل لأنه تأخير يمكن أن يتدارك بخلاف الأول لأنه تفويت. و لقد أحسن القائل:

و من منح الجهال علما إضاعه و من منع المستوجبين فقد ظلم

قال الشهيد الثانى (قده) لا يمتنع المعلم من تعليم أحد لكونه غير صحيح النيه فربما عسر على كثير من المتبدئين بالاشتغال

تصحيح النيه لضعف نفوسهم و انحطاطها عن إدراك السعاده الآجله و قله أنسهم بموجبات تصحيحها فالامتناع من تعليمه يؤدي الى تفويت كثير من العلم مع انه يرجى ببركه العلم تصحيحها إذا أنس بالعلم لكن يجب على المعلم إذا شعر من المتعلم فساد النيه أن يستدرجه بالموعظه الحسنه و ينبهه على خطر العلم الذى لا يراد به وجه الله و يتلو عليه من الاخبار الوارده فى ذلك حالا فحال حتى يقوده الى القصد الصحيح فان لم ينجح

ذلك و يس من قيل يتركه حينئذ فإن العلم لا يزيده إلا شرا و فصل آخرون فقالوا إن كان فساد نيته من جهة الكبر و المرء و نحوهما فالأمر كذلك و إن كان من جهة حب الرئاسة الدينويه فينبغي مع اليأس من إصلاحه أن لا يمنعه لعدم ثوران المفسده و تعديها و لأنه لا يكاد يخلص من هذه الرذيله أحد في البدايه فإذا وصل الى أصل العلم عرف أن العلم إنما يطلب للسعاده الأبدية بالذات و الرئاسة لازمه له قصدت أم لم تقصد. انتهى.

و قد تقدم في الأمر الأول و هو إخلاص النيه ما ينفع في المقصود.

[ثامنها) الشفقه في التعليم و بيان الفتوى]

اشاره

(ثامنها) الشفقه في التعليم ففي من لا- يحضره الفقيه و الخصال من رساله على ابن الحسين (ع) الى بعض أصحابه في تعداد الحقوق الواجبه ثم حق رعيته في العلم فان الجاهل رعيه العالم، الى أن قال: فان تعلم ان الله إنما جعلك قيما لهم فيما أتاك من العلم و فتح من خزائنه لك فإن أحسنت في تعليم الناس و لا تخرق بهم و لا تضجر عليهم زادك الله من فضله و إن أنت منعت الناس من

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٧٠

علمك أو خرقت بهم عند طلبهم العلم منك كان حقا على الله أن يسلبك العلم و بهاؤه و يسقط من القلوب محللك، الحديث. و أيضا فإن المتعلم بالنسبه إلى المعلم ولد روحاني فينبغي أن ينظر اليه نظر الوالد الشفيق الى الولد البار المسترشد و يؤدبه أحسن الأدب و أول ذلك أن يحضره على الإخلاص لله في علمه و سعيه و مراقبته تعالى في جميع اللحظات و يعلمه ان بذلك تنفتح عليه أبواب المعارف و

ينشرح صدره و تنفجر من قلبه ينابيع الحكمة و يبارك له في حاله و علمه و يوفق للإصابه و يتلو عليه الآثار الوارده في ذلك و يزهد في الدنيا و يصرفه عن التعلق بها و الاغترار بزخارفها و يرغبه في العلم و يذكره بفضائله و فضائل العلماء و انهم ورثه الأنبياء و ان مدادهم يرجح دماء الشهداء و ان الملائكه لتضع أجنحتها لهم و انهم على منابر من نور يغبطهم الأنبياء و الشهداء و نحو ذلك مما ورد في فضل العلم و أهله من الاخبار و الاشعار و الأمثال ففي الأقاويل الخطايبه و الكلمات الشعريه هز عظيم للنفوس الإنسانيه كما يرى. و يتلطف في موعظته بالاختصار على الميسور و قدر الكفايه من الدنيا و القناعه بذلك عما يشغل القلب عن طلب العلم و يزيد الهم. و يحب و يكره له ما يحب لنفسه و يكره، و يزجره عن سوء الأخلاق و ارتكاب المناهي و كل ما يؤدي الى فساد حال أو بطاله عن اشتغال أو إساءه أدب أو كثره كلام لغير فائده أو معاشره من لا يليق أو نحو ذلك بطريق التعريض ما أمكن فان لم ينجح نهاه سرا ثمَّ جهرا و غلظ عليه القول بحسب اقتضاء الحال لينزجر هو و غيره و يتأدب به كل سامع فان لم ينته فلا بأس حينئذ بطرده و الاعراض عنه الى أن يرجع لا سيما إذا خاف على بعض رفقته من الطلبه موافقته. و ان لا يسامح في نشر العلم و تقريبه الى ذهنه متلظفا في الإفاده برفق و نصيحه و تحريض على حفظ ما يبذله له من الفوائد النفيسه و لا يدخر عنه من فنون العلم شيئا

يحتاج اليه أو يسأل عنه إذا كان أهلا

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٧١

لذلك فان لم يتأهل بعد لما سأل عنه نبهه على أن ذلك يضره و انه لم يمنعه عنه شحا بل شفقته و لطفاً ثمَّ يرغب بعد ذلك في الاجتهاد و التحصيل ليتأهل لذلك و لغيره،

[تفسير الرباني]

نجفي، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادي، النور الساطع في الفقه النافع، ٢ جلد، مطبعة الآداب، نجف اشرف - عراق، اول، ١٣٨١ هـ ق

النور الساطع في الفقه النافع؛ ج ٢، ص: ٥٧١

و قد ورد في تفسير (الرباني) انه الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره، و يأمر الطلبة بالاجتماع في الدرس لما يترتب عليه من الفائده التي لا تحصل مع الانفراد و ينصفهم في البحث فيعترف بفائده يقولها بعضهم و ان كان صغيرا و يسمع السؤال من مورده على وجهه و لا يترفع عن سماعه فيحرم الفائده و يطرح عليهم أحيانا من النكات و الدقائق الغريبه ما يشحذ به أذهانهم

[تاسعها) الاقتصار على مقتضى الحال و قدر الفهم]

(تاسعها) الاقتصار على مقتضى الحال و قدر الفهم و بيان المسائل و توضيح المشكلات التي لها وجوه متعدده متفاوتة على ما يبلغه فهمه و يكتفم عنه ما لا يبلغه فهمه لأنه يفرق عليه الهم و ينفر الطبع و يفسر الحال و في الحديث النبوي نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم فنكلمهم على قدر عقولهم.

و فيه ما احد يحدث قوما بحديث لا تبلغه عقولهم الا كان فتنه على بعضهم و لا يفوته الاقتصار على ما يبلغه فهمه من المراتب متدرجا من كل مرتبه الى ما فوقها و لا يخالف الترتيب فيتبدل ذهنه و يضع سعيه.

[عاشرها) قطع الطمع حتى عن المتعلمين عنده]

اشاره

(عاشرها) قطع الطمع حتى عن المتعلمين عنده فلا يستأكل بعلمه و لا يسألهم الأجر عليه لمنافاه ذلك للإخلاص و تأسيا بالأنبياء فان العلماء ورثتهم بل يعلمهم لوجه الله لا- يريد منهم جزاء و لا- شكورا بل و لا يرى لنفسه منه عليهم و ان كانت المنه لازمه عليهم بل يرى الفضل لهم لان ثوابه في التعليم أكثر من ثوابهم في التعلم عند الله و لولاهم لما نال هذا الثواب الجسيم و عن معاني الأخبار بسنده عن حمزه بن حمران قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول من استأكل بعلمه افتقر فقلت جعلت فداك ان في

شيعتك و مواليك قوما يتحملون علومكم و يثونها في شيعتكم فلا يعدمون على ذلك البر و الصله و الإكرام فقال (ع) ليس أولئك

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٧٢

بمستأكلين إنما المستأكل بعلمه الذي يفتى بغير علم و لا هدى من الله عز و جل ليطل به الحقوق طمعا في حطام الدنيا

[ما أنشده القاضي أبو الحسن الجرجاني]

و ما أحسن ما أنشده القاضي أبو الحسن بن عبد العزيز الجرجاني لنفسه.

يقولون لي فيك انقباض و انما رأوا رجلا عن موضع الذل احجما

ارى الناس من داناهم هان عندهم و من أكرمه عزه النفس أكرما

و ما كل برق لاح لي يستفزني و لا كل من لاقيت أرضاه منعا

و اني إذا ما فاتني الأمر لم أبت أقلب كفى نحوه متندما

و لم أفضى حق العلم ان كان كلما بدا طمع صيرته لي سلما

إذا قيل هذا منهل قلت قد أرى و لكن نفس الحر تحتمل الظما

و لم ابتذل في خدمه العلم مهجتي لاخدم من لاقيت لكن لأخدما

أ أسقى به عزا و

اسقيه ذله أذن فاتباع الجهل قد كان أحزما

و لو ان أهل العلم صانوه صانهم و لو عظموه فى النفوس لعظما

و لكن أذلوه فهانوا و دنسوا محياه بالاطماع حتى تجهما

[(الحادى عشر) التواضع فى طلب العلم و معرفه الفتوى]

(الحادى عشر) التواضع بخفض الجناح و حسن اللقاء و التلطف و بشاشه الوجه إلى غير ذلك من المعلم و المتعلم فإنه يكون باعنا لمزيد التوجه و الاستفاده فى الكافى و معانى الاخبار عن ابى عبد الله (ع) اطلبوا العلم و تزينوا معه بالحلم و الوقار و تواضعوا لمن تعلمونه و تواضعوا لمن طلبتم منهم العلم و لا- تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم. مضافا الى ان ذلك هو المطلوب بنفسه فعن النبى (ص) ما تواضع احد لله الا- رفعه، و قد قال تعالى وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ مخاطبا لأ-ح خلقه اليه، و عن الصادق (ع) ان فى السماء ملكين موكلين بالعباد فمن تواضع رفعاه و من تكبر وضعاه و قوله تعالى تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٧٣

[(الثانى عشر) التملق للمعلم و للمفتى]

(الثانى عشر) التملق و هو التودد و لين الجانب و التواضع للمعلم زياده على غيره من ذوى الحقوق حتى الأبوين لأنهما و ان تسببا لوجوده فان ذلك انما اتفق منهما من غير قصد له فى الأغلب بل بمقتضى الشهوه البهيميه المركوزه فيهما و هو وجود ناقص فى أحس المراتب يشترك فيه الديدان و الخنافس. و المعلم المرشد يتسبب بقصده و عنايته لتكميل هذا الوجود الناقص و إيصاله إلى أقصاه و استخراج ما فيه بالقوه إلى الفعل فحقه أعظم و نعمته أحق بالشكر. و الموفق لا يألوا جهدا فى تعظيمه.

[(الثالث عشر) حسن الأدب مع المعلم و الخدمه له]

(الثالث عشر) حسن الأدب مع المعلم و الخدمه له فى محضره و مغيبه و فى الحديث النبوى ليس من أخلاق المؤمن الملق إلا فى طلب العلم. و سئل الإسكندر ما بالك توقر معلمك أكثر من والدك فقال لان الوالد سبب لحياتى الفانيه و المعلم سبب لحياتى الباقيه. و فى المجلى لابن ابى جمهور الأحسائى انه قد روى عنه (ص) قال من علم شخصا مسئله فقد ملك رقبته فقيل يا رسول الله أ يبيعه فقال لا و لكن يأمره و ينهاه.

[(الرابع عشر) التسليم للمعلم و المفتى]

(الرابع عشر) التسليم بأن يلقى اليه زمام أمره بالكليه و يذعن له فى كل ما يعين له من العلم المناسب لمرتبه و حاله حتى يجعل نفسه بين يديه كالمريض الجاهل بين يدى الطبيب الحاذق يداويه بما يشاء من الدواء بل كالميت بين يدى الغاسل يقلبه كيف يشاء فيذعن لما ينقله من علم الى علم.

إشاره

(الخامس عشر) إحضار القلب و الإقبال بكليته عليه فى مجلسه متعلقا- لقوله بحيث لا يحوجه إلى إعاده الكلام و لا يلتفت من غير ضروره و لا سيما عند بحثه معه أو كلامه له

[(مرسله الجعفرى المشتمله على جملة من آداب المتعلم)]

و قد اشتمل على جملة من آداب المتعلم مرسله الجعفرى فى الكافى عن ابى عبد الله (ع) قال كان أمير المؤمنين يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال و لا تأخذ بثوبه و إذا دخلت عليه و عنده قوم فسلم عليهم جميعا

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٧٤

و خصه بالتحيه دونهم و اجلس بين يديه و لا تجلس خلفه و لا تغمز بعينيك و لا تشر بيدك و لا تكثر من القول قال فلان و قال فلان خلافا لقوله و لا تضجره بطول صحبته فإنما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شىء الحديث.

[(الروايه عن على بن الحسين (ع) المشتمله على جملة من آداب المعلم و المتعلم)]

و فى الحديث المشتمل أيضا على جملة من آداب المتعلم عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق بسنده عن الثمالى عن على بن الحسين (ع) انه حق سائسك «١» بالعلم التعظيم له و التوقير لمجلسه و حسن الاستماع اليه و الإقبال عليه و ان لا ترفع عليه صوتك و لا تجيب أحدا يسأله عن شىء حتى يكون هو الذى يجيب و لا تحدث فى مجلسه أحدا و لا تغتاب عنده أحدا و أن تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء و أن تستر عيوبه و تظهر مناقبه و لا تجالس له عدوا و لا تعادى له و ليا فاذا فعلت ذلك شهدت لك ملائكه الله عز و جل بأنك قصدته و تعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس و حق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز و جل انما جعلك قيما لهم فيما آتاك من العلم و فتح لك من خزائنه فإن أحسنت فى تعليم الناس و لم تخرق بهم

«٢» و لم تضجر عليهم زادك الله عز و جل من فضله و أن أنت منعت الناس من علمك أو خرقت بهم عند طلبهم العلم منك كان حقا على الله عز و جل أن يسلبك العلم و بهائه و يسقط من القلوب محللك. و عن الصادق (ع) و تواضعوا لمن تعلمونه العلم و لمن طلبتم منه العلم و لا- تكونوا علماء جبارين. و عن تحف العقول فى مواعظ السجاد (ع) فى رسالته المعروفه برسالة الحقوق و اما حق سائسك بالعلم فالتعظيم له و التوقير لمجلسه و حسن الاستماع اليه و الإقبال عليه و المعونه له على نفسك فيما

(١) اى المدبر أمر تعليمك.

(٢) عن تحف العقول عن أمير المؤمنين (ع) انه قال لولده الحسين (ع) يا بنى رأس العلم الرفق و آفته الخرق. و الخرق هو الدهشه و التخويف و لو بحدده النظر.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٧٥

لا غنى بك من العلم بان تفرغ له عقلك و تحضره فهمك و تجلى له بصرك بترك اللذات و نقص الشهوات و ان تعلم انك فيما القى إليك رسوله الى من لقيك من أهل الجهل فلزمك حسن التأديه عنه و لا تخنه فى تأديه رسالته و القيام بها عنه إذا تقلدتها.

[السادس عشر) ترك الحياء فى الاستفسار عن المسئله و عما أشكل عليه امره]

(السادس عشر) ينبغى ترك الحياء فى الاستفسار عما أشكل عليه امره و ترك الاستنكاف عنه فان من رق وجهه رق علمه و من رق وجهه عند السؤال ظهر نقصه عند اجتماع الرجال. و فى الصحيح فى الخصال عن أمير المؤمنين (ع) قوام الدين بأربعة عالم ناطق مستعمل له و غنى لا يبخل بفضله على أهل دين الله و فقير لا يبيع آخرته بدنياه و

جاهل لا يتكبر عن طلب العلم فاذا كتم العالم علمه و بخل الغنى بماله على مستحقه و باع الفقير آخرته بدنياه و استكبر الجاهل عن طلب العلم رجعت الدنيا على ورائها القهقري. الحديث.

[(السابع عشر) تجنب الإكثار و الإلحاح فى المسئله]

(السابع عشر) تجنب الإكثار و الإلحاح فى المسئله كما فى الحديث المتقدم و فى حديث آخر فى الكافى نهى رسول الله (ص) عن القيل و القال و إفساد المال و كثره السؤال عما لا يهمله فإنه من الخوض فيما لا يعنيه.

[(الثامن عشر) ان يتحرى الوقت المناسب لمعرفة المسئله]

(الثامن عشر) ان يتحرى الوقت المناسب و يغتنمه عند طيب نفس المعلم و فراغ باله و الخلو و هذا حسن السؤال و فى الحديث النبوى حسن السؤال نصف العلم. و كأن النصف الآخر حسن الحفظ أو حسن التفكير.

[(التاسع عشر) تقديم الأهم فالأهم من العلوم و المسائل التى أشكل أمرها عليه]

(التاسع عشر) تقديم الأهم من العلوم فالأهم فإنها و إن كانت مرتبطه بعضها ببعض الا ان لكل منها مرتبه و مقاما معلوما فلا يشتغل بالغايات قبل المبادئ و لا بالمقاصد قبل المقدمات و لا باختلاف العلماء فى العقليات و السمعيات قبل إتقان الاعتقادات فيختل ذهنه و يحير عقله و يضيع سعيه و يعسر عليه طلبه بل يلاحظ الترتيب اللائق و يؤت كل ذى حق حقه فيكون ممن أتى البيوت من أبوابها

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٧٦

و عند ذا يسهل عليه درك البغيه و نجح الامنيه.

[(العشرون) الكتابه للعلم و الفتوى]

(العشرون) الكتابه له فان كل علم ليس فى القرطاس ضاع و لولاها لاندثرت كوامن الحكمه و رموزها و خفيت معادن المعارف و كنوزها و لبنت على اسرار العلوم عناكب النسيان و يدل على فضيله الكتابه جعل الله تعالى من نعمه على الإنسان تعليمه الكتابه بالقلم فى قوله تعالى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ و وصفه تعالى للحافظين بأنهم كاتبين فى قوله تعالى وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ و عن أمالى الصدوق و عن خط الشهيد الثانى نقلا من خط قطب الدين و عن كتاب الدرر الباهره من الاصداف الطاهره ان رسول الله (ص) قال المؤمن إذا مات و ترك ورقه واحده عليها علم تكون تلك الورقه يوم القيامه سترًا فيما بينه و بين النار و أعطاه الله تبارك و تعالى بكل حرف مكتوب عليها مدينه و ما من مؤمن يقعد ساعه عند العالم الا ناداه ربه عز و جل جلست إلى حبيبي و عزتى و جلالى لأسكننك الجنه معه و لا أبالى. و عن غوالى اللثالى بسنده عن رسول الله قلت يا رسول الله اكتب كل ما اسمع

منك قال نعم قلت فى الرضا و الغضب قال نعم فإنى لا أقول فى ذلك كله الا الحق. و فى الكافى بسنده الى الفضل بن عمر و عن كشف المحججه لابن طاوس عن الفضل بن عمر أيضا قال قال لى أبو عبد الله (ع) اكتب و بث علمك فى إخوانك فإن مت فوزث كتبك بنيك فإنه يأتى على الناس زمان هرج ما يأنسون فيه الا بكتبهم.

و فى منيه المريد للشهيد الثانى عن النبى (ص) انه قال قيدوا العلم قيل و ما تقيده قال كتابته و مثله عن غوالى اللثالى. و روى ان رجلا من الأنصار كان يجلس إلى النبى (ص) يستمع منه الحديث فيعجبه و لا يحفظه فشكا ذلك الى النبى (ص) فقال له النبى (ص) استعن بيمينك و أوما بيده اى خط. و عن الحسن بن على (ع) انه دعا بنيه و بنى أخيه فقال انكم صغار قوم و يوشك ان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٧٧

تكونوا كبار قوم آخرين فتعلموا العلم فمن لم يستطع منكم ان يحفظه فليكتبه و ليضعه فى بيته. و فى الكافى بسنده عن ابن بصير قال سمعت أبا عبد الله يقول اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا. و فى الكافى بسنده عن ابى عبد الله (ع) قال القلب يتكل على الكتابه و فى الكافى بسنده عن عبيد بن زراره قال قال أبو عبد الله (ع) احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها.

(ان قلت) ان الكتابه للعلم لو كانت صفه حسنه لا تصف بها النبى (ص) قلت لا نسلم عدم اتصاف النبى (ص) بها فقد روى فى بصائر الدرجات عن احمد بن محمد عن ابى عبد الله البرقى

عن جعفر بن محمد الصوفى قال سألت أبا جعفر (ع) محمد بن على الرضا (ع) وقلت له يا ابن رسول الله لم سمي النبي الأُمى قال ما يقول الناس قال قلت له جعلت فداك يزعمون انما سمي النبي الأُمى لأنه لم يكتب فقال كذبوا عليهم لعنه الله أنى يكون ذلك و الله تبارك و تعالى يقول فى محكم كتابه هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ.

فكيف كان يعلمهم ما لا- يحسن و الله لقد كان رسول الله (ص) يقرأ و يكتب باثنين و سبعين أو بثلاثة و سبعين لسانا و انما سمي الأُمى لأنه كان من أهل مکه و مکه من أمهات القرى و ذلك قول الله تعالى فى كتابه لِيُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا* و عن عبد الله بن محمد عن الحسن بن موسى الخشاب عن على بن أسباط أو غيره قال قلت لأبى جعفر (ع) أن الناس يزعمون أن رسول الله لم يكن يكتب و لا- يقرأ فقال كذبوا عنهم الله أنى ذلك و قد قال الله هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ فكيف يعلمهم الكتاب و الحكمة و ليس يحسن أن يقرأ و يكتب قال قلت فلم سمي النبي (ع) أميا قال

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٧٨

نسبه إلى مکه و ذلك قول الله عز و جل لِيُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا*، فأم القرى مکه فقيل أمى لذلك.

و عن الحسن بن على عن احمد بن هلال عن

خلف بن حماد عن عبد الرحمن ابن الحجاج قال قال أبو عبد الله (ع) أن النبي (ص) كان يقرأ و يكتب و يقرأ ما لم يكتب.

(ان قلت) انه فى غوالى اللئالى عن النبى (ص) انه قال: خذوا العلم من أفواه الرجال و قال (ص) و إياكم و أهل الدفاتر و لا يغرنكم الصحفيون، و فى علل الشرائع أنه أعاب أبو حنيفة على جعفر الصادق (ع) بأنه صحفى و لما بلغ الامام (ع) قال صدق قرأت صحف إبراهيم و موسى.

قلت سيجى ء إنشاء الله فى الخامس و العشرين ما يوضح لك المراد من ذلك

[(الحادى و العشرون) مجالسه أهل العلم و الفتوى]

(الحادى و العشرون) مجالسه أهل العلم فان فيها شرف الدنيا و الآخرة ففى ثواب الاعمال و الخصال و أمالى الصدوق مسندا إلى الصادق (ع) عن آبائه (ع) عن رسول الله (ص) انه قال مجالسه أهل الدين شرف الدنيا و الآخرة قال المجلسى (ره) أهل الدين علماء الدين و العاملون بشرائعه. و عن أمالى الشيخ بسنده إلى على (ع) قال قال رسول الله (ص) المتقون سادة و الفقهاء قادة و الجلوس إليهم عباده. و عن روضه الواعظين عن بعض الصحابه قال جاء رجل من الأنصار إلى النبى (ص) فقال يا رسول الله إذا حضرت جنازه و مجلس عالم أيهما أحب إليك ان اشهد فقال رسول الله (ص) إذ كان للجنازه من يتبعها و يدفنها فان حضور مجلس عالم أفضل من حضور ألف جنازه و من عياده ألف مريض و من قيام ألف ليله و من صيام ألف يوم و من ألف درهم يتصدق بها على المساكين و من ألف حجه سوى الفريضة و ألف غزوه سوى الواجب تغزوها فى سبيل الله بمالك و

نفسك و اين تقع هذه المشاهد من مشهد عالم اما علمت ان الله يطاع بالعلم و يعبد

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٧٩

بالعلم و خير الدنيا و الآخرة مع العلم و شر الدنيا و الآخرة مع الجهل. و عن العده عن على (ع) قال جلوس ساعه عند العلماء أحب إلى الله من عباده ألف سنه و النظر إلى العالم أحب إلى الله من اعتكاف سنه فى البيت الحرام و زياره العلماء أحب إلى الله تعالى من سبعين طوافا حول البيت و أفضل من سبعين حجه و عمره مبروره مقبوله و رفع الله له سبعين درجه و انزل عليه ملائكه الرحمه و شهدت له الملائكه ان الجنه وجبت له.

[الثانى و العشرون) المذاكره و المناظره فى العلوم الدينيه و المعارف الإلهيه و الأحكام الشرعيه]

أشاره

(الثانى و العشرون) المذاكره و المناظره مع أقرانه من الطلبة الصالحين فإنها نعم المعين على الحفظ و رسوخ العلم فى الذهن و انتعاش النفس و توسع القلب كيف لا- و الحقيقه لا- زالت تبرىق من تصادم الآراء و اللئالى المكنونه انما تستخرج بالغوص فى بحار الأفكار. و لا- بأس ان يمتحن العالم بالمحاوره و المباحثه لتظهر فضيلته. و يصلى الياقوت لتبان مزيتته و فى (الكافى) عن رسول الله (ص) ان الله عز و جل يقول تذاكر العلم بين عبادى مما تحيى عليه القلوب الميته إذا هم فيه انتهوا إلى أمرى. و فى (الكافى) عن رسول الله (ص) أيضا تذاكروا و تلاقوا و تحدثوا فان الحديث جلاء للقلوب ان القلوب لترين كما يرين السيف الحديث. و فى الكافى بسنده عن ابى جعفر (ع) انه قال: رحم الله عبدا أحيا العلم، قيل: ما إحياؤه؟ قال ان يذاكر به أهل الدين و أهل الورع و فى الكافى

بسندة عن ابي جعفر (ع) تذاكر العلم دراسه و الدراسه صلاحه حسنه هذا (و قد يتراءى) كون المجادله من جمله أنواع المذاكره بل أقوى أنواعها لما تلزمه غالبا من استحضار الذهن و تذكر الأدله و تنقيحها و الفحص عن دلالتها و تشجيد الخاطر و رياضه الفكر و تقويه النفس لدرك المآخذ و ترغيب الناس فى العلم و نحو ذلك و هو كذلك لكنها كثيره الآفات غير مأمونه التبعات و التحفظ على شروطها و آدابها على وجه السلامه فى غايه التعسر و الصعوبه إلا ما رحم ربي ففى فقه الرضا و أمالى الصدوق

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٨٠

بسندة الى الحذاء قال قال أبو جعفر (ع) إياك و الخصومات فإنها تورث الشك و تحبط العمل و تردى صاحبها و عسى ان يتكلم الرجل بشىء فلا يغفر له، و عن الأمالى أيضا بسندة عن ابي عبد الله الصادق (ع) إياكم و الخصومه فى الدين فإنها تشغل القلب عن ذكر الله عز و جل و تورث النفاق و تكسب الضغائن و تستجيز الكذب و عن كتاب الاعتقادات ما رواه الصدوق عن أمير المؤمنين (ع) انه قال (من طلب الدين بالجدل تزندق) قال المجلسى (ره) ان الذى يظهر من الاخبار ان المذموم من الجدل هو ما كان الغرض فيه الغلبه و إظهار الكمال و الفخر و التعصب و ترويج الباطل و اما ما كان لإظهار الحق و رفع الشبهه عن الدين و إرشاد المضلين فهو من أعظم أركان الدين لكن التمييز بينهما فى غايه الصعوبه و الاشكال و للنفس فيه تسويلات خفيه لا يمكن التخلص منها الا بفضلته تعالى، و عليه فالأولى ترك النزاع الامع

الحاجه كتجدد قضيه واقعه أو مترقبه لا يسعه الجهل بحكمها و لا يثق بنفسه إذا انفرده بالنظر فيها فلا بد له من الاستعانه بنظر غيره من الثقات المأمونين فيقتصر على قدر الحاجه و هى معرفه حكم ذلك المشكل الواقع و إذا كانت فى الخلوه كانت اجمع للفهم و أخرى بصفاء الفكر و درك الحق و أبعد من حركه دواعى الرياء و الحرص على طلب الافحام و ان يكون فى طلب الحق كمنشد ضاله يكون شاكرًا متى وجدها و غير مقصر إذا فقدها و لا يفرق بين أن يظهر على يده أو يد غيره فيجعل مخاطبه بمنزله المشير الناصح و المعين المساعد و يكون التنازع بنحو التشاور و التناصح و التعاون دون الخصومه و المغالبه شاكرًا للمصيب إذا عرّفه خطأه كما لو أخذ طريقًا فى طلب ضالته فنبهه غيره عليها فى طريق آخر معترفًا بالخطأ إذا ظهر منه غير مهم بظهوره من الطرف الآخر فإنه من المراء المذموم

[أقسام المناظره و شروطها]

(و عليه) فينبغى فى المناظره أولاً تحرير محل النزاع و تشخيصه و تقرير المذاهب المتخالفه فيه ان كان فيه خلاف ثمّ بيان

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٨١

دلالتها بأحسن تقريب و أحسن توضيح و يذكر مختاره. و المناظره معه ان كانت فى الطرق النقليه فإنما تنصب فى صحه النقل أو فى دلالتها أو فيما يعارضه و الأول يسمى بالسند و الثانى بالمتن و الثالث بالمعارض و ان كانت فى الطرق التصويريه الكسبيه فإنما يكون مصبها فى اطراد التعريف اعنى مانعيته عن دخول الأغيار فى المعرف و فى انعكاسه بمعنى جامعته لافراد المعرف دون خروج بعض منها و لذا قد يعبرون عن الاطراد بالمانعيه و

عن الانعكاس بالجامعيه و فى اجلائيته عن المعرف بمعنى ان يكون اعرف و أظهر عند العقل من المعرف كما ان النقاش فى كونها حدا أو رسما ناقصا أو تاما لا بد و ان يكون منصبا على بيان عدم توفر ما يعتبر فيها و اما ان كانت فى الطرق التصديقيه الكسبيه فإنما يكون مصبها على عدم صحه مقدماتها أو هيئه شكلها و تسمى مناقضه ان كانت منعا عن بعض مقدماتها على سبيل التعيين أو جميعها على سبيل التفصيل سواء كان منعا مجرد أو مع السند و اما لو منع من مجموع الدليل فلا يسمى مناقضه بل ان كان منعه من مجموعه مقترن بشاهد يدل على المنع فيسمى نقض إجمالى و الا- فيسمى مكابره و هى غير مسموعه فى باب المناظره و تسمى معارضه فيما إذا أقام الدليل على ما ينافى ما استدل عليه كما إذا أقام شخص الدليل على قدم العالم و الآخر يقيم الدليل على حدوثه. كما انه تعارف عند المصنفين ان يسمون ابطال الدليل بتخلف الحكم الذى أقيم عليه فى بعض الصور بالنقض كما انهم يسمون الابطال بالدليل لمقدمات الدليل أو بعضها على سبيل التعيين (بالحل) فتعيين موضع غلط الدليل بالحجه يكون حلا.

[الثالث و العشرون) ضبط اللسان فى المجالس و المجامع و عدم التسرع فى الفتوى]

(الثالث و العشرون) ضبط اللسان فى المجالس و المجامع فان فى إرخاء اللسان مزالقا طالما أوقعت العبقرى فى المهالك و أسقطت العالم التحرير فى الأنديه و المجالس، و لا تكن ثرثاره فى كل نادى تخطب.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٨٢

فعن النبى (ص) كما فى الكافى انه جاء اليه رجل فقال يا رسول الله أوصنى فقال احفظ لسانك قال يا رسول الله أوصنى قال احفظ لسانك، قال يا رسول

اللّٰه اوصنى قال احفظ لسانك ويحك و هل يكب الناس فى النار على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم و عنه (ص) انه خرج على أصحابه فقال من ضمن لى ما بين لحييه و ما بين رجليه ضمنت له الجنة.

و عنه (ص) يعذب اللسان بعذاب لا يعذب به شيئاً من الجوارح فيقول اى رب عذبتنى بعذاب لم تعذب به شيئاً من الجوارح فيقال له خرجت منك كلمه فبلغت مشارق الأرض و مغاربها فسفك منها الدم الحرام و انتهب بها المال الحرام و انتهك بها الفرج الحرام و عزتى و جلالى لأعدبناك بعذاب لا- أعدب به شيئاً من الجوارح و عن أمير المؤمنين (ع) انه مر برجل يتكلم بفضول الكلام فوقف عليه فقال يا هذا إنك تملى على حافظيك كتابا الى ربك فتكلم بما يعينك.

و عنه (ع) فى حديث ما خلق اللّٰه شيئاً أحسن من الكلام و لا أقبح منه. بالكلام ابيضت الوجوه و بالكلام اسودت الوجوه و اعلم ان الكلام فى وثاقك ما لم تتكلم به فاذا تكلمت به صرت فى وثاقه فاخزن لسانك كما تخزن ورقك و ذهبك فان اللسان كلب عقور فإن أنت خلتيه عقور و رب كلمه سلبت نعمه و عنه (ع) من كثر كلامه كثر خطأه و من كثر خطأه قل حياؤه و من قل حياؤه قل ورعه و من قل ورعه مات قلبه و من مات قلبه دخل النار و عن الكاظم (ع) يأتي على الناس زمان تكون العافيه فى عشره أجزاء تسعه منها فى اعتزال الناس و واحده فى الصمت.

هذا و لكن ما ذكر فى غير الكلام فى رضاء اللّٰه تعالى و آلائه و نعمائه و فى الأمر بالمعروف و النهى

عن المنكر و إرشاد الضالين و نشر العلوم فى الصالحين و الدعاء و التلاوه و الصلاه و الاستغفار و نحو ذلك مما ورد الحث عليه و الطلب له.

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٨٣

و قد سئل السجاد (ع) عن الكلام و السكوت أيهما أفضل فقال (ع) لكل واحد آفات فاذا سلما من الآفات فالكلام أفضل من السكوت قيل و كيف ذاك يا ابن رسول الله (ص) قال لا ين الله عز و جل ما بعث الأنبياء و الأوصياء بالسكوت انما بعثهم بالكلام و لا- استحقت الجنه بالسكوت و لا- استوجبت ولايه الله بالسكوت و لا توقيت النار بالسكوت و لا يجنب سخط الله بالسكوت انما ذلك كله بالكلام ما كنت لأعدل القمر بالشمس انك تصف فضل السكوت بالكلام و لست تصف فضل الكلام بالسكوت.

[(الرابع و العشرون) الدعاء عند الخروج للدرس من المنزل و الدعاء عند الشروع فى التدريس]

اشاره

(الرابع و العشرون) ان المدرس للعلم يدعو عند خروجه من منزله مرید للدرس بالدعاء المروى عن النبى (ص) اللهم إني أعوذ بك أن أضل أو أضل أو أزل أو أزل أو أظلم أو أظلم أو أجهل أو يجهل على عز جارك و تقدست أسماؤك و جل ثناؤك و لا إله غيرك ثم يقول بسم الله حسبى الله توكلت على الله و لا- حول و لا- قوه إلا- بالله العلى العظيم اللهم ثبت جنانى و أدر الحق على لسانى.

و ان يجلس مستقبل القبلة لقوله (ص) خير المجالس ما استقبل بها و قبل الشروع فى التدريس و البحث يستعيز بالله من الشيطان الرجيم و يسمى و يحمد الله و يصلى و يسلم على النبى و آله و أصحابه الطيبين الطاهرين قال الشهيد الثانى أن هذا و ان لم يرد فيه نص على

الخصوص لكن فيه خير عظيم وفيه اقتداء بالسلف الصالح فقد كانوا يستحبون ذلك وقد ذكر بعض العلماء إنه يقول عند الشروع بالبحث اللهم إني أعوذ بك أن أضل أو أضل أو أزل أو أزل أو أظلم أو أظلم أو أجهل أو أجهل على اللهم انفعني بما علمتني و علمني ما ينفعني و زدني علما و الحمد لله على كل حال. اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع و من قلب لا يخشع و من نفس لا تشيع و من دعاء لا يسمع. و كان بعض العلماء يقرأ سورة الأعلى و يزعم انه متأس و متفئل بما فيها. و روى أنه من اجتمع مع جماعه و دعا يكون

النور الساطع في الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٨٤

من دعائه إليهم اقسم لنا من خشيتك ما يحول بيننا و بين معصيتك و من طاعتك ما تبلغنا به جنتك و من اليقين ما تهون به علينا مصائب الدنيا اللهم متعنا بأسماعنا و أبصارنا و قوتنا ما أحبتنا و اجعله الوارث منا و اجعل ثارنا على من ظلمنا و انصرنا على من عادانا و لا تجعل مصيبتنا في ديننا و لا تجعل دنيانا أكبر همنا و لا مبلغ علمنا و لا تسلط علينا من لا يرحمنا.

[ما نستحسنه عند الشروع في الدرس]

(و اني لأستحسن) عند الشروع في الدرس أن تقرأ فاتحه الكتاب لما فيها من الحمد لله و تعظيمه و الدعاء بالهدايه للصواب

[ما يختم به الدرس من الدعاء و الآيات الشريفة]

و ان يختم الدرس بما ورد عن النبي (ص) بما كان يختم به مجلسه فيقول اللهم اغفر لنا ما أخطأنا و ما تعمدنا و ما أسررنا و ما أعلننا و ما أنت اعلم به منا أنت المقدم و أنت المؤخر لا إله إلا أنت.

[ما يقرأ عند القيام من المجلس]

و ان يقول إذا قام من مجلسه سبحانك اللهم و بحمدك اشهد ان لا إله إلا أنت أستغفرك و أتوب إليك سبحان ربك رب العزه عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين. قال الشهيد الثاني (ره) رواه جماعه انه من فعل النبي و في بعض الروايات أن الايات الثلاث كفاره المجلس و كما يستحب ذلك للعالم يستحب لكل من من مجلسه قائم لكنه في حقه أكد.

[الخامس و العشرون) أخذ العلم من أفواه الرجال لا من الكتب و الأقوال]

إشارة

(الخامس و العشرون) ان يأخذ العلم من أفواه الرجال و يستفيدة من الحضور عند الاساتذه المهرة فيه و ليحترز من أخذه من بطون الكتب من غير قراءه على أربابه من مشايخ عصره خوفا من وقوعه في التصحيف و الغلط و التحريف قال بعض من تقدم من الأصحاب من تفقه من بطون الكتب ضيع الاحكام

وقال آخرون إياكم و الصحفيين الذين يأخذون علمهم من الصحف و الكتب فان ما يفسدون أكثر مما يصلحون و عن غوالي اللثالى عن النبى (ص) خذوا العلم من أفواه الرجال و انه قال (ص) و إياكم و أهل الدفاتر و لا يغرنكم الصحفيون و فى علل الشرائع فى حديث تضمن أعباه أبى حنيفه لجعفر الصادق (ع) بأنه

النور الساطع فى الفقه النافع، ج ٢، ص: ٥٨٥

صحفى و لما بلغ ذلك الامام (ع) قال صدق قرأت صحف إبراهيم و موسى و بهذا ظهر لك وجه الجمع بين ما ورد من الحث على طلب كتابه العلم كما تقدم ص ٥٧٨ و بين ما ورد من الإعباء على الصحفيين و أهل الدفاتر.

[(السادس و العشرون) الصبر و المثابره على تحصيل العلم]

(السادس و العشرون) الصبر و المثابره على تحصيل العلم فان العلم يحتاج الى الكد و التعب و الجد و الاجتهاد و هذا يستدعى ترك الملذات و توطين النفس على المذلات قال تعالى وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا قال والدى الرضا (ره) ان النجاح ان كان فى السماء فلا نناله الا بسلم الثبات و ان كان فى الأرض فلا نظفر به الا من طريق التصميم و المثابره و قد روى عن النبى (ص) انه قال لا تنالوا ما تحبون الا بالصبر على ما تكرهون و لا تبلغوا ما تهوون الا بترك ما تشتهون و مما ينسب لأمر المؤمنين (ع)

لا تعجزن و لا يدخلك مضجره فالنجاح يهلك بين العجز و الضجر

قد تمَّ بهذا الجزء الثانى من كتابنا النور الساطع فى الفقه النافع الكلام فى طرق امتثال الاحكام بحمد الله تعالى و منه و كرمه و به تمت مباحث الاحتياط و الاجتهاد و التقليد

و سيجى ء بعده إنشاء الله تعالى الجزء الثالث فى مبادئ علم الفقه و المدخل له و الباب لمدينته و الله الموفق للإنجاز و الصواب

نجفى، كاشف الغطاء، على بن محمد رضا بن هادى، النور الساطع فى الفقه النافع، ٢ جلد، مطبعة الآداب، نجف اشرف - عراق،

اول، ١٣٨١ هـ ق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

